



diritto *Supplemento
alla rivista*

religioni

2
Quaderno monografico

Libertà religiosa ed eguaglianza.
Casi di discriminazione in Europa
e nel contesto internazionale

Diritto e Religioni
Quaderno Monografico 2
Supplemento Rivista, Anno XV, n. 1-2020

*Libertà religiosa ed eguaglianza.
Casi di discriminazione in Europa
e nel contesto internazionale*

Diritto e Religioni

Semestrale

Gruppo Periodici Pellegrini

Direttore responsabile
Walter Pellegrini

Direttore
Maria d'Arienzo

Direttore Fondatore
Mario Tedeschi †

Comitato scientifico

F. Aznar Gil, A. Albisetti, A. Autiero, R. Balbi, G. Barberini, A. Bettetini, F. Bolognini, P. Colella, O. Condorelli, P. Consorti, R. Coppola, G. Dammacco, P. Di Marzio, F. Falchi, A. Fuccillo, M. Jasonni, G. Leziroli, S. Lariccia, G. Lo Castro, M. F. Maternini, C. Mirabelli, M. Minicuci, R. Navarro Valls, P. Pellegrino, F. Petroncelli Hübler, S. Prisco, A. M. Punzi Nicolò, M. Ricca, A. Talamanca, P. Valdrini, G.B. Varnier, M. Ventura, A. Zanotti, F. Zanchini di Castiglionchio

Struttura della rivista:

Parte I

SEZIONI

Antropologia culturale

Diritto canonico

Diritti confessionali

Diritto ecclesiastico

Diritto vaticano

Sociologia delle religioni e teologia

Storia delle istituzioni religiose

DIRETTORI SCIENTIFICI

M. Minicuci

A. Bettetini, G. Lo Castro

L. Caprara, M. d'Arienzo, V. Fronzoni,

A. Vincenzo

G.B. Varnier

M. Jasonni, G.B. Varnier

G. Dalla Torre

M. Pascali

R. Balbi, O. Condorelli

Parte II

SETTORI

Giurisprudenza e legislazione amministrativa

Giurisprudenza e legislazione canonica

Giurisprudenza e legislazione civile

*Giurisprudenza e legislazione costituzionale
e comunitaria*

Giurisprudenza e legislazione internazionale

Giurisprudenza e legislazione penale

Giurisprudenza e legislazione tributaria

RESPONSABILI

G. Bianco, R. Rolli,

F. Balsamo, C. Gagliardi

M. Ferrante, P. Stefanì

L. Barbieri, Raffaele Santoro,

Roberta Santoro

G. Chiara, R. Pascali, C.M. Pettinato

S. Testa Bappenheim

V. Maiello

A. Guarino, F. Vecchi

Parte III

SETTORI

Lettere, recensioni, schede, segnalazioni bibliografiche

RESPONSABILI

M. D'Arienzo

COMITATO REDAZIONE QUADERNO MONOGRAFICO

F. Balsamo, C. Gagliardi, M. L. Lo Giacco

Direzione:

Cosenza 87100 – Luigi Pellegrini Editore
Via Camposano, 41 (ex via De Rada)
Tel. 0984 795065 – Fax 0984 792672
E-mail: info@pellegrinieditore.it

Napoli 80133- Piazza Municipio, 4
Tel. 081 5510187 – 80133 Napoli
E-mail: dirittoereligioni@libero.it

Redazione:

Cosenza 87100 – Via Camposano, 41
Tel. 0984 795065 – Fax 0984 792672
E-mail: info@pellegrinieditore.it

Napoli 80134 – Dipartimento di Giurisprudenza Università degli studi di Napoli Federico II
I Cattedra di diritto ecclesiastico
Via Porta di Massa, 32
Tel. 081 2534216/18

Abbonamento annuo 2 numeri:

per l'Italia, € 75,00

per l'estero, € 120,00

un fascicolo costa € 40,00

i fascicoli delle annate arretrate costano € 50,00

È possibile acquistare singoli articoli in formato pdf al costo di € 10,00 al seguente

link: www.pellegrinieditore.com/node/360

Per abbonarsi o per acquistare fascicoli arretrati rivolgersi a:

Luigi Pellegrini Editore

Via De Rada, 67/c – 87100 Cosenza

Tel. 0984 795065 – Fax 0984 792672

E-mail: info@pellegrinieditore.it

Gli abbonamenti possono essere sottoscritti tramite:

– versamento su conto corrente postale n. 11747870

– bonifico bancario Iban IT 88R010308880000000381403 Monte dei Paschi di Siena

– assegno bancario non trasferibile intestato a Luigi Pellegrini Editore.

– carta di credito sul sito www.pellegrinieditore.com/node/361

Gli abbonamenti decorrono dal gennaio di ciascun anno. Chi si abbona durante l'anno riceve i numeri arretrati. Gli abbonamenti non disdetti entro il 31 dicembre si intendono rinnovati per l'anno successivo. Decorso tale termine, si spediscono solo contro rimessa dell'importo.

Per cambio di indirizzo allegare alla comunicazione la targhetta-indirizzo dell'ultimo numero ricevuto.

Tutti i diritti di riproduzione e traduzione sono riservati.

La collaborazione è aperta a tutti gli studiosi, ma la Direzione si riserva a suo insindacabile giudizio la pubblicazione degli articoli inviati.

Gli autori degli articoli ammessi alla pubblicazione, non avranno diritto a compenso per la collaborazione. Possono ordinare estratti a pagamento.

Manoscritti e fotografie, anche se non pubblicati, non saranno restituiti.

Per ulteriori informazioni si consulti il link: <https://dirittoereligioni-it.webnode.it/>

Autorizzazione presso il Tribunale di Cosenza.

Iscrizione R.O.C. N. 316 del 29/08/01

ISSN 1970-5301

La discriminazione religiosa in Pakistan

Religious discrimination in Pakistan

DEBORAH SCOLART

ABSTRACT

In Pakistan the protection of religious minorities finds little place in the Constitution. The need to protect the Islamic identity of the state leads to forms of discrimination that are particularly severe against some religious groups, i.e. the Ahmadiyya. Forced conversions and the abusive use of blasphemy laws are sometimes instrumental to the restriction of individual freedoms and induce members of non-Islamic denominations to leave the Country. Jurisprudence, Government and Legislature often clash in an attempt to define the principles that guide the coexistence of religious denominations in Pakistan.

KEY WORDS

Religious freedom – Ahmadiyya – Blasphemy.

RIASSUNTO

In Pakistan la tutela delle minoranze religiose trova poco spazio nella Costituzione. La necessità di tutelare l'identità islamica dello Stato porta a forme di discriminazione che sono particolarmente severe nei confronti di alcuni gruppi religiosi, in particolare gli Ahmadiyya. Le conversioni forzate e l'uso abusivo delle leggi sulla blasfemia sono talvolta utilizzati per limitare le libertà individuali e indurre gli appartenenti alle confessioni non islamiche a lasciare il Paese. Giurisprudenza, Governo e Potere legislativo si confrontano e non di rado scontrano nel tentativo di definire quali siano i principi che guidano la convivenza tra confessioni religiose in Pakistan.

PAROLE CHIAVE

Libertà religiosa – Ahmadiyya – Blasfemia.

SOMMARIO: 1. Il Pakistan, patria dei puri – 2. La tutela delle minoranze religiose nella Costituzione – 3. La questione della comunità ahmadiyya – 4. Il problema delle conversioni forzate a scopo matrimoniale – 5. L'uso abusivo delle leggi sulla blasfemia – 6. Quale futuro per le minoranze religiose?

Il Pakistan, patria dei puri

Si può in certa misura affermare che il problema delle minoranze religiose in Pakistan sia coevo alla nascita stessa dello Stato che, come noto, si inquadra nel più ampio movimento per l'indipendenza del subcontinente indiano dalla Corona britannica. Nel 1924 la Lega musulmana aveva chiesto delle salvaguardie per i diritti religiosi e politici delle popolazioni musulmane dell'India e per l'autonomia politica del Bengala, del Punjab e delle province della frontiera nord-occidentale, richieste che non avevano trovato risposte soddisfacenti da parte delle autorità inglesi e tantomeno dagli indù. Il timore sempre più forte che la vicina indipendenza avrebbe portato al consolidamento del dominio indù a discapito dei musulmani spinse nel 1938 Muhammad Ali Jinnah a formulare la teoria delle "due nazioni"¹, richiedendo per la prima volta formalmente una patria separata per i musulmani. La "patria dei puri" (questo il significato di Pakistan)² «venne fondat[a] sull'idea che i musulmani dell'India formassero una nazione e avessero diritto a una loro patria territoriale [...] format[a] con i territori delle province del Sind, del Belucistan, della frontiera nord-occidentale e con parti del Punjab e del Bengala [...]. Il problema principale del Pakistan era quello di creare un'identità nazionale che riflettesse la realtà delle nuove frontiere politiche, e di dare un regime accettabile e stabile a un popolo diviso da nette differenze etniche, linguistiche, ideologiche e persino religiose»³.

¹ La teoria delle "due nazioni" formulata da Muhammad Ali Jinnah nel 1938 prendeva le mosse dal discorso tenuto da Muhammad Iqbal (1876-1938) nel 1930 in cui si chiedeva che il Punjab, la Frontiera nord-occidentale, il Sindh e il Belucistan venissero fusi in un unico Stato: «The formation of the consolidated North-West Indian Muslim State appears to be the final destiny of the Muslims, at least of the North-West India» (<https://allamaiqbal.com>).

Che i musulmani e indù costituissero una sola nazione era invece l'orientamento di Jawaharlal Nehru il quale, nell'ottica dell'indipendenza del subcontinente indiano dalla Corona britannica, puntava alla creazione di uno Stato indiano unificato, senza rappresentanze elettorali separate e senza province a maggioranza musulmana. Il piano di Nehru concedeva però ai musulmani una rappresentanza parlamentare più ampia rispetto alla percentuale della popolazione per riflettere il ruolo e la rilevanza che la comunità islamica aveva tradizionalmente avuto e svolto in India.

² La teoria più accreditata relativa all'origine del nome vuole che esso sia stato costruito nel 1933 da Chaudhri Rahmat Ali, uno studente musulmano indiano a Cambridge, fondatore del Pakistan National Movement, unendo le lettere dei nomi delle province che avrebbero dovuto comporre il nuovo Stato (Punjab, Afghaniyya – nome con cui era all'epoca anche nota la North-West Frontier – Kashmir, Sindh e Belucistan) a cui venne aggiunta una "i" per semplificare la pronuncia. Questa combinazione di lettere dava altresì vita a un nome suggestivo, la "patria dei puri", perché le prime tre lettere formano la parola *pāk*, puro, mentre il suffisso *-stan* indica il "luogo di qualcosa". Cfr. SARAH ANSARI, s.v. *Pakistan*, in *Encyclopedia of Islam*, vol. VIII, 1995, pp. 240-244, alla p. 241; CHAUDHRI RAHMAT 'ALI, "Now or never. Are we to live or perish for ever?" disponibile sul sito http://www.columbia.edu/itc/mealac/pritchett/00islamlinks/txt_rahmatali_1933.html.

³ Così IRA M. LAPIDUS, *Storia delle società islamiche*, Einaudi, Torino, 2000, vol. III, p. 213.

Giova ricordare che, come scrive Lapidus, «l'idea di Pakistan costituì una rivoluzione per il pensiero musulmano, dato che questa concezione di una nazione musulmana non aveva alcun contenuto propriamente religioso. La creazione del Pakistan era il programma di élite laicizzate che si trovavano costrette dalla mancanza di unione della popolazione musulmana e dalla lotta con le maggioranze indù a definire "islamica" la loro società politica»⁴. La campagna di propaganda svolta dal 1938 al 1945 fece leva sulla necessità di disporre di un potere politico musulmano e sull'appello del sogno di uno Stato "islamico": cavalcando questi ideali e la speranza utopistica che una società fondata sui valori dell'islam sarebbe stata in grado di vivere secondo giustizia, la Lega musulmana ottenne alle elezioni politiche del 1945 un tale mandato popolare da risultare l'unica forza politica in grado di sostenere e rappresentare gli interessi dei musulmani indiani. La strada per la separazione tra India e Pakistan, cioè tra uno Stato a maggioranza indù e uno Stato a maggioranza musulmana, era ormai tracciata: il 14 agosto 1947 nacque il Pakistan e il 15 agosto 1947 l'India divenne indipendente. Il Pakistan divenne così il primo stato moderno a essere fondato sull'identità religiosa. Il costo politico e umano della *Partition* fu terribile: le due nazioni sono ancora in guerra per il controllo del Kashmir, 14,5 milioni di persone attraversarono il confine nelle due direzioni per ricongiungersi alla propria maggioranza religiosa e centinaia di migliaia di persone morirono negli scontri tra le due comunità⁵. Ancora Lapidus commenta che «la violenza scatenata dal tramutarsi della coscienza religiosa in coscienza politico-nazionale distrusse per sempre la civiltà che era stata condivisa da popoli di differenti confessioni religiose»⁶.

Il paese che nasceva dalla *Partition* del 1947 era composto da una parte occidentale, corrispondente all'attuale Pakistan, e da una parte orientale, il Bengala, poi separatasi nel 1971 e divenuta l'odierno Bangladesh; tra le due aree, a dividerle, si trovavano 1600 km di territorio indiano. Unificando territori e popolazioni di lingue e tradizioni diverse l'identità nazionale finì per essere riassunta nella costruzione di uno Stato "islamico"; è la storia costituzionale del Pakistan a raccontare i caratteri sempre più netti di questa identità religiosa⁷. Il primo e forse più importante documento è la *Objectives Resolu-*

⁴ IRA M. LAPIDUS, *Storia delle società islamiche* cit., p. 207.

⁵ YASMIN KHAN, *The Great Partition. The Making of India and Pakistan*, Yale University Press, New Haven, 2007.

⁶ IRA M. LAPIDUS, *Storia delle società islamiche* cit., p. 231.

⁷ La storia politica pakistana è stata piuttosto turbolenta, e i primi venticinque anni dopo l'indipendenza furono segnati da colpi di stato e dittature militari intervallate a governi democratici. Questa vivacità è visibile anche nella successione di carte costituzionali: Costituzione provvisoria del 1947; Costituzione del 1956, abrogata nel 1958 con l'instaurazione della legge marziale; Costituzione

tion, adottata il 12 marzo 1949: si tratta di un testo fondamentale nella storia costituzionale del Pakistan perché delinea i principi ai quali l'intero sistema giuridico e politico del Paese deve adeguarsi, affermando l'appartenenza ad Allah della sovranità, il sacro dovere di esercitare l'autorità da Egli delegata allo Stato del Pakistan attraverso il suo popolo entro i limiti della Sua volontà e l'obbligo per lo Stato di garantire ai cittadini, individualmente e collettivamente, la possibilità di vivere nel rispetto degli insegnamenti dell'islam come delineati dal Corano e dalla Sunna. Definita dalla giurisprudenza come "pietra miliare dell'edificio giuridico pakistano", "vincolo che tiene unito il paese", "spirito e norma fondamentale del concetto costituzionale di Pakistan", la *Objectives Resolution* incarna dunque le ragioni che hanno dato vita al Paese e delinea gli obiettivi primari dell'azione politica⁸.

Altrettanto importanti nel definire l'identità religiosa dello Stato sono alcune disposizioni costituzionali; si trovano infatti espressi sin dalla carta del 1956 due principi fondamentali. Il primo, e forse più importante, è che «non può essere emanata alcuna legge che sia ripugnante ai precetti dell'islam (*islāmī ahkām*) come delineati nel sacro Corano e nella Sunna, e le leggi esistenti devono essere rese conformi ai suddetti precetti dell'islam» (art. 198 par. 1 Cost. 1956; art. 6 Cost. 1962, dove però si parla di "ripugnanza all'islam"; art. 227 par. 1 della Cost. del 1973)⁹. Il secondo riguarda la necessaria appartenenza all'islam del presidente della Repubblica (art. 32, par. 2 Cost. 1956; art. 10, lett. a Cost. 1962; art. 41, par. 2 Cost. 1973).

A questi principi si sono affiancati, nel tempo, altri strumenti: innanzitutto, è mutato il ruolo e il rango della *Objectives Resolution*, divenuta parte del preambolo della Costituzione del 1963 e poi, con il *Presidential Order* 14 del 1985, il nuovo art. 2-A della Costituzione del 1973; si tratta di un cambiamento sostanziale perché la *Objectives Resolution*, incorporata nella carta, è

del 1962, abrogata nel 1969 da un colpo di Stato e contestuale proclamazione della legge marziale; Costituzione del 1973, ancora in vigore come modificata dai suoi venticinque emendamenti, l'ultimo dei quali del 2018.

⁸ Cfr. NASIM HASAN SHAH, *The Objectives Resolution and its Impact on the Administration of Justice in Pakistan*, in *Islamic Studies*, 26, 4, 1987, pp. 383-394.

⁹ Anche la giurisprudenza concorre a delineare un ruolo sempre più chiaro per l'islam; significativa sotto questo profilo è la sentenza *Asma Jilani* del 1972 in cui si riconosce l'islam come struttura portante (*Grundnormen*) dell'ordinamento giuridico pakistano (*Asma Jilani v. The Government of Punjab*, PLD 1972 SC 139): «in ogni caso, se una *Grundnorm* è necessaria, non vedo ragione di guardare alla tradizione giuridica occidentale (*western legal theorists*) per trovarne una. La nostra *Grundnorm* è custodita nella nostra dottrina secondo cui la sovranità legale sull'intero universo appartiene solo ad Allah Onnipotente e l'autorità è esercitabile dal popolo entro i limiti da Lui prescritti. Questa è una norma immutabile e inalterabile, chiaramente accolta nella *Objectives Resolution* approvata dall'Assemblea costituente il 7 marzo 1949». Cfr. anche MARTIN LAU, *The Role of Islam in the Legal System of Pakistan*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden-Boston, 2006.

ora un importante strumento di interpretazione della stessa con riferimento ai principi e ai valori islamici¹⁰. Inoltre, sono stati istituiti organi *ad hoc*, quali il Consiglio dell'ideologia islamica (che era Consiglio consultivo nella Costituzione del 1962, artt. 199-206), le cui competenze sono oggi definite dagli artt. 228-231 Cost.¹¹; e la Corte federale sciaraitica, creata nel 1980 come organo *sui generis* incaricato del vaglio di conformità sciaraitica delle leggi¹².

La tutela delle minoranze religiose nella Costituzione

Secondo la celebre definizione proposta nel 1977 da Francesco Capotorti, una minoranza è: «un gruppo numericamente inferiore al resto della popolazione di uno Stato, in posizione non dominante, i cui membri – essendo cittadini dello Stato – hanno caratteristiche etniche, religiose o linguistiche diverse da quelle del resto della popolazione e mostrano, anche solo implicitamente, un senso di solidarietà, volto a preservare la loro cultura, tradizioni, religione o lingua»¹³. Su questa base, sono da ritenersi minoranze religiose in Pakistan gli indù, i cristiani e poche migliaia di persone baha'i, sikh e zoroastriane, che tutti insieme rappresentano circa il 4% di una popolazione per il resto composta da musulmani, in prevalenza sunniti¹⁴.

¹⁰ L'emendamento del 1985 costituisce la risposta del presidente Zia-ul-Haq alla sentenza *The State v. Zia-ur-Rehman and Others* (PLD 1973 SC 49) in cui la Corte suprema aveva affermato che la *Resolution* non era parte sostanziale della Costituzione e mai lo sarebbe stata a meno di essere incorporata nella carta stessa.

¹¹ Il Consiglio dell'ideologia islamica ha il compito di consigliare il Governo, il Parlamento e le autorità provinciali ogniqualvolta si tratti di emanare o emendare leggi e regolamenti che incidono sulla possibilità per i cittadini di vivere conformemente ai precetti dell'islam (art. 230 Cost.); i membri possono variare da 8 a 20 e almeno uno deve essere una donna. Cfr. il sito ufficiale del Consiglio dell'ideologia islamica all'indirizzo <http://www.cii.gov.pk>.

¹² La Corte federale sciaraitica è disciplinata dagli artt. 203A-203J Cost. Il suo compito è quello di verificare la conformità delle leggi federali e statali ai precetti dell'islam (*islāmī ahkām*) e può, inoltre, riesaminare le sentenze emesse dalle altre corti in materia di reati *hudūd* (sono i reati di furto, brigantaggio, rapporti sessuali illeciti, calunnia di adulterio e consumo di bevande alcoliche, disciplinati dalle *ordinances* del 1979 secondo il modello sciaraitico) al fine di verificare la correttezza sia del giudizio che della procedura.

¹³ Capotorti era all'epoca *Special Rapporteur* della sub-Commissione delle Nazioni Unite sulla Prevenzione della discriminazione e sulla protezione delle minoranze; cfr. E/CN.4/Sub.2/384/Rev.1, par. 568.

¹⁴ Il censimento del 1998 evidenzia la composizione religiosa del paese: 95% musulmani (75% sunniti e 25% sciiti), il resto diviso tra 1.85% indù, 1.59% cristiani; 0.22% ahmadi; 0.7% altri gruppi (parsì, baha'i, sikh, buddisti). In assenza di censimenti ufficiali le stime successive basate sui documenti di identità rilasciati dal Governo ci dicono che nel 2014 le minoranze religiose erano attestate tra il 3 e il 5 per cento della popolazione; Cfr. UN HIGH COMMISSIONER FOR REFUGEES, *UNHCR Eligibility Guidelines for Assessing the International Protection Needs of Members of Religious Minorities from*

Il problema dello *status* giuridico e dei diritti da riconoscere a questi soggetti era stato affrontato una prima volta nella Dichiarazione di Lahore del 1940, documento con il quale la Lega musulmana indiana aveva formalizzato la necessità di uno Stato islamico indipendente; il documento richiedeva che «adequate, effective and mandatory safeguards should be specifically provided in the constitution for minorities in these units and in these regions for the protection of their religious, cultural, economic, political, administrative and other rights and interests in consultation with them; and in other parts of India where the Mussalmans are in a minority, adequate, effective and mandatory safeguards shall be specially provided in the constitution for them and other minorities for the protection of their religious, cultural, economic, political, administrative and other rights and interests in consultation with them»¹⁵.

La Dichiarazione di Lahore, con l'obiettivo di garantire per quanto possibile i diritti dei musulmani, con particolare riguardo e attenzione a coloro che sarebbero rimasti in India (una minoranza in un Paese a maggioranza induista), chiedeva quindi salvaguardie “adeguate, efficaci e obbligatorie” per le minoranze presenti sul (nascente) suolo pakistano, in una sorta di reciprocità che avrebbe in teoria dovuto giovare a tutti.

Anche la *Objectives Resolution* del 1949 tiene conto delle minoranze, prevedendo che «siano prese adeguate disposizioni per salvaguardare i legittimi interessi delle minoranze e delle classi arretrate e depresse», formulazione certo ambigua circa la reale portata dell'impegno assunto dallo Stato, ma comunque – data l'enorme rilevanza della *Resolution* nel contesto politico e giuridico pakistano – in grado di classificare, almeno teoricamente, la questione delle minoranze tra gli obiettivi primari dell'attività statale. Tuttavia, quando nel 1985 la *Objectives Resolution* confluì nel nuovo art. 2-A Cost. venne apportata una significativa correzione: la *Resolution*, nella formulazione originale, chiedeva che le minoranze potessero «professare e praticare liberamente le loro religioni» (corsivo mio); quando venne incorporata nell'art. 2-A, la parola “liberamente” fu omessa per essere reinserita solo con il XVIII emendamento costituzionale, approvato nel 2010, così correggendo “[a] historic wrong” secondo le parole della Corte suprema (*Zaheeruddin v. The State* 1993 SCMR 1718 su cui *infra* par. 3).

Alle minoranze si riferisce esplicitamente solo l'art. 36 Cost. 1973 ai sensi del quale «lo Stato tutela i diritti e gli interessi legittimi delle minoranze, com-

Pakistan, gennaio 2017, HCR/EG/PAK/17/01, in <https://www.refworld.org/docid/5857ed0e4.html>.

¹⁵ Il testo della Dichiarazione è pubblicato online in <https://historypak.com/lahore-resolution-1940/>.

presa la loro rappresentanza negli uffici federali e provinciali»¹⁶. L'articolo 36 è però inquadrato tra i *Principles of Policy* e come tale è soggetto alla "disponibilità di risorse" (art. 29, par. 2 Cost.); poiché la Costituzione non detta regole sulla distribuzione delle risorse e nemmeno fissa un qualche tipo di cronoprogramma per l'attuazione dei principi, gli analisti ritengono che l'articolo 36 possa essere considerato una parte non operativa della Carta¹⁷.

Più chiara è la situazione con riferimento ai diritti dei non musulmani, a cui già le costituzioni del 1956 e del 1963 riconoscevano alcune garanzie, quali il diritto di professare e praticare liberamente la propria religione, l'accesso senza discriminazioni al pubblico impiego, il diritto di aprire istituti scolastici confessionali, il divieto di subire un'imposizione fiscale a vantaggio di confessioni religiose diverse da quella di appartenenza. Le carte, però, mentre prevedevano seggi riservate alle donne in Parlamento (art. 44 Cost. 1956, art. 20, par. 2 Cost. 1963), nulla dicevano sulla rappresentanza parlamentare delle minoranze (linguistiche, etniche o religiose che fossero). In generale, le garanzie disegnate dalle costituzioni erano solo apparenti, nel caso della Costituzione del 1956 perché non si svolsero le elezioni e non fu quindi possibile attuare la carta, mentre la Costituzione del 1963, voluta dal generale e presidente Ayub Khan, era gravemente deficitaria dal punto di vista dei diritti civili e della rappresentanza politica di tutti i cittadini e non solo dei non musulmani.

Anche la Costituzione del 1973 prevede garanzie a favore delle comunità religiose non musulmane¹⁸, riconoscendo a ogni cittadino il diritto – fatta salva la legge, l'ordine pubblico e la morale – di professare, praticare e diffondere la propria religione, nonché a ogni confessione religiosa e a ogni sua setta il diritto di fondare, mantenere e gestire le proprie istituzioni religiose (art. 20 Cost.). Inoltre, stabilisce salvaguardie contro l'imposizione fiscale a vantaggio di una religione diversa dalla propria (art. 21 Cost.), garanzie per quanto riguarda l'istruzione religiosa e la possibilità di aprire istituti educativi religiosi (art. 22 Cost.), il divieto di discriminazione in materia di accesso ai luoghi pubblici (art. 26 Cost.) e nell'accesso all'impiego pubblico (art. 27 Cost.).

¹⁶ Un disegno di legge presentato nel 2016 per l'istituzione di una *Pakistan Minorities Rights Commission* definiva le minoranze in questi termini: «a community notified as such by the Federal Government», così lasciando alla piena discrezionalità del Governo di stabilire se e come un gruppo fosse da inquadrare come minoranza; fortunatamente questo disegno di legge non ha avuto seguito.

¹⁷ MARIA MALIK, *Giving "Jinnah's Pakistan" back to the Religious Minorities*, in *Daily Times*, 12 luglio 2019, <https://dailytimes.com.pk/428819/giving-jinnahs-pakistan-back-to-the-religious-minorities/>.

¹⁸ Le norme costituzionali non parlano esplicitamente di non musulmani, ma riconoscono a "every citizen" un diritto o stabiliscono che "no person" possa essere discriminata nell'accesso a luoghi o incarichi pubblici.

A tale ultimo proposito va però ricordato che alcune cariche pubbliche sono aperte esclusivamente ai musulmani; se inizialmente la riserva operava solo a favore del presidente della Repubblica, il *Presidential Order* 14 del 1985 ha introdotto il principio che deve essere musulmano anche il primo ministro (art. 91, par. 3 Cost.). Data la natura e le funzioni della Corte federale sciaraitica non sorprende che debbano essere musulmani tutti i suoi membri mentre questa condizione non è richiesta per tutti gli altri incarichi pubblici, e curiosamente nemmeno per essere membro del Consiglio dell'ideologia islamica dove è sufficiente aver «conoscenza dei principi e della filosofia dell'islam enunciati nel Sacro Corano e nella Sunna, o comprensione dei problemi economici, politici, legali o amministrativi del Pakistan» (art. 228, par. 2 Cost.).

Vi è poi la questione della rappresentanza parlamentare delle confessioni religiose diverse da quella islamica. L'articolo 51 Cost. detta la composizione dell'Assemblea nazionale. I seggi generali sono attualmente 266 e i posti per le donne sono 60 per un totale di 326 seggi. A questi vanno aggiunti, *ex art.* 51 par. 4, 10 seggi riservati ai non musulmani, per i quali, diversamente da quanto accade per le donne, il collegio elettorale è l'intero Paese e non le singole province; i parlamentari per i seggi riservati ai non musulmani sono eletti attraverso un sistema di rappresentanza proporzionale delle liste sulla base del numero totale di seggi generali vinti da ciascun partito politico nell'Assemblea nazionale (art. 51.6.e Cost.). In Senato sono previsti quattro seggi per i non musulmani (su un totale di 96), uno per ogni Provincia; i candidati sono eletti dai membri di ogni Assemblea provinciale (art. 59.1.f Cost.). Infine, secondo l'art. 106 Cost. ci sono 24 seggi riservati ai non musulmani nelle quattro assemblee provinciali (3 nel Belucistan, 4 nel Khyber Pakhtunkhwa, 8 nel Punjab e 9 nel Sindh)¹⁹. Il sistema elettorale applicabile alle elezioni dei non musulmani incide sulla loro rappresentatività. Nel 1984 è entrata in vigore la legge sull'elettorato separato e la rappresentanza comunitaria, secondo la quale i non musulmani avrebbero avuto le proprie circoscrizioni ed eletto i propri rappresentanti. Il risultato è stato che poiché i parlamentari musulmani non potevano raccogliere voti dai non musulmani, non erano interessati a occuparsi dei loro diritti e problemi; allo stesso tempo,

¹⁹ La distribuzione dei seggi dei non musulmani su base provinciale non riflette né la effettiva presenza delle comunità religiose minoritarie né il peso specifico dell'intera popolazione provinciale; oltretutto, essendo fissata nella Costituzione è difficile da modificare in ragione dei mutamenti nella composizione della popolazione dovuti a crescita demografica o emigrazione. Non è neanche ben chiaro il criterio che ha guidato la mano del legislatore nel fissare le quote percentuali dei seggi assegnati ai non musulmani: nel Punjab, che è la provincia pakistana più popolosa, i non musulmani hanno 8 seggi su 371 con un'incidenza del 2,1%, la più bassa delle quattro province. Il Sindh, seconda provincia per numero di abitanti, assegna ai non musulmani 9 seggi su 168; con un tasso del 5% è la provincia in cui più è alta la percentuale dei seggi attribuiti alle minoranze religiose.

i parlamentari non musulmani, oltre a essere numericamente quasi irrilevanti, rappresentavano solo gruppi di minoranza e non erano in grado di influenzare efficacemente le politiche statali sulle questioni di loro interesse. Nel 2001, indù, cristiani e ahmadi hanno condotto un parziale boicottaggio delle elezioni che è culminato nell'abolizione nel 2002 del sistema elettorale separato e nell'introduzione dell'attuale sistema di rappresentanza proporzionale: i non musulmani possono votare e concorrere alle elezioni per i seggi generali, ma hanno anche conservato i seggi riservati nell'Assemblea nazionale, nel Senato e nelle quattro Assemblee provinciali²⁰.

La questione della comunità ahmadiyya

Le comunità religiose minoritarie non sono tutte sullo stesso piano, perché l'ordinamento giuridico pakistano discrimina in modo deciso, inequivocabile e del tutto peculiare la comunità ahmadiyya, fondata in India da Mirza Ghulam Ahmad (1839-1908), un musulmano che sosteneva di aver ricevuto una missione da Dio e che si dichiarava Messia e Mahdi. La comunità è articolata in due scuole di pensiero: i Qadiani e i Lahori, un gruppo ristretto che non considera Mirza Ghulam Ahmad un profeta, ma semplicemente un riformatore²¹. Per la venerazione che portano al loro fondatore, gli ahmadi sono considerati eretici dagli altri musulmani e sono soggetti a discriminazioni e persecuzioni in tutto il mondo islamico.

Il problema degli ahmadi era già emerso sotto il dominio britannico, e nel 1922 una sentenza²² aveva stabilito che la conversione di un musulmano

²⁰ Cfr. *The Conduct of General Elections Order, 2002 (Chief Executive's Order no. 7 of 2002)*.

²¹ JACQUES JOMIER, s.v. *Ahmadiyya*, in *Dizionario delle Religioni*, Mondadori, Milano, 2007, pp. 30-31; YOHANAN FRIEDMANN, *Prophecy continuous: aspects of Ahmadi religious thought and its medieval background*, University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1989.

²² Il caso *Narantakath Avullah v. Parakkal Mammu* (Indian Law Reports, Madras (1922) vol. 45) riguardava la validità del secondo matrimonio di una donna, da lei contratto dopo che il primo marito era divenuto un ahmadi. In primo grado i giudici avevano accolto il parere reso dagli ulema secondo cui la conversione era da considerarsi un caso di apostasia che rendeva quindi nullo, in applicazione delle regole della *šarī'a*, il matrimonio con la musulmana. I giudici di appello affrontarono la questione da una prospettiva diversa, interrogandosi su chi avesse competenza per determinare se si fosse o meno in presenza di un caso di apostasia (che peraltro, ricordiamolo, la legge inglese del tempo non considerava come reato). I giudici inglesi si attribuirono questa competenza e, eseguito un esame comparativo sul credo islamico, sostennero che poiché gli ahmadi credono negli aspetti fondamentali della fede islamica (quali l'accettazione della *kalima* [parola], la missione profetica di Muhammad e l'autorità del Corano) essi non sono da considerare "eretici" ma solo "una setta islamica riformata". Cfr. anche ALI USMAN QASMI, *The Ahmadiis and the Politics of Religious Exclusion in Pakistan*, Anthem Press, London – New York – Delhi, 2015, pp. 138-139.

alla religione ahmadiyya non doveva essere considerata come apostasia. La decisione dei giudici inglesi rientrava nella politica britannica volta a reprimere, ove possibile, ogni forma di discriminazione religiosa e interveniva in un momento in cui, al contrario, il fenomeno religioso stava diventando radicale, declinato in termini di “appartenenza *ad excludendum*”: indù da una parte, musulmani dall'altra e il destino dell'India da decidere. Nel 1927, obbedendo alla stessa filosofia, i colonizzatori britannici avevano reso penalmente rilevante il fatto di commettere «atti deliberati e malevoli volti a oltraggiare i sentimenti religiosi di qualsiasi classe di cittadini, insultando il loro credo religioso» (art. 295-A)²³.

Quando il Pakistan divenne indipendente, nonostante l'evidente ostilità popolare verso questo movimento Zafarullah Khan, un ahmadi, fu scelto come il primo ministro degli esteri (1947-1954) del nuovo Stato²⁴. Ciononostante, negli anni successivi crebbero le pressioni politiche per mettere fuori legge la comunità ahmadiyya; gli ulema deobandi (in particolare il Majlis-i-Ahrrar, Consiglio per la liberazione, e il Majlis-e Tahaffuz-e Khatme Nabuwat, Consiglio per la protezione della definitività della profezia) furono particolarmente decisi nel richiedere al Governo che gli ahmadi fossero dichiarati non musulmani nella Costituzione pakistana e che a nessun ahmadi fosse permesso di svolgere funzioni importanti nel Paese «perché il Pakistan è uno Stato islamico»²⁵. Il rifiuto del Governo di aderire a queste richieste

²³ Nel 1924 Raj Pal, un editore indù, aveva pubblicato un pamphlet ritenuto offensivo della dignità del Profeta ed era stato processato ai sensi dell'art. 153-A c.p. che punisce la pubblicazione di materiale con l'intento cosciente di promuovere, causare o suscitare inimicizia e odio nei confronti di un'altra comunità. Prosciolto in primo e secondo grado (e si noti che a ricorrere in appello era stato il Governo inglese, timoroso delle conseguenze che la sentenza di proscioglimento in primo grado avrebbe potuto avere), Raj Pal era stato successivamente ucciso da un fanatico musulmano. Nel 1927 in due diversi casi sempre fondati sull'art. 153-A i giudici avevano condannato gli autori delle pubblicazioni, ma avevano altresì ribadito che la critica di un leader religioso, vivo o morto, non ricade nell'ambito di applicazione dell'art. 153-A. Per superare l'impasso creato dal dolo specifico richiesto (promuovere, causare o suscitare inimicizia e odio nei confronti di un'altra comunità) e contenere i disordini e le violenze seguiti a queste vicende, le autorità inglesi avevano emanato il nuovo art. 295-A puntualizzando che si trattava del «risultato dell'attuale tensione indù-musulmana»; cfr. NEETI NAIR, *Beyond the “Communal” 1920s: The Problem of Intention, Legislative Pragmatism, and the Making of Section 295A of the Indian Penal Code*, in *Indian Economic Social History Review*, 2013, pp. 319-324; QAISER JULIUS, *Ahmadi and Christian Socio-Political Responses to Pakistan's Blasphemy Laws. A Comparison, Contrast and Critique with Special Reference to the Christian Church in Pakistan*, Langham Monographs, Carlisle, 2017.

²⁴ *The Reminiscences of Sir Muhammad Zafrullah Khan, Interviews conducted by Prof. Wayne Wilcox and Aislie T. Embree for Columbia University with an introduction by Prof. Dr. Pervez Perwazi*, in <https://www.alislam.org/library/books/Sir-Zafrulla-Khan-Interviews.pdf>.

²⁵ FATIMA Z. RAHMAN, *Pakistan: A Conducive Setting for Islamist against Ahmadis*, in JAWAD SYED, EDWINA PIO, TAHIR KAMRAN, ABBAS ZAIDIP (a cura di), *Faith-Based Violence and Deobandi Militancy in Pakistan*, Palgrave Macmillan, London, 2016, pp. 211-230

diede luogo a violenti disordini che portarono alla prima promulgazione della legge marziale nel 1953. Nei vent'anni successivi gli ahmadi furono vittime di aggressioni fisiche, molestie e persecuzioni, spesso non perseguiti dallo Stato²⁶. La presidenza di Zulfiqar Ali Bhutto a inizio anni Settanta coincise con l'emanazione della nuova Costituzione; le sue politiche centraliste e autoritarie gli fecero perdere velocemente il sostegno delle forze progressiste e laiche e lo indussero a cercare l'appoggio degli ulema. Il prezzo dell'accordo fu pagato dagli ahmadi perché gli ulema chiesero, come già avevano fatto vent'anni prima, che gli ahmadi fossero dichiarati ufficialmente non musulmani ed esclusi da tutti gli incarichi pubblici rilevanti. Il risultato fu il secondo emendamento costituzionale del 1974 che introdusse nella carta il nuovo paragrafo 3 dell'articolo 260, secondo il quale: «una persona che non crede nell'assoluta e incondizionata definitività della missione profetica di Muhammad ultimo dei profeti, o che afferma di essere un profeta, di qualunque sorta e in ogni senso del termine, dopo Muhammad, o che riconosce altra persona come profeta o riformatore religioso, non è un musulmano ai fini della Costituzione o della legge»²⁷.

Così, senza nominarli esplicitamente, la carta definiva gli ahmadi non musulmani, dal momento che essi credono che Mirza Ghulam Ahmad sia un Profeta e negano che Muhammad sia il *ḥāṭim al-anbiyā'* (sigillo dei profeti). Veniva in questo modo tracciata una strada discriminatrice e vessatoria qualche anno più tardi consolidata dal generale Zia-ul-Haq e dalle sue riforme tese all'islamizzazione dell'ordinamento giuridico.

Per rendere ancora più chiaro il concetto che gli ahmadi non sono musulmani, infatti, la *Anti-Islamic Activities of Qadiani Group, Lahori Group and Ahmadis (Prohibition and Punishment) Ordinance XX/1984* ha aggiunto al codice penale i nuovi articoli 298-B e 298-C, espressamente diretti a vietare agli ahmadi l'uso di parole che nella tradizione islamica sono riservate al Profeta, alla sua famiglia e ai cosiddetti califfi benguidati (quali *Amīr al-muslimīn*, *ḥalīfat-ul-muslimīn*, *umm-ul-mu'minīn*, *ahl al-bayt*); di chiamare "moschea" (*masjid*) i loro luoghi di culto; di pronunciare la *adan* (chiamata alla preghiera); di affermare in qualsiasi modo di essere musulmani (con l'obbligo anche

²⁶ TAYYAB MAHMUD, *Protecting Religious Minorities: The Courts' Abdication*, in CHARLES H. KENNEDY, RASUL BAKHSH RAIS (a cura di), *Pakistan 1995*, Westview Press, Boulder, 1995, p. 84.

²⁷ Che la norma serva a definire non musulmani gli ahmadi è chiarito anche dalla giurisprudenza, ad esempio nel caso *Abdul Qadir Bhatti v. Government of Sindh* (PLD 1976 Karachi 1102), in cui la *High Court* del Sindh era chiamata a stabilire lo status religioso dei ricorrenti: «Ai sensi dell'articolo 260, paragrafo 3, lettera a) della Costituzione, una persona appartenente al gruppo ahmadiyya non è musulmana ai fini della Costituzione o della legge».

di astenersi dai tradizionali saluti musulmani, ricchi di invocazioni ad Allah)²⁸. La violazione di questi divieti è punibile con la reclusione fino a tre anni.

Nel 1985, la formulazione del paragrafo 3 dell'art. 260 Cost. è stata modificata per evitare ogni possibile dubbio sul suo contenuto; pertanto, nella Costituzione, nelle leggi e in ogni altro strumento giuridico: «(a) “Musulmano” significa una persona che crede nell'unità e unicità di Allah Onnipotente, nell'assoluto e categorico carattere definitivo della missione profetica di Muhammad, ultimo dei Profeti, e non crede in o non riconosce come profeta o riformatore religioso alcuna persona che affermi o dichiari di essere un profeta, in ogni senso della parola o descrizione di alcun tipo, dopo Muhammad; e (b) “non musulmano” significa una persona che non è musulmana e include le persone appartenenti alla comunità cristiana, indù, sikh, buddista o parsi, le persone del gruppo Qadiani e del gruppo Lahori (che si autodefiniscono ahmadi o in altro modo), i bahai e le persone che appartengono a una delle scheduled castes»²⁹.

Questa disposizione dal contenuto tautologico rende il Pakistan l'unico paese al mondo ad aver dichiarato ufficialmente nella sua Costituzione che gli ahmadi non sono musulmani.

Anche la giurisprudenza è più volte tornata sulla questione, sia prima che dopo la correzione della formulazione dell'art. 260 par. 3, non di rado richiama la necessità di tutelare l'ordine pubblico. Così, ad esempio, nel caso *Mirza Khurshed Ahmed*³⁰ la *High Court* di Lahore afferma: «Le ragioni dell'ordine pubblico, del bene pubblico e degli interessi della gente comune

²⁸ Nel caso *Ata Ullah v. The State* (PLD 2000 Lahore 364) i giudici riconducono sotto l'ombrello dell'art. 298-B c.p. l'uso di epiteti islamici da parte degli ahmadi e scrivono: «Gli ahmadi, al pari delle altre minoranze, sono liberi di professare la loro religione nel Paese e nessuno può privarli di tale diritto né con la legge né con *executive orders*. Tuttavia, essi devono *onorare la Costituzione e la legge* [corsivo mio] e non devono né profanare né infangare i personaggi sacri delle altre religioni incluso l'islam, né devono usare epiteti, descrizioni e titoli riservati a detti personaggi e devono evitare di usare nomi unici come moschea o pratiche come la “*Azan*” [chiamata alla preghiera] così che i sentimenti della comunità musulmana non siano offesi e le persone non siano fuorviate o ingannate con riguardo alla religione » (alla p. 379-K).

²⁹ Nel caso *Ata Ullah v. The State* (PLD 2000 Lahore 364) i giudici riconducono sotto l'ombrello dell'art. 298-B c.p. l'uso di epiteti islamici da parte degli ahmadi e scrivono: «Gli ahmadi, al pari delle altre minoranze, sono liberi di professare la loro religione nel Paese e nessuno può privarli di tale diritto né con la legge né con *executive orders*. Tuttavia, essi devono *onorare la Costituzione e la legge* [corsivo mio] e non devono né profanare né infangare i personaggi sacri delle altre religioni incluso l'islam, né devono usare epiteti, descrizioni e titoli riservati a detti personaggi e devono evitare di usare nomi unici come moschea o pratiche come la “*Azan*” [chiamata alla preghiera] così che i sentimenti della comunità musulmana non siano offesi e le persone non siano fuorviate o ingannate con riguardo alla religione » (alla p. 379-K).

³⁰ *Mirza Khurshed Ahmed and Another. v. Government of Punjab and Others*, PLD 1992 Lahore 1, p. 34.

del Paese forniscono quindi una base giustificabile per vietare le celebrazioni [...] È già stato sottolineato che le attività degli ahmadi e la propagazione della loro fede sono osteggiate dalla popolazione, cioè dalla umma musulmana, al fine di conservare pura e incontaminata la tendenza dominante della fede e anche per preservare l'integrità della Umma. Così facendo, il diritto di professare e praticare la fede da parte dei Qadiani non viene in alcun modo violato o infranto».

Particolarmente significativa è la sentenza della Corte suprema nel caso *Zaheeruddin and Others v. The State and Others*³¹ (1993, SCMR 1718). Il ricorso promosso dagli ahmadi riguardava la presunta violazione dell'art. 20 Cost., relativo alla libertà di religione, da parte della *Ordonance XX* del 1984 che aveva introdotto nel codice penale gli artt. 298-B e 298-C. La Corte suprema comincia qualificando gli ahmadi una "insignificante minoranza" e per di più "ipersensibile" per poi precisare che essi usano gli epiteti islamici «in un modo che appare ai musulmani come un deliberato e premeditato atto di insulto e profanazione dei loro sacri personaggi che rappresenta una minaccia all'integrità della umma e alla tranquillità della nazione ed è anche destinato a dare origine a gravi problemi di legalità e sicurezza come è già avvenuto molte volte in passato» (p. 1765); permettere agli ahmadi di eseguire pubblicamente i loro riti equivale, ad avviso della Corte, a «permettere la guerra civile». Secondo i giudici, la *Ordonance XX/1984* non viola l'art. 20 Cost. perché la norma vincola la libertà religiosa al rispetto della legge ("*subject to law*"); dal momento che la *Objectives Resolution* è divenuta parte integrante della Costituzione all'art. 2-A, i precetti dell'islam sono da ritenersi a tutti gli effetti "*positive law*" e impegnano il legislatore nella sua attività nomofilattica. Ogni norma emanata dall'uomo, scrivono i giudici, deve conformarsi ai precetti e quindi «anche i diritti fondamentali riconosciuti dalla Costituzione non devono violare le norme dell'islam» (p. 1775).

La sentenza *Zaheeruddin* fissa così il principio per cui anche laddove le pratiche religiose siano considerate essenziali e parte integrante della religione, esse possono essere sacrificate sull'altare della pubblica sicurezza e della pace sociale (dei musulmani, si intende).

³¹ Per un commento cfr. MARTIN LAU, *The case of Zaheer-ud-din v. The State and its impact on the fundamental right to freedom of religion*, in CIMEL Yearbook vol. 1: *Islam and Fundamental Rights in Pakistan*, online sul sito <https://www.soas.ac.uk/cimel/materials/intro.html>; M. NADEEM AHMAD SIDDIQ, *Enforced Apostasy: Zaheeruddin v. State and the Official Persecution of the Ahmadiyya Community in Pakistan*, in *Law and Inequality*, 14, 1996, pp. 275-328 disponibile alla pagina <http://scholarship.law.umn.edu/lawineq/vol14/iss1/5>.

Il problema delle conversioni forzate a scopo matrimoniale

Lo Stato può discriminare direttamente un gruppo, come nel caso della comunità ahmadiyya, o può farlo indirettamente, ad esempio non sanzionando o contrastando comportamenti che incidono sulla sicurezza di una comunità; questo è appunto il caso della conversione forzata delle ragazze indù e cristiane, normalmente prodromica a un successivo matrimonio coatto³².

Occorre preliminarmente osservare che lo statuto personale delle diverse comunità religiose è retto dalle singole leggi confessionali, integrate da disposizioni di legge (alcune delle quali risalenti al periodo coloniale) quali il *Child Marriage Restraint Act* del 1929, il *Dissolution of Muslim Marriages Act* del 1939, e la *Muslim Family Laws Ordinance* del 1961. Rilevanti ai fini della questione in esame sono le disposizioni sull'età minima matrimoniale e sulla registrazione e lo scioglimento dei matrimoni. La determinazione dell'età minima matrimoniale è fissata, per tutte le comunità, in 18 anni per il maschio e 16 per la femmina dal *Child Marriage Restraint Act*, che prevale (teoricamente) sulle diverse disposizioni contenute nelle leggi confessionali³³ le quali a loro volta normalmente richiedono che, se una delle parti è minorenni, la sua volontà sia integrata dal consenso del padre o del tutore³⁴.

³² Non è chiara l'incidenza statistica di questo fenomeno, le fonti parlano di un migliaio di casi all'anno, pochissimi dei quali risolti positivamente per la ragazza e la sua famiglia di origine. Sul tema si veda REUBEN ACKERMAN, *Forced conversion and forced marriages in Sindh, Pakistan*, CIFORB, The University of Birmingham, 2018, in <https://www.birmingham.ac.uk/Documents/college-artslaw/ptr/ciforb/Forced-Conversions-and-Forced-Marriages-in-Sindh.pdf>; ABZAHIR KHAN, *Prevalent forced marriages in Pakistan: Introduction and an analysis in the light of Islamic law*, in *Journal of Islamic and Religious Studies*, 1 (2016), pp. 13-22; MOVEMENT FOR SOLIDARITY AND PEACE (MSP), *Report on forced marriages and forced conversions in the Christian community of Pakistan*, 2014, in https://d3n8a8pro7vhmx.cloudfront.net/msp/pages/162/attachments/original/1396724215/MSP_Report_-_Forced_Marriages_and_Conversions_of_Christian_Women_in_Pakistan.pdf; SARAH ZAMAN, *Forced marriages and inheritance deprivation in Pakistan. A research study exploring substantive and structural gaps in implementation of Prevention of Anti-woman Practises [Criminal law amendment] Act*, 2011, online sul sito https://www.af.org.pk/pub_files/1416847483.pdf; HUMAN RIGHTS COMMISSION OF PAKISTAN, *Forced Conversions in Ghotki? Field investigation report*, 2019, in <http://hrqp-web.org/hrqpweb/wp-content/uploads/2019/08/Ghotki-investigation-report-20190807-EN.pdf>.

³³ Nell'agosto 2019 la *Federal Cabinet Division* ha approvato il disegno di legge sul *Christian Marriage and Divorce Act 2019* che dovrebbe sostituire le leggi del 1869 e del 1872; al momento di chiudere queste note (giugno 2020) non ho potuto verificare se il progetto sia stato convertito in legge.

³⁴ Al limite dei 16 e 18 anni per femmine e maschi fa ancora riferimento la comunità musulmana; il limite spesso non è rispettato, tanto che l'art. 2 (ii) del *Dissolution of Muslim Marriages Act* riconosce la cosiddetta "opzione della pubertà" che consente alla ragazza, a determinate condizioni, di chiedere lo scioglimento del matrimonio concluso prima che lei avesse compiuto i 16 anni. Gli indù, con lo *Hindu Marriages Act* del 2017, hanno fissato a 18 anni il limite per maschi e femmine, mentre il *Christian Marriage Act* del 1872 definiva "minore" la persona al di sotto dei 21 anni di età, ma consentiva ai "cristiani nativi" di sposarsi al di sotto della minore età, con il consenso del tutore, purché la ragazza avesse compiuto i 13 anni e il ragazzo i 16 (art. 60). A livello provinciale operano

Il *Christian Marriage Act* del 1872 si applica teoricamente anche quando solo uno dei nubendi è cristiano (art. 4), disposizione introdotta dagli Inglesi per salvaguardare le donne cristiane dalla pratica della poligamia nel caso di nozze con un uomo di fede musulmana, indù o buddista. La norma, benché non ufficialmente abrogata, non può più ritenersi operante perché la giurisprudenza ha stabilito che lo statuto personale dei musulmani prevale sulle leggi confessionali dei non musulmani; ne consegue che il precedente matrimonio concluso secondo il rito cristiano o indù sarà sottoposto alla *šarī‘a* una volta che una delle parti si sia convertita all’islam (*Naziran alias Khalida Parveen v. State*, PLD 1988 SC 713; *Mst. Aisha alias Nasim v. State*, PLD 2002 Lahore 197).

Quanto alla registrazione, gli organi confessionali competenti rilasciano normalmente dei certificati matrimoniali; tuttavia, con l’eccezione dei cristiani la cui legge del 1872 disciplinava anche la registrazione civile, i matrimoni delle altre comunità erano per lo più ignoti allo Stato, mancando forme di registrazione ufficiale degli stessi, problema in parte ora formalmente risolto dallo *Hindu Marriages Act* del 2017.

Lo scioglimento del matrimonio è per i cristiani regolato dal *Christian Divorce Act* del 1869; ai sensi dell’art. 10 i cristiani possono divorziare solo in caso di adulterio (con o senza abbandono), bigamia, stupro, sodomia, bestialità; la donna, inoltre, può chiedere lo scioglimento del matrimonio se il marito cristiano ha cambiato religione e si è sposato con un’altra donna³⁵. Lo *Hindu Marriages Act* del 2017 permette il divorzio per motivi quali l’abbandono e la crudeltà, a cui si aggiungono per le donne la negligenza o il mancato mantenimento da parte del marito per due anni, e la poligamia; inoltre, l’art. 12 (a) (iii) ammette la fine del matrimonio quando una delle parti «ha cessato di essere indù per conversione a un’altra religione». Nello stesso senso, anche l’art. 32 del *Parsi Marriage and Divorce Act* del 1936 prevede tra le cause di divorzio, l’adulterio, l’abbandono e la conversione ad altra religione.

Tutto ciò premesso, occorre sottolineare che obbligare una ragazza indù o cristiana a convertirsi all’islam per poterla sposare non sarebbe necessario, non operando rispetto alla scelta della sposa quell’impedimento matrimoniale per differenza di religione che invece incide significativamente sulla liber-

inoltre il *Sindh Child Marriage Restraint Amendment Act* del 2013 e il *Punjab Child Marriage Restraint Amendment Act* del 2015.

³⁵ Sulla difficoltà per i cristiani di chiedere il divorzio si veda AYRA INDRIAS PATRAS, AHMED USMAN, *Adultery, the Ground for Dissolution of Christian Marriage in Pakistan: Intersectional Constraint to Christian Women in Pakistan*, in *Pakistan Perspectives*, 24, 2, 2019, pp. 61-76; ZUBAIR ABBASI, *Christian Divorce Law in Pakistan – Past, Present and Future*, in *Cambridge Law Review*, 4, 1, 2019, pp. 169-182.

tà coniugale delle donne musulmane³⁶. La conversione forzata serve però a sottrarre la ragazza all'applicazione della sua legge confessionale e permette quindi di aggirare la regola circa il necessario consenso al matrimonio del *walī* (tutore) della ragazza minorenni: il genitore indu o cristiano della ragazza divenuta musulmana non può agire come suo tutore matrimoniale e non può fare obiezione al matrimonio; alla ragazza viene assegnato un tutore temporaneo che, scelto dallo sposo, tenderà a fare gli interessi di lui e non quelli della sposa (si, pensi, ad esempio, alla questione della determinazione del donativo nuziale, *mahr*). Se la ragazza era già sposata, la sua conversione all'islam è funzionale allo scioglimento del precedente matrimonio, la cui esistenza è anche difficile da provare se è mancata la registrazione. Nonostante esistano disposizioni che vietano i matrimoni forzati e/o minorili³⁷, quando la famiglia della ragazza si rivolge alla polizia viene di norma obiettato che la conversione all'islam è stata spontanea e il matrimonio volontario e che non vi è dunque luogo a procedere per inesistenza di un fatto illecito. Le autorità sono restie ad agire anche quando si tratta di ragazze molto giovani, forti del sostegno della politica³⁸ e del parere del Consiglio dell'ideologia islamica a favore dei matrimoni minorili³⁹.

Che il problema esista e sia serio è dimostrato, però, non solo dal fatto che la Corte suprema ha nel 2014 esplicitamente citato le conversioni forzate tra i casi di violenza contro le minoranze religiose (*infra*, par. 6), ma anche dal tentativo di contenere il fenomeno che si è avuto nel Sindh, dove nel 2015 è stato presentato all'Assemblea provinciale un disegno di legge (*Sindh Criminal Law (Protection of Minorities Bill)*) per prevenire e punire le conversioni

³⁶ La differenza di religione (*ihtilāf al-dīn*) è una causa di nullità del matrimonio, insanabile, che opera in modo differente per uomini e donne. L'uomo musulmano gode di una certa libertà potendo sposarsi, oltre che con la musulmana, con una credente monoteista; si tratta di un'unione che alcune scuole giuridiche sconsigliano, ma che è comunque lecita. Al contrario, il Corano (II, 221; LX, 10) è netto nel vietare alle donne musulmane di sposare gli idolatri e i miscredenti, consentendo loro solo le nozze con un uomo musulmano. La regola è ripresa dagli ordinamenti statali, tra cui appunto quello pakistano.

³⁷ L'art. 364-A c.p. vieta il rapimento e sequestro di persona al di sotto dei 14 anni, punito nei casi più gravi con la pena di morte; l'art. 365-B c.p. punisce con l'ergastolo il rapimento e sequestro a scopo di matrimonio; l'art. 498-B c.p. vieta i matrimoni coatti, norma modificata nel 2017 aggravando la pena (reclusione da 5 a 10 anni) se si tratta di una bambina o di una donna non musulmana.

³⁸ Nonostante il noto versetto coranico II, 256 affermi che "non vi è costrizione nella fede", il Governatore del Sindh ritiene valide le conversioni dei bambini portando l'esempio della conversione all'islam di 'Ali, cugino del Profeta, quando aveva 9 anni; cfr. <https://www.spectator.co.uk/article/pakistan-s-forced-conversions-brings-shame-on-imran-khan>.

³⁹ Il Consiglio argomenta a partire dalle nozze del Profeta Muhammad con la giovanissima 'Aisha per sostenere che sono contrarie all'islam le disposizioni volte a fissare un'età minima matrimoniale; IMRAN A. NYAZEE, *The Council of Islamic Ideology (CII) and Child Marriage*, 5 novembre 2014, disponibile sul sito SSRN: https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2519471.

religiose forzate (per le quali non esiste in Pakistan alcuna norma incriminatrice) e i matrimoni forzati. Il disegno di legge definiva all'art. 4 le conversioni forzate come il fatto di «costringere una persona ad adottare un'altra religione sotto costrizione, forza, coercizione o minaccia, diretta a lei o a un membro della sua famiglia, o una persona cara, o la comunità o la proprietà»; esso considerava come non avvenuta la conversione delle persone minori di 18 anni, a meno che i genitori o il tutore non avessero deciso di cambiare la religione della famiglia; l'art. 6 puniva chi avesse costretto altri a convertirsi con la reclusione da 5 anni all'ergastolo, mentre gli eventuali complici avrebbero scontato un minimo di 3 anni di carcere. La legge inoltre imponeva al Governo del Sindh di organizzare programmi di sensibilizzazione sui temi legati ai matrimoni minorili per la polizia e gli organi giurisdizionali. Non è un caso che il disegno di legge sia stato presentato nel Sindh, ove la rappresentanza delle comunità religiose minoritarie all'Assemblea è più alta che in altre regioni; tuttavia, esso ha incontrato la forte opposizione dei partiti religiosi musulmani che hanno contestato come contrario all'islam il limite d'età per la validità della conversione; dopo essere stato rinviato alla commissione legislativa per una revisione del suo contenuto il disegno di legge è scomparso dalla scena politica. Altrove non è andata meglio; il Khyber ha in discussione il *Khyber Pakhtunkhwa Child Marriage Restraint Bill* (CMRB) del 2019, mentre sempre nel 2019 sono stati presentati all'Assemblea nazionale due progetti di legge, il *Child Marriage Restraint Act (Amendment) Bill*⁴⁰ e il *Criminal Law (Protection of Minorities) Act*, dei quali al momento di chiudere queste note non è però chiara la sorte.

L'uso abusivo delle leggi sulla blasfemia

«La maggior parte dei casi di blasfemia si fonda su false accuse nascenti da conflitti di proprietà o da altre questioni personali o famigliari piuttosto che su veri e propri casi di blasfemia e inevitabilmente conducono a violenza della folla contro l'intera comunità»: così scrivono i giudici della Corte Suprema nella sentenza che ha confermato la condanna a morte di Mumtaz Qadri

⁴⁰ Una legge analoga (*Child Marriage Restraint (Amendment) Bill*, 2018) era stata approvata dal senato nell'aprile 2019, ma si è arenata in Assemblea nazionale per l'opposizione dei partiti religiosi. Cfr. *Senate passes "The Child Marriage Restraint (Amendment) Bill, 2018"*, in <https://fp.brecorder.com/2019/04/20190430468510/>; *Pakistan Hindu Lawmaker Moves 2 Bills in Parliament on Child Marriage, Forced Conversion*, in <https://www.news18.com/news/world/pakistan-hindu-lawmaker-moves-2-bills-in-parliament-on-child-marriage-forced-conversion-2080039.html>; *Child marriage restraint bill sails through Senate*, in <https://www.dawn.com/news/1479317>.

per l'omicidio del governatore del Punjab Salman Taseer⁴¹ avvenuto nel 2011 (*State v. Mumtaz Qadri* PLD 2016 SC 17, al par. 17). Sono parole gravissime con le quali i giudici, e non è la prima volta, constatano l'uso distorto che viene sovente fatto in Pakistan della disciplina della blasfemia⁴². I giudici, però, non revocano in dubbio la necessità e puntualità di quelle disposizioni; la Costituzione, infatti, tutela la libertà di parola dei cittadini, ma stabilendo che essa possa essere limitata «nell'interesse della gloria dell'Islam» (art. 19 Cost.). La tutela del sentimento religioso e della dignità dell'Islam è infatti uno dei cardini della *šarī'a* e si trova riflesso nelle norme penali che puniscono l'apostasia (*irtidād*) e la bestemmia (*sabb*).

Il codice penale attualmente in vigore in Pakistan è ancora quello emanato dagli Inglesi nel 1860 per l'allora India britannica; fino alla fine degli anni Settanta le sue disposizioni non riflettevano in alcun modo la tradizione giuridica islamica. È con la presidenza del generale Zia ul-Haq che le cose cambiano: al fine di adeguare l'ordinamento giuridico ai precetti dell'Islam, nel 1979 entrano in vigore le *hudud ordonances*, che riportano nell'ordinamento pakistano la disciplina sciaraitica dei cosiddetti reati coranici (adulterio, calunnia di adulterio, furto, brigantaggio, consumo di bevande alcoliche), mentre nel 1990 è interamente abrogata la disciplina "inglese" dei reati di sangue (omicidio e lesioni personali), sostituita con le regole islamiche che prevedono la possibilità di chiedere il taglione o il prezzo del sangue. In quello stesso lasso di tempo il legislatore è intervenuto in materia di tutela della religione inasprendo progressivamente le pene a carico di chi offenda, secondo i modi che ora vedremo, il Profeta dell'Islam o la religione islamica. Fino al 1980, infatti, si rinvenivano nel codice penale solo pochi articoli a tutela della religione: il 295 c.p. sul danneggiamento o la profanazione di un luogo di culto, con l'intento di insultare la religione; il 298 c.p. sulla pronuncia di parole offensive dei sentimenti religiosi altrui; e il già citato art. 295-A c.p., che punisce gli atti deliberati e malevoli volti a oltraggiare i sentimenti religiosi di una persona, insultando la sua religione o il suo credo religioso. Queste disposizioni hanno in comune il fatto di tutelare tutte le religioni praticate in India e di richiedere,

⁴¹ Salman Taseer, Governatore del Punjab, è stato ucciso dalla sua guardia del corpo, Mumtaz Qadri, che ha giustificato la propria azione sostenendo che si trattava della «giusta punizione per un blasfemo», dove la blasfemia di Taseer sarebbe stata da ravvisarsi nell'aver chiesto il perdono presidenziale per Asia Bibi e nell'aver qualificato come "black law" la disciplina della blasfemia.

⁴² La *High Court* di Lahore nel caso *Muhammad Mahboob alias Booba v. The State* (PLD 2002 Lahore 587) ha ricostruito la storia delle disposizioni sulla blasfemia e ne ha analizzato l'impatto sull'ordinamento giuridico, prendendo atto del dilagante abuso della legge da parte di «persone senza scrupoli che cercano di regolare i loro conti personali» e «sottolineando i rischi di un'indagine su tali casi condotta da agenti investigativi non addestrati e mal consigliati».

ai fini della punibilità, il dolo; probabilmente è per questo motivo che tra il 1927 e il 1984 nelle aule di tribunale sono stati discussi solo pochissimi casi di violazione di queste disposizioni⁴³.

Nel 1980 è stato aggiunto al codice penale il nuovo art. 298-A che punisce con la reclusione fino a 3 anni «chiunque con parole orali o scritte o con rappresentazioni visibili o con attribuzioni, insinuazioni o allusioni, direttamente o indirettamente, profana (*defile*) il sacro nome delle mogli (*ummul mumineen*) o dei membri della famiglia (*ahle-bait*) del Santo Profeta (la pace sia su di lui) o di uno dei califfi benguidati (*khulafa-e-rashideen*) o dei compagni (*sahaaba*) del Santo Profeta (la pace sia su di lui)». Nel 1982 è entrato in vigore il nuovo art. 295-B che punisce con la reclusione a vita «chiunque intenzionalmente sporca, danneggia o profana una copia del Sacro Corano o un suo estratto o ne fa uso in modo dispregiativo o per scopo illecito»; qui la norma richiede l'elemento psicologico ed è quindi necessario provare l'intenzione dolosa dell'autore del fatto per poterlo condannare. Infine, nel 1986 è stato aggiunto al codice penale il nuovo art. 295-C, che sanziona con la pena capitale «chiunque, con parole orali o scritte, o con raffigurazioni visibili, o con attribuzioni, allusioni o insinuazioni, direttamente o indirettamente, profana (*defile*) il sacro nome del Santo Profeta (la pace sia su di lui)». La formulazione di questo articolo è problematica, al pari di quella dell'art. 298-A, perché in entrambi i casi non sono affatto chiari i contorni della condotta vietata il che solleva il problema della coscienza dell'offesa da parte del soggetto agente; non stupisce quindi che l'art. 295-C abbia avuto molta "fortuna" e sia la norma più frequentemente invocata nei processi per blasfemia.

I giudici più volte hanno sottolineato l'uso abusivo delle norme collettivamente note come *blasphemy laws* e la statistica dimostra che si tratta anche di strumenti utili a perseguire le minoranze religiose perché circa il 40% dei casi di blasfemia riguarda persone non musulmane che rappresentano però solo il 4% della popolazione pakistana⁴⁴. Dell'uso distorto e discriminatorio

⁴³ COMMISSION OF THE CHURCHES ON INTERNATIONAL AFFAIRS WORLD COUNCIL OF CHURCHES, *Misuse of the Blasphemy Law and Religious Minorities in Pakistan. Report of the International Hearing*, WCC Publications, Geneva, 2013, p. 15.

⁴⁴ *Misuse of the Blasphemy Law and Religious Minorities in Pakistan* cit., pp. 81-82. Il problema dell'uso abusivo delle regole sulle blasfemia è ben noto da anni, se la *High Court* di Lahore può scrivere, nel 2002 (*Muhammad Mahboob alias Booba v. The State*, PLD 2002 Lahore 587): «Ever since the law became more stringent, there has been an increase in the number of registrations of the blasphemy cases. A report from a leading newspaper of Pakistan says that between 1948 and 1979, 11 cases of blasphemy were registered. Three cases were reported between the period 1979 to 1986. Forty-four cases were registered between 1987 to 1999. In 2000, fifty-two cases were registered and strangely 43 cases had been registered against the Muslims while 9 cases were registered against the non-Muslims. The report further states that this shows that the law was being abused more blatantly

delle norme è un esempio celebre la durissima vicenda giudiziaria che ha visto come protagonista la cristiana Asia Bibi⁴⁵; vale la pena di ricordare le parole con cui i giudici della Corte Suprema hanno posto fine alla sua ordalia. Innanzitutto, i giudici ripercorrono la storia dell'art. 295-C e affermano inequivocabilmente la necessità di questa norma perché «nessuno è autorizzato a disobbedire, disprezzare e ribellarsi al Santo Profeta» (par. 8); tuttavia, «qualche volta, per perseguire perfidi scopi, la legge è abusata da persone che utilizzano false accuse di blasfemia» (par. 12) come nel caso del cristiano Ayub Masih del 1996 e dell'evacuazione forzata di quaranta famiglie cristiane dal villaggio ove si erano svolti i fatti. I giudici quindi ribadiscono che spetta solo e unicamente allo Stato perseguire eventuali casi di blasfemia: «Non è compito degli individui o della folla decidere se è stato o meno commesso un atto rientrante nella previsione dell'art. 295C [...] la blasfemia è ripugnante e immorale oltre a essere una manifestazione di intolleranza, ma allo stesso tempo una falsa accusa relativa alla commissione di questo reato è altrettanto detestabile e colpevole» (par. 15) e lo Stato deve impegnarsi affinché persone innocenti non siano processate con il falso pretesto di aver commesso blasfemia. Il giudice Asif Saeed Khan Khosa nella sua *concurring opinion* (parr. 24 e 25) riflette su quali dovrebbero essere i rapporti tra musulmani e non musulmani (nello specifico: cristiani): secondo il giudice, infatti, i testimoni musulmani in questo caso hanno violato il patto che il Santo Profeta Muhammad concluse sul Monte Sinai con coloro che professano la religione islamica, concedendo

by Muslims against the Muslims to settle their scores. This was because the police would readily register such a case without checking the veracity of the facts and without taking proper guidance from any well-known and unbiased religious scholar, would proceed to arrest an accused». A parte stupirsi (*strangely*) che nel 2000 la maggior parte dei casi di blasfemia veda come protagonisti i musulmani, i giudici fanno proprie, citandole in sentenza, le parole di un'inchiesta giornalistica secondo la quale: «The trouble is that over the years bigotry and intolerance have made such deep inroads into our society that all three parties in the blasphemy cycle – complainant, police officer, Judge – think that they are doing the right thing and also earning divine favour into the bargain, when they are pressing charges under this law. This is zeal sanctioned by law and clothed in self-righteousness [...] Registration of such like cases cannot be allowed in a very free and careless manner and a class of citizens, who have not much knowledge of religion, must not be allowed to use the law in question to settle their score».

⁴⁵ Nel 2009 Asia Bibi, una contadina cristiana, venne coinvolta in una lite con alcune compagne musulmane relativa alla (im)possibilità per un cristiano di toccare l'acqua destinata ai musulmani. Il litigio degenerò in insulti reciproci e Asia Bibi fu falsamente denunciata per aver pronunciato frasi dispregiative contro il Profeta Muhammad. Il suo calvario giudiziario, fatto di false testimonianze, violazione delle norme procedurali, abuso di diritto, ha catturato l'attenzione dell'opinione pubblica mondiale e si è concluso nell'ottobre 2018 quando la Corte suprema l'ha prosciolta da ogni accusa. Per un commento della sentenza della Corte suprema mi permetto di rinviare al mio *More sinned against than sinning: la Corte Suprema pakistana e il caso Asia Bibi*, in *Stato, Chiese e Pluralismo Confessionale*, Rivista telematica (www.statoechiese.it), n. 23, 2019, pp. 74-85.

loro una carta nota come “Promessa di Santa Caterina”⁴⁶. Il giudice chiarisce che «la promessa era eterna e universale e non limitata a Santa Caterina. I diritti conferiti dalla carta sono inalienabili e il Santo Profeta Muhammad ha dichiarato che i cristiani, tutti quanti, sono suoi alleati e ha equiparato i maltrattamenti ai cristiani alle violazioni del patto con Dio. È notevole che la carta non imponeva condizioni ai cristiani per beneficiare dei suoi privilegi essendo sufficiente il loro essere cristiani. Non era loro richiesto di alterare la loro fede e non dovevano effettuare pagamenti o soggiacere a obblighi».

I giudici, come detto, non contestano l’esistenza delle norme sulla blasfemia e – a mio avviso – perdono una buona occasione per suggerirne se non l’abrogazione, impossibile nell’attuale contesto politico e giuridico pakistano, almeno la revisione; non va però sottovalutata la critica agli abusi in tema di blasfemia, che impegna lo Stato a fare di più e di meglio per contenerli, e il riferimento alla tradizione di convivenza tra le religioni, che suona come un invito ai musulmani pakistani a riscoprire alcuni valori perduti. La sentenza di proscioglimento è stata però accolta da furibonde proteste e da minacce di morte ad Asia Bibi, al suo avvocato e agli stessi giudici della Corte suprema, a dimostrazione di quanto siano tesi i rapporti tra la comunità musulmana e le minoranze e di quanto la *blasphemy law* sia percepita da ampie parti della popolazione come un irrinunciabile baluardo a difesa dell’islam.

Quale futuro per le minoranze religiose?

Nella patria dei puri, secondo uno storico discorso di Muhammad Ali Jinnah all’Assemblea costituente del Pakistan dell’11 agosto 1947, avrebbe dovuto esserci posto per i non musulmani: «Partiamo da questo principio fondamentale: che siamo tutti cittadini, e cittadini uguali di uno Stato. Ora, credo che dovremmo avere questo di fronte come nostro ideale e scoprirete che nel

⁴⁶ Dal nome del celebre Monastero sul Monte Sinai. Il testo in versione inglese citato dal giudice Khan Khosa è il seguente: «This is a message from Muhammad ibn Abdullah, as a covenant to those who adopt Christianity, near and far, we are with them. Verily I, the servants, the helpers, and my followers defend them, because Christians are my citizens; and by God! I hold out against anything that displeases them. No compulsion is to be on them. Neither are their judges to be removed from their jobs nor their monks from their monasteries. No one is to destroy a house of their religion, to damage it, or to carry anything from it to the Muslims’ houses. Should anyone take any of these, he would spoil God’s covenant and disobey His Prophet. Verily, they are my allies and have my secure charter against all that they hate. No one is to force them to travel or to oblige them to fight. The Muslims are to fight for them. If a female Christian is married to a Muslim, it is not to take place without her approval. She is not to be prevented from visiting her church to pray. Their churches are to be respected. They are neither to be prevented from repairing them nor the sacredness of their covenants. No one of the nation (Muslims) is to disobey the covenant till the Last Day (end of the world)».

corso del tempo gli indù smetteranno di essere indù e i musulmani smetteranno di essere musulmani, non nel senso religioso perché quella è la fede personale di ciascun individuo, ma nel senso politico di cittadini dello Stato»⁴⁷.

Le cose sono andate diversamente, e forse si trattava di un destino implicito nel nome scelto per il Paese, perché se i puri di cui il Pakistan è la patria sono i musulmani, gli altri chi sono? Che posto possono avere se, nel non essere musulmani, sono per ciò stesso anche “impuri”? Da dove partire per ridefinire, concretamente e non solo a livello di proclami di facciata, i diritti dei non musulmani?

Giurisprudenza, governo e potere legislativo si muovono lungo direttrici non di rado contrapposte. La giurisprudenza pakistana ha nel tempo dimostrato approcci differenti verso i diritti delle minoranze religiose: ha sempre applicato con puntiglio e rigore le disposizioni discriminatrici contro gli ahmadi; ha più volte stigmatizzato non l'esistenza delle norme sulla blasfemia ma l'uso abusivo che di queste viene fatto; non ha saputo dimostrarsi all'altezza nelle vicende relative alle conversioni forzate delle ragazze non musulmane e ai matrimoni coatti.

Allo stesso tempo, non sono mancate occasioni nelle quali la magistratura, e in particolare i giudici della Corte suprema, ha voluto indirizzare agli organi di governo delle indicazioni funzionali alla corretta attuazione delle disposizioni costituzionali; uno di questi casi riguarda l'esame che nel 2014 la Corte suprema ha fatto, *suo motu*⁴⁸, delle violenze commesse a danno di cristiani, indù e ismailiti⁴⁹, giungendo alla conclusione che si tratta di violazioni dei diritti fondamentali dei cittadini, nonché dei *Principles of Policy* sanciti dalla Costituzione. Secondo la Corte, l'articolo 20 della Costituzione è da ritenersi norma di primaria importanza che garantisce il diritto alla libertà religiosa senza condizionarlo all'appartenenza religiosa, islamica o meno, del beneficiario; si tratta di un diritto fondamentale, non soggetto o subordinato ad alcuna altra disposizione o clausola religiosa della Costituzione, ma solo alla legge, all'ordine pubblico e al buon costume. Il diritto di libertà religiosa

⁴⁷ *Misuse of the Blasphemy Law and Religious Minorities in Pakistan* cit., p. 49; IFTIKHAR H. MALIK, *Religious Minorities in Pakistan*, *Minority Rights Group International*, 2002, p. 6 online in <https://www.refworld.org/docid/469cbfc30.html>.

⁴⁸ S.M.C. No. 1 of 2014 and C.M.A. No. 217-K/2014, in S.M.C. No. 1/2014 et al. La Corte suprema può di sua iniziativa conoscere di una questione che comporta la violazione di un diritto fondamentale e che sia di rilevanza pubblica; il ricorso può essere presentato da chiunque e non solo dalla parte direttamente lesa dalla condotta.

⁴⁹ La Corte suprema cita nella sua decisione l'attacco a una chiesa di Peshawar in cui sono morte 81 persone; i casi di conversione forzata di ragazze indù e cristiane all'islam; le minacce rivolte ai kalash e agli ismailiti affinché si convertano all'islam sunnita; la profanazione dello storico tempio indù di Amrapur Asthaan; i problemi relativi alla mancata registrazione dei matrimoni indù e cristiani.

riconosciuto a ogni cittadino incorpora tre diritti distinti, cioè il diritto di professare, il diritto di praticare e il diritto di propagandare la fede; quest'ultimo diritto, secondo la Corte, non è stato limitato ai musulmani, ma è ugualmente riconosciuto ai non musulmani. Tale diritto non deve essere inteso come un invito a incoraggiare le conversioni, invito che se diretto ai musulmani sarebbe contrario alla *šarī'a*, ma, al contrario, come un diritto a non subire conversioni forzate o l'imposizione di altrui credenze perché, scrivono i giudici, se tutti i cittadini hanno il diritto di propagare la fede, allora nessun cittadino ha il diritto di imporre la propria ad altri con violenza (par. 15).

La Corte, dopo aver ricordato le dure condizioni di vita delle minoranze religiose, scrive: «È richiesto un forte coraggio morale a un individuo o a una nazione per scusarsi di aver fatto un torto a una comunità. È tempo per noi, come nazione e come individui, di fare una pausa di riflessione, un esame di coscienza, e forse una resa dei conti per chiederci se abbiamo vissuto secondo le promesse fatte nella Costituzione e secondo la visione di Quaid-e-Azam [grande leader] Mohammad Ali Jinnah, il fondatore di questo Paese che nel suo primo discorso all'Assemblea costituente dell'11 agosto 1948 disse: «Siete liberi; siete liberi di andare nei vostri templi. Siete liberi di andare nelle vostre moschee o in qualsiasi altro luogo di culto in questo Stato del Pakistan. Potete appartenere a qualsiasi religione o casta o credo – questo non ha nulla a che fare con gli affari dello Stato» (par. 32).

La Corte elenca poi otto azioni specifiche che il Governo avrebbe dovuto attuare per migliorare lo *status* giuridico delle minoranze⁵⁰; tra queste vi era l'invito a istituire un Consiglio nazionale per i diritti delle minoranze. La nuova Commissione nazionale per le minoranze religiose è stata finalmente istituita il 5 maggio 2020 presso il Ministero degli affari religiosi del Pakistan, è composta di membri nominati dal Governo e include tre cristiani, tre indù, due sikh, due kalash e un parsi. I critici sostengono che si tratti di un organo vuoto, privo di reali poteri e le minoranze la vorrebbero istituita con un atto

⁵⁰ Secondo la Corte suprema, il Governo federale dovrebbe: costituire una *task force* per lo sviluppo di una strategia di tolleranza religiosa; a livello scolastico e universitario, sviluppare programmi di studio appropriati per promuovere una cultura della tolleranza religiosa e sociale; adottare misure appropriate per assicurare che i discorsi di odio nei social media siano scoraggiati e che i responsabili siano portati davanti alla giustizia; istituire un Consiglio nazionale per i diritti delle minoranze, incaricato di monitorare la realizzazione pratica dei diritti e delle garanzie riconosciuti alle minoranze dalla Costituzione e dalla legge; istituire una forza speciale di polizia per la tutela dei luoghi di culto delle minoranze; a livello federale e provinciale, garantire l'applicazione delle direttive sulle quote riservate alle minoranze; inoltre, nei casi di violazione dei diritti garantiti dalla legge o di profanazione dei luoghi di culto delle minoranze, le forze dell'ordine devono intervenire tempestivamente e deve essere aperto un fascicolo separato da sottoporre al giudizio di un collegio di tre membri competente anche a ricevere reclami relativi a violazioni dei diritti fondamentali delle minoranze (par. 37).

legislativo del Parlamento al pari di altre commissioni esistenti nel Paese, al fine di garantirle la necessaria autorità e indipendenza⁵¹; al momento è chiaramente troppo presto per valutare l'efficacia della sua azione, ma certo il vincolo politico che la lega al Governo può incidere significativamente sulla sua autonomia. Delle altre azioni indicate, e in particolare dei programmi volti a favorire la tolleranza religiosa, o a contrastare l'odio settario e religioso, non sembra esservi al momento traccia visibile.

Il Governo, dal canto suo, sembra decisamente poco sensibile alle istanze delle minoranze, condizionato nella sua azione politica da partiti di ispirazione religiosa che fanno della (presunta) fedeltà all'islam il pilastro della loro attività politica. Lo si vede anche nelle proposte di legge presentate in Parlamento: si è già discusso della sorte dei disegni di legge relativi ai matrimoni minorili e coatti, bloccati dall'opposizione di quanti ritengono le nuove norme incompatibili con l'islam; analogo destino ha avuto il disegno di legge volto a modificare gli artt. 41 e 91 Cost. nel senso di consentire che anche un non musulmano possa divenire primo ministro e presidente della Repubblica, respinto dall'Assemblea nell'ottobre del 2019.

Il futuro delle minoranze religiose appare decisamente poco roseo.

⁵¹ In http://www.fides.org/en/news/67881-ASIA_PAKISTAN_The_new_Commission_for_religious_minorities_will_only_be_effective_if_created_through_an_act_of_Parliament_otherwise_it_risks_being_useless.