

Islam e mondializzazione*

Yadh Ben Achour



Fin dall'inizio è esistito un ideale islamico di mondialità. L'Islam si è in effetti immaginato come portatore di un messaggio rivolto a tutta l'umanità. Ha lavorato per una mondializzazione che fosse la propria. Emergendo, ha trasformato l'orizzonte limitato dal piano inter-tribale dell'Arabia pre-islamica, espresso nella poesia dei *mu'allaqât*¹, in una filosofia politica aperta al mondo, superando il piano spaziale delle nazioni, delle monarchie e degli imperi, delle culture, delle razze e delle lingue. Per sua stessa natura, questa filosofia produce spontaneamente uno slancio espansionista, un dovere di glorificare e di convertire. Deve, infatti, portare il messaggio fin dove sia possibile. Deve "aprire" il mondo alla rivelazione, nello stesso modo dell'apertura (*fath*) della Mecca, centro pagano e terra natale del Profeta, che egli ha potuto "aprire" all'Islam senza violenza, dopo la pace di *Hudaybiya*². Il Profeta sarebbe rientrato alla Mecca recitando la Sura del *Fath*³. Questa *Fath* dell'origine finirà in seguito per designare le conquiste territoriali dell'Islam, come nella storia di Balâdhuri «*Futûh al buldane*»⁴.

L'idea imperiale corrisponde dunque perfettamente a questa visione politica. La forza conquistatrice e rapida dei primi anni dell'Islam, a scapito dell'impero bizantino e dell'impero sassanide, è stata animata dall'ambizione di fondare un impero universale, conso-

* Traduzione di Zeno Gobetti.

¹ Raccolta di poesie arabe composte nel VI secolo d.C., quindi in era pre-islamica (nota del traduttore).

² Trattato di pace tra i musulmani, guidati da Maometto, e il clan meccano dei Quraysh, nel 628 d.C. (nota del traduttore)

³ T. BEN ACHOUR, *Exégèse du Coran*, vol. 26, Tunis 1984, p. 144.

⁴ AL BALÂDHURI, *Futûh al buldân*, Le Caire 1901.

lidato dalla forza del legame religioso, che trascenda le etnie, i popoli, le razze, le culture e le lingue. Questo impero universale si manifesterà storicamente con l'esistenza del califfato, il cui simbolo resterà sempre presente nella coscienza politica dei musulmani, anche dopo la caduta dell'ultimo califfato musulmano, quello ottomano, nel 1924. Tuttavia, bisogna notare che la fine ufficiale dell'impero universale ha causato un certo numero di conseguenze sull'avvenire dell'islam, in particolare la salita al potere del nazionalismo, accompagnato, in fin dei conti, dalla creazione di nuovi Stati nazionali e dall'elaborazione di costituzioni scritte sul modello occidentale. La conseguenza psico-politica di questa situazione, importante per il nostro tema, si rivela nel senso di disorientamento provocato da una parte da questa utopia attiva, quella del califfato e dell'impero islamico universale, e dall'altra parte dalla realtà effettiva, quella dello Stato, dispensatore di servizi, garante dell'ordine e organizzatore degli scambi. Questo disorientamento si manifesta sotto diverse forme, quelle classiche della nostalgia o del rimpianto, oppure quelle del discorso, dei programmi e delle rivendicazioni di alcuni partiti neofondamentalisti, come vedremo in seguito. L'altro disorientamento si colloca evidentemente tra la mondializzazione dei nostri giorni e l'ideale islamico della mondialità.

Sempre, quando parliamo dell'islam, si impone una prudente osservazione preliminare. Pur esistendo principi comuni tra tutti gli islamici, si deve tuttavia distinguere una concezione essenzialista che rifiuta tutte le analisi storiche e sociologiche. Le fratture fondamentali, anche a livello dei principi e dei dogmi, le divergenze di interpretazioni filosofiche, teologiche e giuridiche, le differenze e i notevoli cambiamenti a livello di sensibilità e di costumi, tutto questo ostacola uno spirito anche minimamente perspicace dal cadere nelle pieghe dell'essenzialismo. La mondializzazione rende questo punto di vista ancora più inaccettabile. Di conseguenza è con ragione che Oliver Roy afferma:

«Di fatto, il passaggio verso ovest dell'islam, parte fondamentale del fenomeno della mondializzazione, rende antiquate tutte le visioni culturaliste ed essenzialiste, anche se ne aggrava l'uso incantatore. Non c'è una geostrategia dell'islam, perché non c'è più né una terra dell'islam, né una comunità musulmana, ma una religione che impara a disincarnarsi e delle popolazioni musulmane che trattano le loro nuove identità, anche nei conflitti.»⁵

L'islam che noi stiamo per analizzare in questo studio è l'islam odierno, nel suo contesto attuale, che ci sembra dominato da alcuni problemi chiave.

Il primo problema riguarda le conseguenze, talvolta tragiche, del-

⁵ O. ROY, *L'Islam mondialisé*, Paris 2002, p. 209.

la decolonizzazione. Questa ha provocato o accentuato fenomeni migratori complessi che hanno generato contemporaneamente una forte presenza islamica in occidente e determinato la moltiplicazione delle “terre dell’islam” nel mondo.

Il secondo problema è che il mondo musulmano vive in un clima di tensione internazionale quasi inedito, nel quale i musulmani, con i loro Stati, le loro organizzazioni internazionali, le loro organizzazioni non-governative, i loro partiti politici, le loro opinioni pubbliche e la loro stampa, si sentono vittima di un’aggressione portata dall’occidente contro l’unità dell’islam, la sua civiltà, la sua espansione, così come al suo sviluppo materiale, economico e militare. Il disfacimento dell’impero ottomano, i mandati britannici e francesi in medio oriente, l’ingresso della Turchia nell’Unione europea, la questione del nucleare iraniano, la vicenda delle vignette, il discorso di Benedetto XVI a Ratisbona, ma soprattutto la costituzione dello Stato di Israele e il problema palestinese sono intesi, a torto o a ragione, come tanti atti di ostilità, d’avversione o di aggressione, nella prospettiva di un vasto complotto dell’occidente contro la civiltà islamica. In questo contesto, la mondializzazione è intesa come un avanzamento del campo avverso.

La mondializzazione corrisponde contemporaneamente a un fenomeno di transnazionalità e di internazionalizzazione, attraverso il diritto internazionale, di deregolamentazione, di multinazionalità, attraverso il nomadismo oltre gli Stati e i sistemi giuridici, di standardizzazione di tecnologie, di costumi e di comportamenti economici e finanziari a livello mondiale. Essa si incarna in innumerevoli tipologie e figure, come sono quelle del convertito⁶ e del neofita, quella dell’intellettuale, dell’artista, dello studente o del lavoratore emigrato, quella del funzionario internazionale, quella dello scienziato, del tecnico o dello studioso migrante, quella del militante transfrontaliero e multinazionale, del rifugiato politico, del terrorista di rete, quella del clandestino, del trafficante, del criminale internazionale.

Lo strumento privilegiato di questa mondializzazione è il dominio delle tecniche di comunicazione: le nuove orecchie dell’uomo sono i portatili, la sua nuova geografia e il suo nuovo spazio la rete, il suo nuovo campo visuale lo schermo satellitare. La mondializzazione spezza o riduce l’ostacolo dello spazio e quindi del tempo.

⁶ Il convertito nasconde di passare dall’islam al cristianesimo o a un’altra confessione religiosa. E il convertito dichiara di rientrare nel grembo dell’islam. Questo può andare da personalità e intellettuali, «grandi figure» del mondo occidentale, come Henri Guénon, Vincent Monteil, Roger Garaudy, Maurice Béjart, il Principe Pallavicini, come ai convertiti radicali di Hizbu Tahrir, come Jamal eddine Zarabozo, lo sceicco Quick, Bilal Philips, o ai talebani come John Walker Lindh, Richard Reid, Zaccaria Moussaoui e altri jihadisti.

Il rapporto dell'islam con la mondializzazione è ambiguo⁷. Da una parte, quest'ultimo porta, sul piano tecnologico della comunicazione, una forza senza precedenti, moltiplicando le sue potenzialità di informazione, di persuasione e di propaganda. L'islam si impadronisce della televisione satellitare, del cellulare e di internet. Se il ruolo di internet resta relativamente debole nelle terre d'islam, la sua presenza e la sua forza attraverso il mondo si moltiplica. Diffondendo la voce di questo islam mondializzato, largamente conservatore e fondamentalista, ne ha però unito le differenti tendenze, wahabite, tabligh, shiite, jihadiste o pietiste. È visibile su siti così diversi come islamonline, cybermuslim, almuhajirun.com, ummah.org.uk, islamcity.net, fetwa-online.com, almadinah.org⁸. Come vedremo in seguito, la mondializzazione permette all'islam un ritorno al suo universalismo perduto, la fabbricazione di un'identità nuova e, allo stesso tempo, sviluppa la sua forza di propaganda virtuale e il suo proselitismo così come il suo adattamento all'economia di mercato. È così che anche un sito aperto dalla ditta *Abrar* offre un'interpretazione, allo stesso tempo una giustificazione islamica, del mondo del mercato e degli investimenti a partire dagli scritti del Profeta⁹.

Tuttavia, d'altra parte, questa stessa mondializzazione provoca, di ritorno, nel mondo islamico l'aggravarsi della psicologia vittimista e vendicatrice. Questa non è senza legami con il radicalismo e la violenza, talvolta suicida e delirante, giustamente sentita da Abdelwahab Medded come una «malattia dell'islam»¹⁰ e non è senza ragione che Ali Laïdi ha potuto scrivere: «la mondializzazione ha partorito il terrorismo»¹¹. In poche parole, nella mondializzazione, l'islam vive la diversità. C'è dentro, senza volerci stare.

Le fratture islamiche della mondializzazione

L'effetto più immediato della mondializzazione è quello di provocare allo stesso tempo un'espansione colossale del messaggio e una moltiplicazione delle figure storiche dei musulmani attraverso il mondo.

Si deve rilevare prima di tutto che il musulmano “di per sé” è già

⁷ Su islam e mondializzazione, cfr. l'opera fondamentale O. ROY, *L'Islam mondialisé*, cit..

⁸ Su questo argomento cfr. J. CESARI, *L'Islam à l'épreuve de l'Occident*, Paris 2004, pp. 164 ss.

⁹ O. ROY, *L'Islam mondialisé*, cit., p. 176.

¹⁰ A. MEDDEB, *La maladie de l'Islam*, Paris 2002.

¹¹ O ancora: «Bin Laden non è una reazione dell'islam tradizionale ma una manifestazione aberrante della globalizzazione», cfr. A. LAÏDI, *Retour de flamme. Comment la mondialisation a accouché du terrorisme*, Paris 2006, p. 69.

diverso, per non dire contraddittorio. In terra araba, l'islam pretende una sorta di autenticità originale che gli porta, sul resto del mondo islamico, un ascendente, se non un privilegio. In Africa si mescolano tradizioni dottrinarie islamiche, credenze pagane e islam di confraternite. In Asia del Sud-est, in Malesia, in Indonesia, in Cina, l'islam si è adattato ai costumi locali, alle tradizioni nazionali e alle credenze mitiche. Nella parte dell'Europa anticamente islamizzata, come in Bosnia, in Grecia, in Albania, in Bulgaria e nel Montenegro, l'essere parte della minoranza musulmana non sfugge all'influenza di sentirsi europeo.

Ma, in seguito alla decolonizzazione e ai flussi migratori specificamente legati alla mondializzazione, sono apparse nuove terre dell'islam nell'Europa dei grandi Stati nazionali originati da una sintesi eccezionale della civiltà greca, romana e cristiana, come negli Stati Uniti, nel Canada e in Australia. È in questi nuovi spazi che possiamo osservare i fenomeni più interessanti di emersione di nuove figure di musulmani che perdono o riconquistano dei significati, dei valori o delle identità: quelle del frustrato, dello sradicato¹², dell'integrato, del convertito, dell'introverso senza contatti esterni¹³, del ribelle, con le parole o con la violenza.

Queste nuove figure di musulmani saranno costrette a collocarsi comunque o in relazione ai paesi d'accoglienza e ai loro simboli culturali e di civiltà, o in relazione alla loro origine. Nel primo caso, il punto di vista e le posizioni possono variare dall'integrazione incondizionata alla civiltà occidentale, al desiderio di distruggerla, di indebolirla o combatterla dall'interno. Nel secondo caso, i punti di vista possono andare dall'adesione a un islam totale, esclusivo, combattente, celebrante delle forme più estreme di violenza, a un islam aperto, liberale e moderno.

Queste nuove figure di musulmani in occidente conoscono e vivono delle fratture psicologiche, culturali, sociali e politiche profonde: prima di tutto l'antagonismo classico di ordine culturale tra la modernità, eccessivamente permissiva ai loro occhi, eccessivamente materialista, che ha globalmente perduto il senso del divino e la speranza dell'aldilà; poi l'antagonismo tra i loro modi di espressione virtuali costruiti dalla volontà e dall'immaginazione e il loro modo di vita reale, in seno a una società industriale commerciale, di

¹² Tra i quali, Omar Abderrahman, Mohamed Atta, Merwân Shehi, Ziad Jarrahi, questi «sradicati dalla città mondiale» (J. CESARI, *L'islam à l'épreuve*, cit., pp. 154 ss.) di origini multinazionali, possessori di più passaporti, forniti di lauree scientifiche o di ingegneria, migrati per l'Afghanistan, Pakistan, Arabia Saudita, Stati Uniti, Europa, che si sono uniti ai ranghi di al Qaïda e che sono gli autori di attentati stupefacenti come quelli del World Trade Center del 1993 e dell'11 settembre 2001.

¹³ G. ABDO, *Mecca and Main Street: Muslim Life in America after 9/11*, Oxford 2006.

consumo e di svaghi blasfemi; quindi l'antagonismo tra le imprese e le glorie del passato e le miserie e le sconfitte del presente; infine l'antagonismo tra la vita circostante dei cittadini, fondamentalmente a-religiosa, e la loro vita di credenti, che essi privilegiano evidentemente, trovandosi, per questo motivo, ai margini della cittadinanza. Quest'ultima non è la loro.

Ciò che caratterizza essenzialmente questi musulmani "d'oltremare" è che i loro comportamenti e valori denotano ciò che numerosi autori chiamano una "occidentalizzazione", che è tuttavia accompagnata da un anti-occidentalismo molto netto.

Molti autori, come Mahmoud Hussein¹⁴, Olivier Roy, Arjun Appadural¹⁵, Jocelyne Cesari, hanno posto l'accento su questo aspetto. La mondializzazione trascina un'occidentalizzazione delle pratiche e dei costumi. Molte ragioni ci permettono di affermarlo. La prima, più evidente, è che le tecnologie della comunicazione e della diffusione delle idee è puramente occidentale. La seconda è che la lingua utilizzata dai differenti attori, nella maggioranza dei casi l'inglese, è occidentale. La terza ragione è l'emersione del soggetto moderno, della scelta individuale e della soggettività. Nel contesto di questo islam virtuale, "senza territorio" e "senza storia", l'adesione non dipende più dall'eredità o dall'ancoraggio storico, ma da una scelta soggettiva, individuale, che rompe con le identità e i legami etnici, con lo Stato, con le autorità religiose stabilite e con il gruppo familiare. È percepibile un'individualizzazione della scelta religiosa¹⁶.

Occidentalizzazione non significa evidentemente liberazione. A questo proposito Olivier Roy ci mette in guardia contro

«un malinteso frequente: l'idea che l'occidentalizzazione dell'islam conduca necessariamente a una "liberalizzazione" dell'islam. Infatti, l'occidentalizzazione non solo è compatibile con il nuovo discorso fondamentalista ma può favorirlo adottando una visione occidentale dei valori e delle scelte [...]. L'occidentalizzazione dell'islam non ha niente a che vedere con una rivalutazione dei dogmi. Ciò che cambia è la religiosità, non la religione: è il rapporto personale che il credente intrattiene con la religione, la maniera in cui egli la formula e la mette in scena, e non il contenuto dei dogmi»¹⁷.

Questa opinione è applicabile a questo "islam leggero", metropolitano, "l'islam di mercato", secondo l'espressione di Patrick Haenni¹⁸, diffuso in Egitto, in Indonesia, in Turchia, nelle produzioni televisi-

¹⁴ M. HUSSEIN, *Versant sud de la liberté. L'émergence de l'individu dans le tiers monde*, Paris 1989.

¹⁵ A. APPADURAL, *Modernity at large. Cultural Dimension of Globalisation*, Minneapolis 1996.

¹⁶ J. CESARI, *L'islam à l'épreuve*, cit., pp. 72 ss.

¹⁷ O. ROY, *L'islam mondialisé*, cit., p. 15.

¹⁸ P. HAENNI, *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*, Paris 2005.

ve di svago popolare, ampiamente demagogiche, occidentalizzate nelle loro scene borghesi, fondamentaliste nel loro spirito, che diffondono il messaggio di una cultura manageriale bigotta e di una società mercantile virtuosa, libera dall'interventismo statale e fondata sul successo personale benedetto da Dio, sul carisma, sulla ricchezza e sulla vitalità, e animata da personalità mediatiche, come Amr Khaleb in Egitto, Abdullah Gymnastiar in Indonesia o Fethullah Güllen in Turchia. "Amore, gloria e bellezza", in qualche modo islamizzati. Questo fenomeno è effettivamente osservabile nelle strade e nei giardini pubblici, in particolare nel comportamento in pubblico delle giovani coppie, per i loro abiti, per la loro adesione a un islam rigoroso, ma che si concedono degli svaghi e dei piaceri inconcepibili nella società e nello spirito tradizionali, come la "mano nella mano" o la presa ai fianchi o lo stesso corteggiamento islamico.

Questa occidentalizzazione non deve tuttavia nascondere il messaggio di fondo e le convinzioni, largamente dominati dall'antioccidentalismo. Quest'ultimo è alimentato dalla situazione internazionale, chiaramente intesa come rivelatrice di un vasto complotto dell'occidente contro l'islam, in quanto civiltà, cultura e credenza. La colonizzazione, lo smembramento dell'impero ottomano, la creazione dello Stato di Israele, la questione palestinese, i problemi irakeni, la vicenda delle vignette, il discorso del Papa Benedetto XVI, la questione della Turchia e dell'Unione europea, le invasioni del Libano da parte di Israele, tutti questi fatti e avvenimenti della politica internazionale sono intesi come altrettanti segni e manifestazioni di ostilità profonda dell'occidente nei riguardi dell'islam. A ciò si deve aggiungere evidentemente lo sguardo negativo dell'opinione pubblica occidentale sull'islam e la condizione sfavorevole delle popolazioni musulmane provocata dall'immigrazione. Allo stesso modo, non si deve dimenticare che questo antioccidentalismo fa parte di una lunga tradizione di pensiero che si può trovare anche tra i riformisti, sostenitori però di un allineamento relativo al modo di pensare e alle istituzioni europee. Il megafono di questo antioccidentalismo, in ogni caso, bisogna cercarlo più dalle parti di Stati come l'Iran, l'Arabia Saudita, il Pakistan, che finanziano i partiti politici fondamentalisti, l'edizione di opere, di riviste, di opuscoli, dei centri islamici animati dalla diffidenza, se non dall'odio, nei riguardi dell'occidente, piuttosto che dalle parti dei movimenti pietisti e puritani, e dei movimenti salafiti e dei movimenti e gruppi jihadisti, come i Talebani, al Qaïda, la Jamaat islamiyya, il gruppo di Abu Sayyaf, nelle Filippine, etc. In ogni modo, per la stragrande maggioranza dei musulmani, l'occidente non può essere l'amico dei musulmani. Al minimo, gli è estraneo. Al massimo, è il nemico ereditato che bisogna combattere.

In questa situazione generale, la mondializzazione è intesa solamente come il trionfo del pensiero unico occidentale a livello di idee, valori, costumi, della politica e del diritto, con i rischi di dissoluzione che essa comporta. A questo titolo, senza sminuirne l'importanza, né con sentimento di rivincita, si deve prendere coscienza dell'apporto dell'islam alla modernità rivendicando per l'islam un diritto alla differenza se non alla resistenza, come proclamato da Mustapha Chérif¹⁹ o Tariq Ramadhan²⁰.

Tra i più radicali, le reazioni sono accompagnate o precedute da un processo alla civiltà occidentale, in particolare un processo morale. Questo processo costituisce un tema classico della letteratura politica nei paesi dell'islam. Esso considera tanto il campo dei costumi quanto quello dell'economia, delle finanze o della politica internazionale. È così che nel 1922 Ahmed Riza, anziano presidente della Camera dei Deputati e del Senato dell'impero ottomano, scrisse un'opera (*Il fallimento morale della politica occidentale in oriente*) che ebbe all'epoca una certa notorietà e nella quale denunciava le furbie, la malafede, il fanatismo, la tirannia, la falsa libertà, l'arroganza, l'ipocrisia, l'ingiustizia e il metodo dei due pesi e delle due misure della politica internazionale occidentale. La sua decadenza morale, egli ritiene, non permette in nessun modo all'occidente di imporre le sue leggi alla coscienza dei musulmani o di comandare le loro azioni. Alcune di queste affermazioni sono riprese integralmente oggi. Così è quando scrive:

«La politica maldestra e iniqua delle potenze alleate ha avuto egualmente la sua ripercussione in oriente; questa ha risvegliato la suscettibilità dei popoli, ha provocato delle proteste e fatto nascere un disprezzo universale. Nessuno presta più fede alla parola data, ai trattati siglati dagli Stati europei e dall'America. Le parole civilizzazione, umanità, religione con le quali hanno illuso il mondo, non ispirano niente più che il dubbio e l'apprensione. Queste parole stesse sono fallite»²¹.

Gli attacchi più virulenti riguardano il campo dei costumi. Denunciando, come fecero Hassan al Banna, Sayed Qotb e tanti altri, la commercializzazione delle donne, l'esibizione pubblicitaria del corpo femminile, considerato come osceno e offensivo della dignità della donna, la poligamia occidentale che non si rivela come tale ma che esiste bella e buona come mostra la vita privata di certe grandi personalità occidentali, l'omosessualità che provoca danni sociali incommensurabili, la sessualità sfrenata, caratterizzata da bestialità e violazioni del diritto naturale, l'alcolismo, la droga... Tutto questo per concludere, come Ahmed Riza, che la decadenza mo-

¹⁹ M. CHÉRIF, *L'islam, l'autre et la mondialisation*, Alger 2005.

²⁰ T. RAMADHAN, *Mondialisation et résistances musulmanes*, Lyon 2004.

²¹ A. RIZA, *La faillite morale de la politique occidentale en Orient*, Paris 1922, p. 26.

rale dell'occidente non gli permette «soprattutto da un punto di vista morale, di imporre leggi alla coscienza dei musulmani e di comandare le loro azioni»²², ciò discredita d'un colpo la mondializzazione, nella misura in cui essa è portatrice della filosofia occidentale e dei suoi costumi. Questo antioccidentalismo può spingere a forme estreme di aggressività mentale e di denigrazione alimentando, allo stesso modo di altri fattori, i discorsi di odio o le azioni di violenza.

La mondializzazione al servizio di quale islam?

Come abbiamo detto precedentemente, l'occidentalizzazione dei comportamenti, e degli stessi valori della vita, va di pari passo con una certa tensione dei musulmani nei confronti di una forte idea di identità costruita sul modello di Medina, della città islamica ideale, quella delle prime origini. L'inconveniente, come spesso in tali casi, è che questa città ideale deriva da una interpretazione, da una lettura particolare che seleziona gli avvenimenti e gli argomenti relativi a ciò che fu l'islam all'epoca profetica. Evidentemente, il militante di questa causa, anche e soprattutto nel caso in cui si tratti di un competente di scienze pure, ancora di più se si tratta di un'ignorante o di un «fomentatore semi-istruito»²³, privo di distacco o di una formazione nelle arti e negli studi umanistici, ostile allo spirito filosofico, considera queste letture come verità e certezze fuori da ogni discussione. Egli non è in grado di capire che non ci sono soltanto i suoi modi di intendere i discorsi riguardo la storia e il presente. Le circostanze ambientali, interne e internazionali, d'ordine storico, sociologico, urbano, culturale e politico spiegano perfettamente perché è l'islam conservatore dei fondamentalisti che impone la sua visione di questa città ideale nel progettare, dirigere e organizzare l'azione politica. La mondializzazione va dunque, in primo luogo, a mettersi al servizio di questo islam e gli fornisce gli strumenti per una rapida espansione.

La mondializzazione e la superpotenza delle tecniche di comunicazione che questa ha generato rafforzano il terreno del fondamentalismo, aprendo nuovi spazi di espressione. Come sottolinea Olivier Roy:

«Il neo-fondamentalismo partecipa alla globalizzazione, nel senso in cui le identità, che esso è in grado di attivare in un territorio e in una cultura sconosciuti, sono fondate sulla scelta individuale e si basano su un insieme di distinzioni a debole contenuto, ma a forte valore differenziale. L'islam così modificato diviene di fatto compatibile con qualsiasi contesto sociale, a condizione di vivere in una co-

²² *Ibidem.*

²³ A. MEDDEB, *La maladie de l'islam*, cit., p. 112.

munità immaginaria. Il neofondamentalismo è chiaramente un prodotto e un attore della deculturazione delle società musulmane, e ciò spiega sia il suo successo sia il suo transnazionalismo».

Altri autori, come Bryan S. Turner, spiegano che il fondamentalismo islamico costituisce una risposta etica anti-consumista alla post-modernità²⁴.

Infatti, tutte le condizioni storiche attuali si uniscono per spingere la cultura e l'opinione dell'islam nel senso di un fondamentalismo salafita attaccato alla lettera dei testi, che seleziona gli elementi della sua versione della storia, come la sua versione del diritto, che è quella dell'imam Ahma ibn Hanbal o quella di Ibn Taymiya, endofasica²⁵, ostile alla modernità, associata all'occidente laico e non-credente.

L'immensa difficoltà davanti alla quale si trova la civiltà islamica dopo aver riconosciuto il fenomeno della sua stagnazione, per non dire regressione, dal XVI secolo, l'ossessione del complotto occidentale contro l'islam, la cultura tribale o comunitarista, l'esodo rurale e gli sconvolgimenti d'ordine sociologico e urbano, le migrazioni transnazionali costituiscono gli elementi esplicativi essenziali della salita al potere del fondamentalismo.

I fenomeni migratori sono una causa essenziale dello sviluppo della psicologia vittimista che abbiamo evocato precedentemente e che alimenta lo stato dello spirito fondamentalista. Questa psicologia vittimista è tendenzialmente portata a un ritorno su se stessa. L'esodo rurale turba gravemente le funzioni civiche della città. La popolazione portata dall'esodo rurale non partecipa in nessun modo allo sviluppo dello spirito municipale. Essa provoca, al contrario, l'apparizione di una cittadinanza di rottura, vendicatrice e revanscista, sia nel rapporto con l'*establishment* della città, sia nel rapporto con lo Stato. La sovrappopolazione periferica delle grandi città aggrava tutte le crisi: quella degli alloggi, quella dei trasporti, quella della sanità o del servizio pubblico scolastico o universitario, quella dell'inoperatività e della disoccupazione. Sul suo proprio territorio il cittadino diviene spesso uno sradicato, separato dal suo ambiente. La ricerca di un rifugio, la ricerca di significati, oltre lo Stato, divengono, di conseguenza, le questioni centrali della sua vita e in particolare della sua vita politica. Il culturalismo conservatore offre a questo cittadino una risposta a prima vista soddisfacente ai suoi problemi vitali.

Le migrazioni transnazionali, segno importante della mondializzazione, conducono approssimativamente allo stesso risultato. Nel-

²⁴ B.S. TURNER, *Orientalism, postmodernism and globalism*, London 1994, p. 22.

²⁵ La cultura endofasica è allo stesso tempo quella che esalta l'identità e che si limita al dialogo e al riconoscimento puramente interiore.

le nuove terre dell'islam, in Europa, negli Stati Uniti, in Canada, si costituiscono ugualmente delle minoranze periferiche etnico-religiose caratterizzate dallo sradicamento, l'esclusione e l'assenza di integrazione reale, la tensione attorno a una identità inventata.

La ricerca di un rifugio si esprime allora per la distinzione e l'ostilità latente nei riguardi dell'ambiente. *Le mille e una collera di sua Maestà*²⁶ troveranno la loro consolazione nel culturalismo radicale. Quest'ultimo, quello di un Sayed Kotb, di un Mawdūdī, o di un Hassan al Banna stanno offrendo alla psicologia vittimista ragioni per credere o sperare, rifiutare od odiare, motivi per agire, utopie virtuali, l'*Ummah*²⁷, la *Khilafa*²⁸, per riconoscersi e riunirsi, una tecnica di violenza, la *jihad*²⁹, ai loro occhi utile per affermarsi. Forte di questi messaggi, dei suoi valori e delle sue norme di condotta, il fondamentalismo si pone quindi volontariamente contro a questo occidentale divenuto mondializzazione.

Questi concetti del lessico politico originale alimentano dibattiti senza fine a carattere visionario. Sono delle utopie efficaci, ma comunque delle utopie. È così per l'*Ummah*, questa comunità universale dei credenti, e per i suoi concetti annessi: la *dhimma*³⁰, il *dār al harb*³¹, il *dār al sulh*³². Un dibattito si è creato sulla stessa definizione della *Ummah*: a cosa corrisponde nel mondo di oggi? Alcuni pensatori riprendono semplicemente la vecchia topografia giuridica, altri considerano l'occidente non più come dimora della guerra, *dar harb*, ma come terra dell'islam³³ nella quale la legge può conciliarsi con la fede, o terra di preghiera, *dar da'wa*³⁴, altri ancora, come Taha al Al-wāni, sceicco americano d'origine irakena, rigettano totalmente queste antichità inadatte alla comprensione del mondo attuale³⁵.

²⁶ C. SIMON, *Les mille et une colère des musulmans de sa Majesté*, in «Le Monde», 26 ottobre 2006.

²⁷ Termine arabo che indica la Comunità islamica in senso sovranazionale (nota del traduttore).

²⁸ Califfato (nota del traduttore).

²⁹ Termine che indica nel discorso giuridico, ma anche in quello morale, lo sforzo sulla via di *Allāh*. Si tratta innanzi tutto di uno sforzo militare per la diffusione o la difesa dell'islam (nota del traduttore).

³⁰ Termine che indica il patto in base al quale agli abitanti non musulmani dei territori conquistati è accordata la protezione delle persone e dei beni in cambio del riconoscimento del dominio islamico (nota del traduttore).

³¹ Territorio in cui è lecito condurre lo sforzo bellico diretto alla diffusione dell'islam (nota del traduttore).

³² Termine che indica i territori della tregua (nota del traduttore).

³³ È il caso di Tariq Ramadan. Cfr. J. CESARI, *L'islam à l'épreuve*, cit., p. 236.

³⁴ È il caso di Mawlawi. Cfr. *ivi*, p. 233.

³⁵ *Ivi*, p. 235 e pp. 20 ss.

La *Khilafa*, potere unico per la nazione universale, proposta dai partiti mondializzati come Hizb u Tahrîr, segue le sorti della *Ummah*. Ancora, il concetto appartiene al pensiero onirico, tanto più che esso non corrisponde né alla realtà del presente, né a quella della storia, né alle esigenze di un governo islamico conforme alla *shar'*. Ali Abdurraziq, in un libro memorabile del 1925, *L'islam e le fondamenta del potere*, ne ha dato la dimostrazione.

Malgrado *Ijtihâd*³⁶ e la riformulazione delle norme per gli uni e gli altri, la mondializzazione comunque sta accentuando la divisione schizofrenica tra l'ideale islamico di vita e la realtà, tra il virtuale e il vissuto. Essa ha creato un mondo di parole e di rappresentazioni attemporali: l'*Ummah* elettronica, al di là delle culture, delle nazioni e dei territori, la *Shari'a* fantasmagorica e allucinante delle *fat wa* on-line, il Califfato mondiale di Hizbu Tahrîr, etc. Tutto l'integralismo, come sottolinea Benjamin Barber, è una reazione contro il presente³⁷.

Contrariamente a ciò che può far pensare la lettura di alcuni autori, l'islam fondamentalista non è poi così inedito come si può credere. Le sue affinità con il passato devono essere sottolineate. Tuttavia, in particolare sul piano politico, c'è questa distanza tra il modo di pensare e il modo di vivere. L'islam ha sempre creduto più fortemente nei simboli attraverso i quali si struttura il mondo che nelle realtà del mondo. Esso teorizza le sue ambizioni piuttosto che la sua esistenza. Anche all'epoca in cui essa ha perduto tutti gli agganci con la realtà, la teoria pura della *Khilâfa* universale, nel corso della storia, ha sempre dominato la letteratura politica dell'islam sunnita. Il simbolo costitutivo prende il posto della costituzione. Ciò non vuol dire che le regole della realtà siano totalmente ignorate, ma semplicemente che esse non accedono alla dignità di una teoria politica riconosciuta ufficialmente, se non attraverso correnti deviate, come nelle *Ahkâm*³⁸ di Mawardi o la *Siyasa*³⁹ di Ibn Taymiyya. Ma questa non è la cosa più importante. Ciò che bisogna sottolineare è che l'islam fondamentalista di oggi non costituisce in nessun modo l'espressione di un pensiero inedito. Esso attinge il suo linguaggio e il suo contenuto dalla letteratura teologico-politica classica, quella

³⁶ Sforzo che il giurista musulmano applica per individuare la qualificazione giuridica ed etico-religiosa di un'azione, nei casi in cui il Corano o la *sunnah* non contengano una prova testuale esplicita e decisiva in proposito (nota del traduttore).

³⁷ B. BARBER, *Djihad versus Mc world, Mondialisation et intégrisme contre la démocratie*, Paris 1996, p. 205.

³⁸ Sono le qualificazioni, gli statuti delle azioni umane, la definizione dei quali costituisce lo scopo del diritto musulmano.

³⁹ Termine che indica l'arte di reggere lo Stato, conducendone gli affari e amministrandone i sudditi (nota del traduttore).

per esempio di Ash'ari, di Bâqillâni, di Mawardi, di Ghazâli o di Ibn Taymiyya e del *fiqh* scolastico. Questo culto del lecito e dell'illecito, della morale gestuale e formalista, del diritto scritto e letterale che ritroviamo oggi nelle opere e nei siti internet, come quello di Tabligh, sono lontani dall'essere senza origini. La mondializzazione dona a loro più visibilità, come dona più visibilità, se non addirittura provoca, la violenza terrorista.

È vero in effetti che il terrorismo è un fenomeno puramente politico che manipola la religione per servire i suoi propri obiettivi. Il fenomeno terrorista è sempre esistito. La mondializzazione tuttavia lo nutre e gli dona anche più estensione. Essa facilita i raggruppamenti e i contatti: Kabul, Peshawar, Khartoum costituiscono il crogiuolo di questo islam fondamentalista mondializzato, come testimoniano le conferenze popolari islamiche tenute a Khartoum nel 1991, nel 1993 e nel 1995⁴⁰. Esse permettono la diffusione a partire da una origine, come è stato il caso dell'Afghanistan liberato dal partito *Jiha* e dalla *Jama'at Islamica* egiziani, dall'esercito di Mohammad giordani e pakistani, dai G.I.A.⁴¹ e dai G.S.C.P.⁴² algerini, dal gruppo di Abu Sayyaf nelle Filippine. Ciò permette a Olivier Roy di affermare:

«Si può notare che i militanti islamici implicati nelle reti accusate di terrorismo sono prodotti perfetti dell'occidentalizzazione e della globalizzazione»⁴³.

Essa gli offre una copertura mediatica planetaria ideale, che gli è politicamente utile e in grado di incoraggiare le azioni future. L'esistenza di un nuovo volto dell'egemonia americana, come riconosce Henry Kissinger, intensifica l'idea del complotto cristiano-sionista contro l'islam, accentua il sentimento di ingiustizia derivata dalla politica dei due pesi e delle due misure, aggrava il senso di invasione culturale, così come mette in rilievo la differenza tra la miseria di alcune nazioni e l'opulenza di altre. Sono questi i motivi essenziali che permettono ai fondamentalisti di pensare che la semplice parola non basti più a legittimarsi contro la mondializzazione, per organizzare la loro guerra e il raggiungimento del segno della santità. Ai nostri giorni, possiamo affermare che il fondamentalismo, in particolare nella sua versione jihadista, prende il posto del marxismo nel-

⁴⁰ A. LAÏDI, *Retour de flamme*, cit., p. 82.

⁴¹ Il gruppo islamico (*al-Jama'ah al-islamiyah al-Musallaha*) è un'organizzazione armata algerina che combatte per istituire uno Stato islamico in Algeria (nota del traduttore).

⁴² Il gruppo salafita per la predicazione e la lotta (*el-Jama'a es-Salafiyya li Da'wa wal Qital*) è un gruppo armato algerino separato dalla G.I.A. dal 1998 (nota del traduttore).

⁴³ O. ROY, *L'islam mondialisé*, cit., p. 197.

la funzione di riequilibrio degli squilibri mondiali e della lotta contro l'egemonia capitalista.

La mondializzazione soffia dunque sulle vele del fondamentalismo, ma i suoi venti sono instabili. Essa infatti opera ugualmente nel senso opposto e favorisce la nascita e lo sviluppo di un islam riformato, modernista e liberale⁴⁴. Il paradosso della mondializzazione è che essa offre all'islam la possibilità di un islam mondiale ma lo sottomette agli obblighi del pluralismo, del relativismo e del consumismo⁴⁵.

È vero che il riformismo liberale ha segnato il pensiero islamico dalla metà del XIX secolo. Il suo motto potrebbe essere il titolo di una famosa opera di un poeta e filosofo, Mohamma iqbal: *Ricostruire il pensiero religioso dell'islam*⁴⁶. Questo riformismo ha adottato un pensiero concordista inconsciamente laicizzante, che concilia gli insegnamenti del patrimonio classico, fortemente segnati dall'impronta religiosa, e quelli del liberalismo costituzionale e democratico. I «sostenitori di un islam moderno», per riprendere un'espressione di Mohamed Talbi⁴⁷, hanno segnato e segnano ancora tutti i passaggi dell'islam da più di un secolo e mezzo.

La riforma dello Stato con l'adozione di modelli e meccanismi costituzionali ispirati al parlamentarismo occidentale, la presa di coscienza della questione dei diritti e delle libertà pubbliche e il desiderio di ottenere la loro protezione effettiva, il problema dei diritti della donna costituiscono i punti chiave nei quali si è esercitata l'influenza del riformismo.

Molti modi sono stati utilizzati per far interiorizzare l'idea della libertà politica, per far disprezzare il governo naturale della tirannia, per promuovere l'equilibrio dei poteri, per difendere l'eguaglianza dei diritti tra i sessi.

I riformisti del XIX secolo, come Tahtawi, Ibn Abi Dhiaf, Khayr ed-Din, hanno praticato il concordismo eclettico. La scuola di *Manâr*, con Abduh e Rashid Ridha, che si è diffusa poi attraverso personalità come Al Khidhr Ibn Husseïn, Tahar Ben Achour, Allal Al Fassi, Ibn Bâdis e Béchir Brahimi, Thalbi, Malek Bennati, ha messo in evidenza lo spirito liberale dell'islam che ha dovuto reinterpretare, non secondo una lettura esegetica, ma conformemente agli

⁴⁴ In proposito cfr. C. KURZMAN, *Liberal Islam*, Oxford 1998; C. KURZMAN, *Liberal Islam: prospects and challenger*, in «Middle East Review of International Affairs», 3/1999. Cfr. anche A. FILALI-ANSARI, *Réformer l'Islam? Une introduction aux débats contemporains*, Paris 2003.

⁴⁵ B.S. TURNER, *Orientalism*, cit., pp. 77 ss.

⁴⁶ M. IQBAL, *Reconstruire la pensée religieuse de l'Islam*, Paris 1955.

⁴⁷ M. TALBI, *Plaidoyer pour un islam moderne*, Paris 1998.

obiettivi generali, *maqâcid*, e i principi guida, *kulliyât*, della legge rivelata, *shar'*. L'interpretazione aperta, *ijtihad*, acquisisce così la massima diffusione. Il metodo decostruttivo è il più audace. La sua ambizione è di sottomettere il Testo, la storia e il diritto a una critica del suo contesto, in un primo caso, dei loro fondamenti, negli altri, dei loro metodi di analisi. Così, quando Mohamad Mahmoud Tâhâ scrive *Il Secondo Messaggio, A rissala a Thâniya*, demolisce quattordici secoli di scienze religiose dogmatiche. Nasr Hamed Abu Zeïd procede a una decostruzione simile quando sostiene che il Corano non è separabile dal suo contesto culturale specifico poiché esso costituisce un testo linguistico, il quale ci pone al centro della cultura⁴⁸. Quando Ali Abdurrazîq pubblica il suo saggio sul califfato⁴⁹, tutta la sua preoccupazione è di mettere in luce i presupposti ideologici e politici che sono serviti alla costruzione di tutte le dottrine ufficiali sul califfato. Ed è lo stesso, sul piano del diritto, quando autori come Qâçim Amîn, Tahar Haddad, Mohamed Saïd Ashmâwi colpiscono e denunciano i meccanismi interpretativi del *fiqh* tradizionale, come le sue famose dottrine delle origini, *'ûsûl*⁵⁰, o dell'abrogazione, *naskh*⁵¹.

Per tutti questi autori il diritto musulmano non esiste in quanto diritto sacro. C'è bisogno di un lavoro puramente umano di lettura e di deduzione. I versi del Corano con un portato giuridico sono stati arbitrariamente interpretati dagli autori antichi. L'islam non sarebbe dunque una rivelazione di norme giuridiche, ma un messaggio puramente spirituale e lo Stato riprenderebbe la sua libertà di legiferare.

Malgrado questa spettacolare rivoluzione del pensiero in terra d'islam, i più grandi avanzamenti del pensiero teologico, politico e giuridico si realizzano nelle nuove terre occidentali dell'islam. Infatti oggi in Europa, negli Stati Uniti, in Canada si sta sviluppando un islam realmente innovativo che, salvaguardando tutti i presupposti dogmatici e di culto, rigetta tuttavia gli apporti, giudicati ormai retrogradi e arcaici, del corpo di studio classico. Un rinnovamento del pensiero islamico c'è dall'origine⁵². Come sottolinea Cesari:

«Questo rinnovamento islamico è dunque allo stesso tempo un prodotto della libertà di pensiero del mondo occidentale e della mondializzazione culturale»⁵³.

⁴⁸ N. HAMED ABU ZEÏD, *Critique du discours religieux*, Casablanca 1999.

⁴⁹ A. ABDERRAZIK, *L'Islam et les fondements du pouvoir*, Paris 1994.

⁵⁰ Termine che indica le fonti o le basi del diritto islamico (nota del traduttore).

⁵¹ Termine che indica l'abrogazione di una norma precedentemente riconosciuta (nota del traduttore).

⁵² J. CESARI, *L'islam à l'épreuve*, cit., pp. 231-253.

⁵³ *Ivi*, p. 253.

Questo rinnovamento si incarna nella rete dei musulmani progressisti negli Stati Uniti, così come nell'emersione di numerose associazioni e gruppi di pressione il cui lavoro si sta occupando dell'integrazione dell'islam nella religione civile americana⁵⁴ e dell'accettazione dei valori fondatori dell'America. Più in generale, la questione è di sapere come definirsi americani e musulmani, europei e musulmani. Le difficoltà dell'integrazione sono infinite e le tentazioni della distinzione o dello stesso separatismo, contropartita del razzismo e della xenofobia, esistono come sono esistite per la nazione dell'islam, prima della sua conversione⁵⁵.

Ma la forza del destino occidentale dell'islam si può imporre, malgrado l'11 settembre e gli attentati di Parigi, Londra e Madrid. Lo provano questi musulmani nel loro intimo, questi musulmani non credenti ma di cultura semplice, questi musulmani che portano il velo dentro di sé⁵⁶, questi *perennials movements*⁵⁷, questi partigiani della *shari'a* di minoranza⁵⁸, questi nuovi pensatori dell'islam, che sono Muqtadar Khan, Fazlu Rahman, Abdallah Naïm, Farid Esack, Khaled Abu el-Fadl, Ismael Al-Faruqi, Soheïb Ben Cheikh, il gruppo di CSID, *Center for the Study of Islam and Democracy*, difensori di un islam dei diritti uguali dell'uomo, della libertà, in particolare della libertà di coscienza, della democrazia e della laicità, del dialogo tra le religioni. Lo prova ugualmente la diffusione di scismi cacciati e perseguitati in terra d'islam, come gli *ahmadiyya*⁵⁹ o i *bahā'is*⁶⁰.

Questo rinnovamento può portare molto lontano, superando gli ostacoli più tenaci, provocando l'orrore e lo scandalo dei benpensanti. È nello stesso modo che esso offre un manifesto tramite internet ai «soliti maledetti» musulmani gay, lesbiche e transessuali⁶¹. Senza arrivare a questo, il movimento femminista costituisce

⁵⁴ J. CESARI, *L'islam à l'épreuve*, cit., pp. 125 ss.

⁵⁵ *Ivi*, pp. 43 ss.

⁵⁶ *Ivi*, p. 74.

⁵⁷ *Ivi*, p. 81.

⁵⁸ Come Tareq Oubrou che risolve il problema della conciliazione della cittadinanza francese e della fede islamica difendendo l'idea «di una comunità [...] in cui gli individui siano legati alla Repubblica, nella sua unità e indivisibilità attraverso la cittadinanza, la quale agli occhi della *Shari'a* è un contratto morale da rispettare.» (www.oumma.com)

⁵⁹ Discepoli di Mirza Ghulam Ahmad, dichiarati non-musulmani dall'Organizzazione della conferenza islamica nel 1973 e perseguiti in molti paesi islamici (nota del traduttore).

⁶⁰ Discepoli di Mizra Husayn'Ali, considerati eretici e perseguitati in particolare in Iran dopo il 1979 (nota del traduttore).

⁶¹ Come la fondazione *al-Fatiha* e il suo sito www.al-fatiha.net. J. CESARI, *L'islam à l'épreuve*, cit., p. 178.

il supporto più importante a questa rivoluzione islamica moderna.

La militanza femminista, diretta da Asma Barlas, Azizah Hibri, Ingrid Mattson, Amina Wadud, riprende le idee di Qaçim Amine e Tahar Haddad, rammentando che le norme ineguali tra i sessi sono dovute al contesto storico, che occorre tornare alle fonti scritte dell'islam antico, attingere dalle risorse infinite della *ijtihad*. Di conseguenza, la *gender jihad* rifiuta le regole riguardanti il ripudio, la poligamia, l'ineguaglianza di successione, l'ineguaglianza sulle regole della testimonianza, etc. Ma tutto ciò non è essenzialmente nuovo, a parte il fatto che la mondializzazione dona a questi avvenimenti una visibilità eccezionale. In compenso, il limite che potevamo pensare insuperabile, è stato superato venerdì 18 marzo 2005, quando Amina Wadud ha presieduto pubblicamente la preghiera del venerdì alla testa di un'assemblea mista di fedeli al *Sundaran Tagore Gallery* di New York. La *fatwa* dello sceicco Qardhaoui⁶², noto per la sua apertura, non ha indebolito in nulla l'immensa portata dell'avvenimento.

Quindi, i rapporti dell'islam con la mondializzazione sono allo stesso tempo complessi e paradossali, per non dire contraddittori. Prima di tutto c'è la complessità delle situazioni: islam mondializzato ma islam spaccato; islam di Stato e islam della società; islam nell'islam e islam fuori dall'islam. Tutto ciò sta avendo evidentemente delle conseguenze sul contenuto stesso del messaggio e sta portando, di conseguenza, a un disfacimento della sostanza. Con la mondializzazione, gli islamici si moltiplicano sempre più. Nessuno può sapere ciò che sarà il futuro. Quest'ultimo dipende molto poco dalla volontà. Questa crede erroneamente di poter dirigere gli avvenimenti. Ma questi sono profondamente legati ai pericoli della storia, o forse, come vedremo, ai suoi determinismi.

Dalle tendenze recenti che abbiamo brevemente esposto emerge però che l'avvenire dell'islam dipende, in gran parte, dagli avanzamenti intellettuali che realizza e realizzerà in occidente e, in generale, in terra non islamica. Gli Stati islamici, per molte ragioni, soprattutto perché sono «islamici», sono in effetti troppo impantana-

⁶² Riportiamo qui un estratto di questa *fatwa* tratta dal sito islamophilie.org., l'islam in francese: «Le quattro scuole giuridiche islamiche, in verità le otto scuole, si sono accordate nel dire che la donna non può dirigere un uomo nelle preghiere prescritte, anche se alcuni hanno permesso alla donna che conosce il Corano di dirigere la preghiera in seno alla propria famiglia, sapendo che gli uomini che pregano sotto la sua direzione sono suoi *mahàrim*. Nessun giurista musulmano, che appartiene all'una o all'altra delle scuole citate, ha permesso alla donna di pronunciare il sermone del venerdì o di dirigere la preghiera dei musulmani. Se esaminiamo i testi, non troviamo nessun testo autentico ed esplicito che vieta alla donna di pronunciare il sermone del venerdì o di dirigere la preghiera dei musulmani».

ti nei modelli politici, autoritari e polizieschi, per essere in grado di permettere al pensiero e all'espressione una totale libertà. Si proclamano le costituzioni senza il costituzionalismo, gli Stati di diritto nei governi monolitici, dipendenti da un capo, spesso ignorante, con una libertà di coscienza che imprigiona, giustizia o assassina i dissidenti, gli scismatici, i non-credenti, gli apostati, in una parola, nei governi fondati sulla menzogna. In certi casi, questa prende il posto dei principi di governo. In queste condizioni, l'islam mondializzato non ha scelta. I suoi nuovi terreni sono le sole possibilità attuali per un suo ringiovanimento.

