

Introduzione

di Francesco Benigno

Di tutte le metafore del nostro tempo la rete è forse quella più penetrante e influente, di certo quella più utilizzata. Simbolo della rivoluzione tecnologica sviluppatasi tramite la diffusione capillare e «democratica» (una testa, un computer) della tecnologia informatica, essa si è sostantivizzata, divenendo Internet, la rete per eccellenza, la rete con la maiuscola, la rete senza aggettivi. E, attraverso Internet, la metafora della rete si è estesa a cogliere i processi di creazione di nuove infrastrutture tecnologiche (via cavo, via satellite) in grado di accelerare la potenza comunicativa modificando le gerarchie preesistenti e aprendo, grazie al digitale, dimensioni impensate (e, secondo alcuni, liberatorie) all'agire individuale e, talvolta, collettivo.

La rete è divenuta insomma metafora del processo imperante di globalizzazione, della nuova significazione delle cose prodotta dal ravvicinarsi del mondo, dalla creazione di quel profetizzato villaggio globale in cui anche il battito delle ali di una farfalla sulle sponde dell'Oceano Pacifico crea risonanze impreviste, siano esse impercettibili increspature della superficie o travolgenti *tsunami* comunicativi; ma soprattutto della nuova qualità dei rapporti sociali indotta dalla dialettica «glocale».

Al posto dei luoghi del moderno, con il loro sedimentato e geometrico disporsi, la mappa mentale postmoderna sembra prediligere la rete come segno di un rovesciamento e di un sovvertimento delle questioni date, dei confini previsti, delle precedenze acquisite. Mentre il luogo, attraversato da quella accelerazione dei tempi e degli spazi che Marc Augé ha chiamato *surmodernité* si fa irrealistico e fantasmagorico, la rete sembra invece garantire un'adeguata possibilità di esistenza: solo la rete salva, verrebbe da dire; il che non è poi blasfemo se si pensa che la prima trasfigurazione dello strumento da pesca è quella cele-

berima della parabola evangelica, che lo trasforma in tecnica comunicativa, mezzo di conversione.

Se la rete è una lente, un modo particolare di guardare all'unico mondo rimastoci, la scommessa di questo numero di Meridiana è quella di sottoporre al suo sguardo l'Islam, una religione che si vuole trasformare in una civiltà altra, e che rischia anzi di divenire l'altro per eccellenza del cosiddetto mondo occidentale. Abbiamo così scelto alcune questioni che ci sembrano significative del clima culturale del nostro tempo e le abbiamo estese, tramite ricerche di prima mano e talune riflessioni, a differenti aspetti dell'esperienza di società la cui sfera pubblica è dominata dal discorso islamico.

Una prima questione è quella dell'uso pubblico della storia. Nel suo saggio Vittorio Coco racconta di una particolarissima guerra che si combatte sul *web*, a latere del conflitto tra palestinesi ed israeliani. Si tratta della contesa rispetto al giudizio storico sull'atto fondamentale che dà origine al conflitto, la creazione, nel 1948, dello Stato d'Israele e l'espulsione dalle terre occupate dal nuovo Stato di alcune centinaia di migliaia di palestinesi. Una contesa storiografica che ha una ricaduta politica incandescente, in quanto richiama il problema del possibile ritorno dei palestinesi profughi in Israele.

I siti *web* dei due contendenti offrono in generale due vulgate opposte di questo avvenimento: per gli uni i palestinesi si allontanarono perché spaventati dal conflitto o per ubbidire ad ordini dei loro capi; per gli altri essi furono brutalmente cacciati dalla terra dove vivevano.

È interessante notare come le argomentazioni delle due parti adottino entrambe un paradigma storico basato sulla contrapposizione tra i cosiddetti «fatti veri» e la ricostruzione mitica. Ne deriva che le posizioni di una storiografia come quella dei «nuovi storici» israeliani, che si sforzano (con risultati alterni) di mantenere un giudizio equanime e non preconcetto su quegli avvenimenti, vengano strumentalizzate da entrambe le retoriche contrapposte mediante una tecnica di estrapolazione di singole affermazioni considerate favorevoli alla causa.

Altrettanto interessante è l'invenzione della tradizione che accompagna questi tentativi di ricostruzione storica. Se da parte israeliana si ripropone l'ipostatizzazione mitica della continuità della presenza ebraica in Palestina, continuità che permette di creare una linea di discendenza che da re Davide corre sino a Ben Gurion, da parte palestinese si contrappone ad essa una propria speculare e non meno improbabile derivazione genealogica dai canaaniti, antico popolo che viveva in Palestina prima della conquista ebraica. I canaaniti, secondo la ver-

sione palestinese, sarebbero stati i detentori del diritto originario di possesso di quella terra. Dopo la distruzione dell'antico Israele i loro discendenti avrebbero costituito per secoli la locale popolazione dominante, sia pure nel quadro della peraltro tollerante dominazione turca, e ciò sino al recente ritorno in forze sionista. La storia, in pratica, si sarebbe ripetuta due volte.

Di fronte a versioni storiche così impregnate di ideologia viene da chiedersi che contributo possa offrire una ricerca storica scevra da simili ipoteche ideologiche (e da ancora più radicati pregiudizi confessionali) alla comprensione reciproca, o almeno a stabilire un comune terreno di discussione, in cui sia possibile – com'è stato scritto – «parlare con il nemico».

Il saggio di Piero Cipriano ci porta ad affrontare un tema diverso ma non meno suggestivo. Si tratta in questo caso di un'indagine antropologica svolta tra le comunità di immigrati arabi in Italia e relativa all'ascolto televisivo in tempi di Ramadan, il mese di digiuno rituale islamico. L'analisi di Cipriano mostra come famiglie non particolarmente religiose e che fanno in periodi normali un uso alquanto distratto della televisione (soprattutto delle televisioni «ufficiali», quelle di Stato dei vari regimi arabi, giudicate non a torto noiose e burocratiche) intensifichino viceversa nettamente il loro ascolto nel mese del Ramadan. Durante quel periodo, che si vuole di raccoglimento, di preghiera e di penitenza, le televisioni ufficiali trasformano infatti radicalmente i propri palinsesti. Oscurate o di molto ridotte le presenze della gerarchia politica ufficiale, la televisione si apre in quel tempo a programmi di intrattenimento «leggeri» (commedie brillanti, *talk show*, varietà musicali, *sit-com* e perfino *candid camera*) che servono ad accompagnare la giornata del fedele-tele spettatore, che dovrebbe avere il suo culmine in alcuni programmi di approfondimento culturale, morale e religioso concentrati nel tardo pomeriggio e in prima serata. Successivamente, in seconda serata, ritorna la programmazione leggera, che accompagna il telespettatore fino a notte inoltrata.

Vi è a prima vista un aspetto esotico in tutto questo. Le televisioni ufficiali, normalmente burocratiche e opache, virano radicalmente e si occupano, nel mese sacro dedicato alla preghiera, ad assistere il fedele nelle sue pratiche di astinenza; favorite dal generale allentamento dei ritmi di lavoro, propongono un canovaccio che scansiona la giornata in momenti diversi, di divertimento e di riflessione, in attesa del grande pasto serale che chiude la fase diurna di digiuno.

Ma dietro questa patina esotica emergono almeno due tratti che ci

dovrebbero essere più familiari. In contesto di emigrazione il Ramadan televisivo, un vero e proprio *media event*, costituisce una fase di ripresa identitaria, in cui all'obbligo formale del rispetto verso una pratica religiosa non sempre seguita si accompagnano altri elementi, altri bisogni, quali il riconoscimento provocato dalla condivisione di certi gusti, televisivi o culinari, da talune, nostalgiche atmosfere, da alcuni importanti consuetudini distintive. Si tratta di dinamiche proprie di tutte le comunità di emigranti, che riallacciano periodicamente forme di riconoscimento identitario tanto più necessarie quanto forti sono i processi di mutamento e di integrazione in diversi contesti culturali.

Vi è poi, non meno rilevante, il ruolo direttivo dei ritmi di vita familiari assunto dalla televisione in quel periodo. I programmi non servono solo come forme di intrattenimento o di informazione, essi funzionano come un sottofondo, un ronzio significativo che orienta i comportamenti, separa le fasi della giornata, misura il tempo e gli dà un senso. *Mutatis mutandis* si tratta di effetti che sono ben noti a chi studia la programmazione televisiva, specie quella dedicata alle fasce di popolazione più sedentaria, come le casalinghe, gli anziani, i bambini.

Fa da controcanto a quest'indagine la recensione di Flavia Barca al volume di Donatella Della Ratta su Al-Jazeera, la nota tv satellitare fondata nel Qatar nel 1996 e guadagnatasi in un decennio i galloni di prima televisione indipendente panaraba. Difficile sottovalutare l'importanza di questa televisione, trasformatasi a seguito della guerra del Golfo e dell'intervento in Afghanistan, in una fonte primaria di informazioni per tutto il mondo, invertendo così il tradizionale «one way flow of information». Per la prima volta una televisione araba prova a trasmettere un punto di vista panarabo o, per usare l'espressione resa famosa da Edward Said, coscientemente «orientalista», cercando al contempo di mantenere i valori occidentali della obiettività e della separazione tra informazione scrupolosa e commento pluralista. La dialettica tra valori «occidentali» di libertà d'informazione (insiti nella formazione britannica della maggioranza dei giornalisti di Al-Jazeera) e bisogno di rispondere all'esigenza di presentare esplicitamente un punto di vista simpatetico nei confronti della causa araba si incrocia poi con un'altra, non meno rilevante contraddizione, quella tra il finanziamento statale del Qatar, che permette ad Al-Jazeera di esistere, e l'ambizione di essere economicamente autosufficiente, cosa che le condizioni (anche politiche) del mercato non rendono a tutt'oggi possibile.

Continuando in questa ricerca dell'ibridazione prodotta dallo «stare in rete», sono significativi i risultati della ricerca di Paola Abenante,

dedicata ad una comunità (*tariqa*) sufi di fede islamica, fondata da uno sceicco sudanese (Mohammad Uthman) ma diffusa in Egitto e in molti Paesi europei. Anche qui occorre superare una prima impressione di irriducibile diversità. Siamo in presenza di una comunità, chiamata Burhaniyya, articolata in centri e sedi diverse che ha come suo centro unificatore una pratica mistica di tipo esoterico, un «percorso» spirituale volto alla crescita del fedele. Questa pratica si basa su esercizi di ripetizione di litanie, frasi e parole tratte dal Corano, ma ridotte a lettere e assemblate non secondo un significato preciso ma casualmente, secondo la credenza dell'efficacia in sé delle lettere coraniche. L'ingresso in questo percorso non è ristretto ai musulmani ma aperto a tutti, nella fiducia che, praticando gli esercizi delle litanie – chiamati *awrad* – si diventerà anche dei buoni musulmani, ma soprattutto si raggiungerà un perfetto equilibrio psicofisico e una crescita spirituale. Per i *burhani*, i membri della confraternita, i riti non sono dunque delle semplici pratiche mistiche ma dei soggetti attivi, dei campi di trasformazione dei discepoli, i *murid*, oggetti dell'azione.

Di nuovo, a ben vedere, si possono individuare in questa dinamica temi che non ci sono affatto sconosciuti. Tra essi, in primo luogo l'orientamento specifico della Burhaniyya di vivere il proprio misticismo nella vita di tutti i giorni e senza ostentare abiti religiosi o particolari segni distintivi. Questa caratteristica, unita all'apertura ai non fedeli del «cammino» e ad una capacità impressionante di proselitismo ha reso sospetta la *tariqa* al potere politico e ha condotto alla sua espulsione dal Consiglio Nazionale Superiore degli ordini Sufi in Egitto. Si tratta, a ben vedere, di esperienze che rassomigliano molto alle forme parallele o non «ufficiali» di credo cristiano, e anche cattolico, diffuse enormemente nell'ultimo ventennio. L'universo settario e delle organizzazioni religiose indipendenti sembra rispondere così a comuni «segni dei tempi», orientamenti di fondo della sensibilità collettiva, che originano frequenti difficoltà di rapporto con la religione «ufficiale».

Queste rassomiglianze colpiscono ancora di più quando si pone mente ad uno dei risultati più interessanti della ricerca di Abenante, svolta in occasione di un pellegrinaggio in Sudan al mausoleo di Uthman, vale a dire l'incontro con una psicoterapeuta tedesca, tale Zeynab, convertitasi al percorso spirituale della Burhaniyya. L'interesse sta nel modo peculiare con cui Zeynab coniuga un sapere cosmologico mistico-religioso ed esoterico con elementi tratti dal paradigma terapeutico della Gestalt, legando in modo originale il concetto del *self* a quello dell'anima. Su questo *self*-anima la pratica degli *awrad* agirebbe

al di là della capacità cognitiva, mediante il corpo, rendendo quest'ultimo capace di somatizzare ed espellere ritualmente i mali psichici.

Se si pone mente al fatto che *latariqa* vanta in Germania cinque sedi e centinaia di adepti, e che una parte di essi sono tedeschi e non immigrati arabi; e che tra i *murid* tedeschi è elevata la percentuale di medici, allora la storia di Zeynab appare meno come una forma di bizzarro sincretismo individuale e più come espressione di una profonda tendenza del nostro tempo, che siamo stati abituati a chiamare *new age*, a mescolare i saperi ed i linguaggi per reindirizzarli verso una realizzazione individuale variamente intesa ma sempre connotata spiritualmente.

Il tema della crescita spirituale è anche l'oggetto delle esortazioni del telepredicatore Amru Khaled, studiato da Ermete Mariani. Nato ad Alessandria d'Egitto da una famiglia di tradizioni notabiliari, Khaled sembra aver utilizzato i suoi studi di marketing per applicarli ad un campo diverso da quello della contabilità aziendale, suo ambito di lavoro ufficiale. Col tempo egli si è infatti venuto scoprendo una capacità oratoria non comune, messa alla prova nei circoli e nelle moschee della classe media re-islamizzata del Cairo, ed esportata quindi su Dream Tv, prima emittente televisiva privata egiziana, e poi su Iqra tv. Il successo travolgente che ha accompagnato le *sueperformances* è dovuto essenzialmente al cambiamento di quello che potremmo chiamare il *format* della telepredicazione realizzato da Khaled. Questi, per cominciare, non corrisponde affatto allo stereotipo del telepredicatore austero e moralista, barbuto e avvolto nelle vesti tradizionali degli *ulama*. Giovane, vestito in giacca e cravatta o in abbigliamento *casual*, egli propone un discorso sociale emozionale, che parte dal cuore e si dirige verso l'impegno solidaristico nei confronti dei confratelli più sfortunati.

L'analisi del sito di Amru Khaled mostra una concezione aggiornata della sinergia tra *imedia*. Il sito è il luogo dove il teleascoltatore colpito dalla predicazione di Khaled trova foto, video, testi, musiche da scaricare, insieme ad una *chat room*, alla possibilità di acquistare materiali audio e video. Esso risponde bene alla tendenza generale a voler interagire con persone note su questioni che riguardano la morale, la vita quotidiana, la religione, le grandi domande esistenziali.

Una delle ragioni del successo di Khaled discende senz'altro dal tipo di discorso islamico che propone: un discorso che rifiuta deliberatamente tanto di affrontare questioni politiche quanto di emettere sentenze di taglio teologico-giuridico (*fatwa*) ma che invece punta sulla

felicità possibile e sulla voglia di condividerla con gli altri. Khaled propone così un'interpretazione della religione di tipo giovanile, aperta ai piaceri della vita e non arroccata su intransigenze moralistiche.

Un'altra ragione è poi data dalla scelta effettuata da Khaled di cercare (sia in tv, sia sul *web*) un ascolto internazionale. Residente a Londra, Khaled usa le tecniche più moderne per raggiungere il suo pubblico, che egli identifica soprattutto con gli emigrati arabi viventi nei Paesi europei, gente dotata di un reddito relativamente elevato e che vive in regimi di mercato dove la riproduzione di testi audio e video è regolamentata e protetta.

Una delle questioni che si è cercato di approfondire in questo fascicolo di Meridiana è quella delle riforme nei Paesi arabi mediterranei, di quelle effettuate, di quelle possibili. Si tratta anzitutto di riforme economiche, che hanno avuto – come mostra il saggio di Calabresi, Ciarlone e Crispolti – un andamento ondivago e risultati tutt'altro che chiari. Alla necessità teorica di liberalizzazione di economie ingestate da burocrazie per lo più inefficienti e corrotte si è risposto con tentativi condotti a metà, dichiarazioni di buoni propositi e una vistosa incapacità a difendere o ad attivare logiche di mercato e di concorrenza. Anche nel caso delle poche esperienze di privatizzazioni, come quella marocchina, più che di un ampliamento del settore privato della vita economica si è trattato dell'accaparramento delle imprese ex statali da parte di un'oligarchia cortigiana che, pur entrando direttamente sul mercato, si guarda bene dal mollare la presa sulla politica.

Il processo di cambiamento, talora più timido, talaltra più accentratore, ha comunque avuto come principale caratteristica, come segnala il saggio di Daniela Pioppi, il suo carattere autoritario e non democratico. A fronte di una generale diminuzione della presenza dello Stato nell'economia e di un cambiamento, talora anche rilevante, della composizione delle classi dirigenti, ciò non ha prodotto un settore privato indipendente e competitivo, ma una sorta di revival neopatrimoniale in cui i confini tra privato e pubblico piuttosto che venirsi definendo si sono viepiù sovrapposti. Taluni adeguamenti di facciata alle forme istituzionali democratico-liberali, accompagnati da sporadici allargamenti degli spazi di dibattito e di pluralismo, non hanno intaccato la sostanza dei regimi politici, che è rimasta autoritaria e fondata su una base di notabilato politico. Allo smantellamento delle istituzioni paternalistiche e populistiche, e all'affidamento di talune funzioni di assistenza sociale alle Ong non si è sostituita infatti altro che una retorica pubblica imposta dal Fondo Monetario Internazionale e rispon-

dente alle esigenze di legittimazione internazionale, col risultato della mancanza di una rinnovata e moderna politica di solidarietà e/o di sussidiarietà e dell'abbandono di masse di diseredati, privati dell'ombrello della mano pubblica, alla propaganda estremistica integralista.

Di queste difficoltà del riformismo nei Paesi arabi mediterranei è specchio la vicenda urbanistica di Amman. Malgrado la capitale giordana sia una città mediterranea *sui generis*, senza centro storico (la città è di recente edificazione) e senza un mare che la bagni o un fiume che la attraversi, la sua recente evoluzione testimonia di un travaglio più generale. Città relativamente ordinata, pulita, dotata di un'edilizia di buona qualità e di una rete stradale che consente una circolazione automobilistica scorrevole, Amman ha vissuto dopo il dopoguerra un'enorme espansione, gonfiata dall'inurbamento delle masse di profughi palestinesi in fuga ma anche di contadini senza terra in cerca di un riscatto, oltre che di nomadi in via di sedentarizzazione.

Il saggio di Mohammed Abu Hussein indica come questo processo abbia coinciso bene con l'affermazione di un paradigma di sviluppo centralistico e (almeno teoricamente) industrialista, che ha fatto di ogni capitale (e anche di Amman) l'unico luogo dello sviluppo possibile. Dopo il 1989, l'avvio del processo di democratizzazione ha imposto l'avvio di un decentramento amministrativo ed economico rivelatosi subito difficile. L'eccessiva decadenza e la marginalizzazione delle città medie giordane, unita all'endemico clientelismo delle consorterie locali, hanno reso impervio il processo di costruzione di infrastrutture nel Paese e quasi impossibile la decentralizzazione. Anche in questo caso la via delle riforme si è dimostrata lunga e tortuosa.

Certo, non ha aiutato in questo senso la mancanza di una strategia economica verso i Paesi arabi mediterranei da parte dell'Unione europea, incapace, almeno sino ad ora, ad attivare quella politica di più intensa cooperazione che i mutamenti della scena geopolitica internazionale sembrerebbe imporre. Senza una sensibilizzazione popolare del carattere cruciale per l'Europa del destino dei Paesi arabi mediterranei, quel necessario consenso interno venuto a mancare clamorosamente in Francia nel caso del referendum sull'ingresso turco nell'Unione, l'Europa rischia di affidare un'area di capitale importanza alla rinnovata politica interventista statunitense.

Il saggio di sintesi di Luca Ozzano sul fondamentalismo islamico offre uno *sketch* ordinato di ciò che è importante sapere sul tema. E cioè in primo luogo che all'origine del fenomeno dell'integralismo islamico sta un movimento di risveglio islamico diffusosi tra Sette e Ottocento in tutti e tre i grandi imperi in decadenza, quello Moghul,

quello persiano e quello turco. Se in Arabia si ha la diffusione, in accordo con la famiglia Sa'ud divenuta regnante, della versione sunnita rigorista chiamata wahabita, in Sudan si assiste all'epopea del Mahdi (messia), in Egitto si reagisce alle riforme filo-occidentali di Mehmet Ali con l'affermazione della Salafiyah, in Ciad si assiste alla fondazione dell'ordine della Sanusiyya, in Persia si ha la ribellione del movimento Bab da cui origina la fede Bahai e così via.

Si tratta di una tendenza opposta a quella nazionalista, modernizzatrice e filo-occidentali che trionferà nella maggioranza dei Paesi arabi durante il XIX secolo e gran parte del XX, e che ha la sua figura di maggior calibro sicuramente in Kemal Atatürk, il «padre della patria» turco.

La principale ricaduta nel XX secolo di questo fermento islamico di un «ritorno alle origini» o alla «vera fede» è senz'altro, nel 1928, la fondazione in Egitto (e per questo sotto l'influenza dei pensatori della Salafiyah) dei Fratelli musulmani, la principale organizzazione integralista del mondo islamico. Avversi ad ogni proposito di riforme filo-occidentali i Fratelli musulmani si dedicarono al progetto di una «re-islamizzazione dal basso» della società, creando una serie di strutture solidaristiche e assistenziali, secondo la visione utopica di una società strutturata integralmente secondo le indicazioni del Corano. Questa tendenza era destinata a scontrarsi col regime egiziano che nel 1948 mise fuori legge la società e nel 1952 fece, com'è noto, assassinare il suo leader e fondatore, Hasan Al-Banna.

Malgrado l'appoggio al *putsch* degli «ufficiali liberi» del 1952, che portò al potere Nasser, la società rimase sospetta agli occhi del potere politico egiziano, e verrà sciolta nel 1954. È dalla repressione seguita allo scioglimento che emergerà la radicalizzazione del movimento, e del suo principale ideologo Sayyid Qutb, che scriverà le sue più importanti opere in carcere.

È interessante notare come l'altro grande ideologo islamico, Abu'l 'Ala al Mawdudi, vagheggiatore negli anni cinquanta di una teo-democrazia islamica, sia cresciuto in un Paese, il Pakistan, considerato – come l'Egitto – un bastione delle posizioni politiche filoccidentali.

Ozzano propone di innestare queste radici lunghe del fondamentalismo islamico in un avvenimento fondativo che ne riallaccerebbe le composite declinazioni. Pur senza sottovalutare l'importanza paradigmatica della Guerra dei sei giorni, della costruzione del cartello Opec, e della Rivoluzione iraniana l'attenzione di Ozzano si concentra sulla resistenza all'invasione afgana da parte dell'Unione Sovietica. Scontato il dato, assai noto, dell'appoggio (logistico, informativo e finanziario) statunitense all'universo settario e fondamentalista in funzione

antisovietica, quello che Ozzano mette in luce è il ricomporsi, attorno a quella vicenda, delle diverse tradizioni del risveglio islamico: quella pakistana, derivata da Mawdudi, da cui deriveranno (non senza la corposa partecipazione dell'Isi, il servizio segreto pakistano) il movimento dei talebani guidato dal mullah Omar; quella egiziana, guidata dall'ideologo Ahman al-Zawahiri, erede di Qutb e mentore di Osama Bin Laden; e infine quella wahabita, guidata e finanziata dallo stesso Bin Laden, principale reclutatore della guerriglia antisovietica.

Saranno i venti-venticinquemila guerriglieri istruiti da Bin Laden a costituire, cacciati i sovietici, la base di quella sorta di internazionale del terrore nota come Al-Qaeda e che Ozzano ritiene essere più che altro una sigla applicata o giustapposta a organizzazioni diverse, una sorta di applicazione del concetto di *franchising* al terrore.

Questa ricostruzione, che ha il merito di rintracciare le radici culturali del variegato universo fondamentalista, può essere utilmente messa a confronto con la molto diversa impostazione data al problema da Olivier Roy in un recente volume su *L'islam mondialisé* qui recensito da Grazia Paciullo. Per Roy l'origine del fondamentalismo starebbe nella reislamizzazione forzata (cioè indotta dai processi di globalizzazione) dell'emigrazione araba in Europa. Il fondamentalismo, che Roy chiama neofondamentalismo, caratterizzato da scritturalismo teologico e dalla polemica con la cultura occidentale nascerebbe in questo Islam trapiantato a Occidente, segnato da una nuova forma di religiosità individualizzata e a base identitaria. Il neofondamentalismo, fenomeno recente, sarebbe in sostanza una conseguenza di processi di occidentalizzazione che la globalizzazione insinuerebbe nella stessa cultura islamica. Rispetto a questa visione, suggestiva ma che rischia di essere estremamente generale e perciò elusiva, la pista indicata da Ozzano, quella di puntuali genealogie intellettuali che trasmettono forme ideologiche determinate, diverse tra loro ed in evoluzione nel tempo e sulla base delle differenti congiunture politiche, appare di certo più comprensiva.