



Rivista di Studi Indo-Mediterranei XIII (2023)

Plurilingual e-journal of literary, religious, historical studies. website: <http://kharabat.altervista.org/index.htm>

Rivista collegata al Centro di Ricerca in "Filologia e Medievistica Indo-Mediterranea (FIMIM) Università di Bologna

cod. ANCE (Cineca-Miur) E213139

ISSN 2279-7025

Le forme mediali islamiche.

Religione, immaginario, oralità e normazione giuridica

Emiliano Laurenzi

Abstract. This article aims to show how Islām relates to the media through its religious imagery and the normative and legal significance of its sacred text. Through some comparisons with Christianity – both are revealed religions, connoted as strongly medial – an attempt has been made to illustrate how the specific Islamic revelation shapes the forms of worship and law through orality and the audio-tactile component of the recitation of prayers. Islām has in fact declined the form of revelation not on the bodily axis – as with the Christian incarnation – but on the strictly linguistic one. This characteristic has made the Arabic of the *Qur'ān* untranslatable. Nevertheless, Islamic religiosity has preserved in this way, through daily religious practices (the recitation of the *ṣalāt* and their motor articulation: the various *rak'a*), learning by heart, a powerful means of sharing that has proved, since the beginning of the electric, then electronic and now digital age, perfectly appropriate and effective.

Keywords: *Islām*, media, *Qur'ān*, revelation, *tajdīd*, orality, *ṣalāt*, regulation, tactile, right.

SOMMARIO 1. Islām e media: la questione del metodo. – 2. La rivelazione linguistica: parola di *Allāh*. – 3. Il *Qur'ān* attribuito di Dio: un libro senza mediazioni. – 4. Il *tajdīd*: islamizzare la modernità. – 5. Il culto: elementi tattili, orali e normativi dell'orientamento nello spazio.

1. Islām e media: la questione del metodo

Esiste ormai una vasta e articolata bibliografia sul rapporto fra religione e media. Relativamente al mondo islamico, però, gli studi mostrano limiti spesso vistosi. La bibliografia è frutto infatti, per la maggioranza dei titoli che la compongono, di parametri metodologici, concettuali e interpretativi sviluppati nell'Europa cristiana – specificatamente cattolica e protestante – sulla scorta di un'esperienza storica specifica. Questi parametri, inoltre, sono oggi ampiamente diffusi anche fra il personale accademico del mondo musulmano o comunque di fede islamica, e solo da qualche anno si è cominciato a metterne in discussione l'episteme, in sostanza la loro correttezza metodologica, e a criticarne la parzialità.

La specifica esperienza storica europea, oltretutto, si dimostra sempre meno efficace nel rendere conto in maniera esaustiva di alcuni processi dalle dimensioni globali, ma soprattutto di particolarità ostinatamente diverse come quelle del variegato mondo islamico, non riducibili alle nostre categorie. Si pensi in questo alle tradizionali deformazioni del cosiddetto orientalismo¹, così dure a morire, e alla loro persistenza, *mutatis mutandis*, nelle letture postmoderniste². Due paradigmi, per altro, frutto il primo del vecchio paternalismo colonialista, e il secondo di un più sottile multiculturalismo dal côté spesso neocoloniale, come hanno dimostrato le deformazioni e le strumentalizzazioni relative alle cosiddette 'primavere arabe'³, le cui letture mediatriche andrebbero studiate, in questo senso, come esempi. Due paradigmi che infine non sanno confrontarsi in maniera diacronica né con la natura mediale della religione nelle sue forme, né con la dinamica che le anima, cioè la religiosità⁴.

È innegabile che questa sia una grossa questione di metodo, le cui ripercussioni, però, sono allo stesso tempo descrivibili come politiche⁵. In sostanza quella che consideriamo un'interpretazione efficace è quella che sotto la spinta erosiva e i colpi degli eventi che danno forma alla storia, si dimostra spesso una variabile del prestigio e/o della potenza della cultura che la esprime. La questione che lega media e religioni abramitiche è in questo senso più che esemplare. L'Europa che si definisce democratica e liberale - la sua sempre più fluida identità "occidentale" che intenderebbe soppiantare in modo definitivo quella *Christianitas* che lo stesso papa Francesco ha inteso delocalizzare, non risiedendo più nell'appartamento papale, ma in un ostello dentro le mura vaticane, e che pure sembra non poter rinunciare alla struttura "broadcasting" della Chiesa, in cui dal centro promana l'autorità e il messaggio salvifico⁶ - non intende ancora confrontarsi con un dato di fatto ormai palese: la sua perdita di centralità, soprattutto al livello di immaginario; è probabilmente l'esito, non prestabilito, ma storicamente

¹ Cfr. E. Said, *Orientalism: Western Concepts of the Orient*, Penguin Books, 1995.

² Cfr. P. Ménoet, *L'Énigme saoudienne*, Éditions La Découverte, 2003. Il libro, per altro molto acuto, risente però di tutte le contraddizioni e le impasse di una lettura postmodernista.

³ Cfr. AA.VV., *Oasis*, "Rivoluzioni incomplete. L'equazione irrisolta del mondo arabo", anno XVI – n° 31 – dicembre 2020. Proprio relativamente alle 'primavere arabe' si trova qui un valido esempio del tema delle categorie di pensiero e di analisi utilizzate e sulle oggettive parzialità e difetti di messa a fuoco che le affliggono.

⁴ Cfr. G. Simmel, *Saggi di sociologia della religione*, Edizioni Borla, 1993. Relativamente alla differenza fra religione e religiosità, mi attengo a quella elaborata da Simmel.

⁵ Cfr. E. Laurenzi, *Rappresentazioni mediatriche. Il caso dei Taleban*, in *Rivista di studi Indo-Mediterranei*, n°XI, anno 2021 (http://kharabat.altervista.org/RSIM-11_LAURENZI.2.pdf). Viene qui sborzata una definizione di cosa sia il politico oggi in relazione ai media e/o come loro espressione.

⁶ Cfr. F. Tarzia, *Il vescovo di Roma non sta più a Roma?*, Roma Ricerca Roma, 10 luglio 2022 (<https://www.ricercaroma.it/bergoglio-tarzia/>). L'articolo delinea la difficoltà di scardinare l'impostazione rinascimentale e barocca di una Chiesa centro della Cristianità, che irradia il suo messaggio evangelizzatore verso le periferie del mondo.

dato, della desacralizzazione prima e del disincanto poi. Senza questa assunzione di un dato di fatto storico – di cui abbiamo sotto gli occhi il concreto e tragico dispiegarsi d'una guerra interna alla Cristianità e che infatti fatichiamo a raccontare – non solo diviene densa di fraintendimenti qualsiasi analisi dei modi e delle forme mediali dell'Islām – così come del tentativo di abbozzare il profilo dell'*homo religiosus* musulmano del XXI secolo – ma soprattutto viene meno la comprensione stessa delle forme mediali cristiane che lungo i secoli hanno plasmato il nostro stesso immaginario, per l'appunto. In relazione al conflitto in Ucraina, per tornare alla guerra interna alla Cristianità, in quasi nessuna analisi viene ad esempio evocato uno dei concetti chiave della funzione dell'immaginario politico proprio del cristianesimo nella sua declinazione ortodossa (cioè quella che non è stata piegata e piagata dalla desacralizzazione e dal disincanto, e su questo occorrerebbe rivedere il valore e la portata di settanta e passa anni di regime sovietico), cioè il concetto di *katéchon*. In questo modo la comprensione dell'agire delle gerarchie della chiesa ortodossa diviene impraticabile, perché sfuggono del tutto due componenti fondamentali. La prima è che nello specifico del potere politico russo, esso è erede di una concezione del potere che gli viene da quella bizantina (il mitema politico di Mosca come "terza Roma"⁷), in cui la rappresentazione della sacralità religiosa non è autonoma dal potere politico, ma ad esso subordinata. Solo in questo senso, allora, divengono leggibili, ad esempio, le immagini dei carri armati russi con la bandiera di Cristo Pantocrate, o con quella rossa con tanto di falce e martello, o addirittura con quella bianca, gialla e nera con aquila bicipite, dell'impero zarista. Allo sguardo disincantato, ma spesso miope, della mediologia "occidentalista", questa congerie di bandiere pare solo il segno inequivocabile di un non ben definito sciovinismo, ma essa non è che una manifestazione simbolica della profonda natura religiosa del potere politico in quella parte della Cristianità. Un potere che nella sua lotta contro l'Anticristo frena l'avvento della fine dei tempi: appunto la funzione del *katéchon*. La seconda componente è che questo tipo di concezione religiosa che innerva il potere, è ancora in grado di creare una rappresentazione - noi occidentali diremmo una narrazione, ma non coglieremmo la natura intrinsecamente religiosa che il termine rappresentazione assume nella cristianità ortodossa - di cosa è il territorio. Trenta anni di stradominio ideologico liberale ci avevano fatto credere che il territorio e tutte le sue asperità storiche, religiose, etniche, tutte le increspature, i conflitti, gli attriti fossero spariti, folgorati dalla globalizzazione, cioè l'estensione uniforme e monotona dello spazio dei mercati, sempre uguale e indifferente. Tutte le "esportazioni di democrazia", dall'Iraq alla Libia, dalla Siria

⁷ La prima attestazione storica dell'idea politico-religiosa di Mosca come "terza Roma" è rintracciabile in una lettera che fra il 1523 e il 1524 il monaco ortodosso Filofej scrisse al Gran Principe di Mosca (all'epoca Ivan IV, *Ivan Groznyi* "Ivan il tonante, il temibile", che solo nel 1561 avrebbe assunto con la benedizione del patriarca di Costantinopoli il titolo di *Tzar* di tutte le Russie, cioè di *Caesar*, Cesare). Ivan III di Russia, nonno di Ivan IV, aveva in effetti sposato Zoe Paleologa - che cambiò il suo nome in Sofia Paleologa - la nipote dell'ultimo imperatore dell'Impero Romano d'Oriente, Costantino XI Paleologo, ma al di là del mero fatto dinastico, l'idea di Mosca come "terza Roma" aveva una potente carica legittimante per lo *Tzar*, e non a caso è stata ripresa dal Patriarcato di Mosca già dalla metà del XX secolo, in pieno regime sovietico. Questa concezione, però, non determinò, né connotò la natura dell'azione politica della Russia nei tre secoli successivi al regno di Ivan IV, neanche quando con Pietro il Grande lo *Tzar* assunse il titolo di imperatore. A riportarla in *auge* durante il regno di Alessandro II Romanov saranno invece i panslavisti della seconda metà dell'Ottocento - intellettualmente e ideologicamente gli iniziatori delle riflessioni poi evolute nel XX secolo in chiave eurasiatista. Questa concezione di Mosca come "terza Roma" denota il permanere nell'immaginario politico-religioso della Cristianità ortodossa di un filone antichissimo, nel quale il potere politico imbriglia quello religioso che a sua volta benedice questa unione. La struttura che inquadra questa concezione del potere politico come religiosamente connotato può essere fatta risalire né più né meno che all'imperatore Costantino.

all'Afghanistan, erano in ultima analisi il tentativo di imporre questa uniformità - ovviamente "a fin di bene", o per estirpare il terrorismo. Diciamo pure una versione neo coloniale e postmoderna del vecchio concetto di civilizzazione tipico del colonialismo classico. E non è un caso che proprio dal mondo islamico venissero i primi segnali di violenta opposizione e di radicale lotta contro questa logica (opposizione per altro condotta in perfetta sintonia con le stesse logiche della globalizzazione, sebbene speculari, di cui *Al-Qā'ida* era l'esempio perfetto). Quel territorio che preferivamo pensare come dematerializzato e sussunto dalle logiche immateriali di rete - una rete che però si sostiene su supporti estremamente fisici, come stanno dimostrando le azioni di sabotaggio ai cavi sottomarini nel Mar Rosso da parte di *Anṣār Allāh*, i Partigiani di Dio, altrimenti noti come *Huthi* - e che invece proprio la guerra in Ucraina, interna alla Cristianità, ha mostrato non solo come ancora presente, ma così potente e cogente da suscitare un conflitto che si cerca di imbrigliare in categorie interpretative del tutto inefficaci perché storicamente datate, cioè proprio le categorie della globalizzazione. Questa digressione serve per tratteggiare a quale livello di crisi metodologica ci si trovi oggi anche solo cercando di investigare le categorie dell'immaginario all'interno della Cristianità, di cui si continua a dire che è finita e sparita, ma che continua invece a nutrire immaginari capaci di scavalcare storicamente sia il disincanto - che si scopre dopotutto specifico solo di una porzione di mondo sempre più ristretta e incapace di "credere" - sia la desacralizzazione.

Una ulteriore spia delle difficoltà più evidenti relative al metodo è la crisi ormai cronica in cui versa qualsiasi formulazione dialettica che ancora oggi tende a strutturare l'opposizione fra dimensione trascendente e mondana, religione e ragione, spirituale e secolare, sacro e laico. In sostanza l'idea stessa del dipanarsi della modernità a partire dalla separazione fra questi ambiti, cioè dallo sviluppo completo delle forme del secolarismo. Ma quale secolarismo? Un esempio di questa crescente problematicità nel definire e utilizzare concetti-base come secolarismo, lo offre Casanova quando, nel mettere in dubbio il concetto habermasiano di post secolare, mette in evidenza anche l'inefficacia di alcuni passaggi dati per scontati, come quello fra modernizzazione e secolarizzazione, basati per altro su una concezione stadiale e progressiva:

In places where such secularist historical stadial consciousness is absent or less dominant, as in the United States or in most non-Western postcolonial societies, processes of modernization are unlikely to be accompanied by processes of religious decline. On the contrary, they may be accompanied by processes of religious revival⁸.

Un'osservazione perfettamente calzante per quei paesi a maggioranza islamica nei quali a un elevato tasso di modernizzazione per così dire tecnica (infrastrutture, economia, finanza, tecnologia, media, ecc.), fa da contraltare un'ipertrofia di identitarismo religioso declinato in forme apparentemente conservatrici, ma che alla prova dei fatti si dimostrano assolutamente disinvolute e funzionali rispetto al dipanarsi del capitalismo di consumo odierno. L'unica dimensione attraverso cui leggere il rapporto fra religione e media infatti - dimensione effettivamente utilizzabile in modo globale - è proprio quella del capitalismo di consumo in quanto concreto spazio planetario, reale e immaginario, materiale e simbolico, capace di innervare e dare forma sia all'espressione del desiderio individuale che al culto come attività collettiva. La convergenza verso la religione - in particolar modo rispetto all'orientamento dei

⁸ J. Casanova, *Exploring the Postsecular. Three Meanings of "the Secular" and Their Possible Transcendence*, in C. Calhoun, E. Mendieta e J. Vanantwerpen (Eds.), *Habermas and Religion*, Polity Press, 2013, 52-91.

comportamenti, al conformismo e alla creazione di un certo tipo di legami sociali – tipica del capitalismo odierno, fa propendere per qualcosa che va ben oltre l'ipotesi weberiana sulla derivazione religiosa di quest'ultimo, dando invece sostanza all'intuizione benjaminiana relativa a un capitalismo di natura sostanzialmente religiosa⁹. Questa intuizione, in particolare rispetto all'Islām, offre un cospicuo bagaglio di opzioni alternative rispetto alla crisi metodologica appena sbazzata¹⁰. Anche se, come accennato, alcune considerazioni sul rapporto del cristianesimo con l'attuale regime capitalistico - ineludibili per affrontare la crisi interpretativa che invece si preferisce ignorare rispetto ad un'attenta analisi mediologica dell'immaginario cristiano odierno - dovrebbero essere fatte, tenendo conto di una sua frattura storica interna, i cui due crinali maggiormente distanti posso essere identificati da un lato con il proliferare del denominazionismo protestante di matrice statunitense (di base tutta la costellazione metodista ed evangelicale, in grande espansione in Sud America e in Africa), e dall'altro con il mondo ortodosso, minacciato "in casa propria" dalla nascita nel 2018 della nuova chiesa autocefala di Kiev. Fra questi due poli, la Chiesa cattolica di papa Francesco, che ormai si rappresenta come un "ospedale da campo dopo la battaglia", sperimentando un'apertura al mondo mediatizzato che è anche una sfida a quello che parrebbe a uno sguardo superficiale un destino di grande difficoltà¹¹.

Se parliamo dunque di media e religione, assumendone la relazione all'interno di questa dimensione di capitalismo globale, l'impasse metodologica può essere evitata aprendo l'analisi, la riflessione e il modo stesso di forgiare gli 'attrezzi di lavoro', a una dimensione temporale che sfondi il presente, recuperi i tempi lunghi e lunghissimi della formazione degli immaginari, assuma come ineludibile e irriducibile la diversità, non la multiculturalità, e il conflitto, più che un dialogo ogni volta da imporre. Soprattutto va dato per certo il dato storico di uno spazio planetario omogeneo, opzione che si era già data ai tempi dell'impero romano (considerato come l'intero *orbe*) per il Cristianesimo. È sulla durata di questi tempi e sull'estensione di questi spazi, infatti, che si può tentare di formulare ipotesi che pur comprendendo il momento, lo sussumano però in un quadro più completo, recuperando all'interpretazione, così come alla validità delle ipotesi che tracciamo, un reale valore euristico. Relativamente al mondo odierno – quello di un capitalismo di consumo che ha uniformato lo spazio planetario – per l'Islām sono perfettamente calzanti le parole di Tarzia quando scrive:

I processi di globalizzazione, infatti, sin dai tempi dello spazio "omogeneizzato" dell'impero romano con cui ebbe a confrontarsi Paolo di Tarso, sono una decisiva opportunità per le religioni monoteiste in quanto ne favoriscono l'azione universalistica di diffusione ed espansione, azione che è il fulcro della loro esistenza e della loro tenuta identitaria¹².

⁹ Cfr. W. Benjamin, *Capitalismo come religione*, in W. Benjamin, *La politica e altri scritti. Frammenti III*, D. Gentili (a cura di), Mimesis, 2016.

¹⁰ Cfr. E. Laurenzi, *Il capitalismo come religione. Culto del consumo e Islam*, in Fabio Tarzia (a cura di), *Religioni nella metropoli. Tra fondamentalismo e consumo*, Manifestolibri, 2018. È qui brevemente delineata questa ipotesi, estremamente utile nel poter allestire un discorso coerente sul rapporto fra *Islām* e media.

¹¹ Cfr. F. Tarzia, *Benedetto contro Francesco. Una storia dei rapporti tra cristianesimo e media*, Meltemi, 2022. Il libro costituisce uno dei lavori più documentati e meglio delineati sul funzionamento storicamente ricostruito delle due strategie di comunicazione mediatica e di autorappresentazione proprie della Chiesa cattolica, connaturate alla sua stessa genesi composita, aramaica/apocalittica da un lato e greca/immersa nella storia dall'altro.

¹² F. Tarzia, *Monoteismi al bivio?*, in F. Tarzia (a cura di), *Religioni nella metropoli. Tra fondamentalismo e consumo*, cit.

Assumiamo dunque l'Islām – all'interno dello spazio planetario del capitalismo globale – come costellazione complessa rispetto alla quale sviluppare una riflessione mediologica che parta dalle forme che storicamente condivide col Cristianesimo in quanto religione rivelata. Se infatti entrambe sorgono dallo stesso ceppo abramitico, quello che le connota è di sicuro improntato, mediologicamente, a un paio di differenze strutturali di non poco conto.

2. La rivelazione linguistica: parola di *Allāh*

Il rapporto con la tecnologia e con la scienza da parte dei musulmani fu per secoli disinvolto e fonte di innovazione, portando la cultura islamica all'avanguardia in un grande numero di settori. La stampa rappresenta però un'eccezione. La sua diffusione non interessò il mondo musulmano, anche se va detto che coincide con la parte finale di un lungo periodo di lotte e involuzione culturale seguito all'abbattimento del califfato abbaside (1258). La fine della struttura califfale rappresenta una cesura storica per l'Islām, perché con la sua fine venne meno l'unica istituzione di governo direttamente riconducibile al Profeta. È un fatto di cui non va per nulla sottovalutata la portata nel confrontarci con gli immaginari che sottendono il discorso identitario, per fare un esempio, dell'Islām politico. Ma non va neanche sottovalutato il fatto che la stampa si diffuse nel mondo musulmano solo a partire dal XIX secolo. Quando l'esercito mongolo di Hulagu Khan, spalleggiato da consistenti contingenti di armati cristiani – in particolare armeni – nel 1258 distrusse completamente Baghdad¹³, si innesca dunque un meccanismo che porterà l'immaginario islamico a fare propria una particolare struttura, quella della palingenesi, o per meglio dire di una sorta di utopia retrospettiva. Per inciso: mentre la reazione culturale islamica alla fine del califfato, nel senso di una torsione palingenetica dello stesso pensiero politico/religioso, ma anche di una disincantata riflessione dalla spiazzante modernità, può essere simbolizzata dal pensiero di due figure come il giurista hanbalita Ibn Taymiyya, vissuto proprio a ridosso della catastrofe religiosa e politica determinata dalla fine del califfato, in un'epoca che potremmo definire "di torbidi", e di Ibn Khaldun, egli stesso uomo impegnato in politica e funzionario del sultano mamelucco, autore di quella *Muqaddima* antesignana dell'analisi sociologica dell'evoluzione delle società, in Europa prendeva forma con

¹³ All'apogeo del periodo classico arabo, la città era un centro d'eccellenza noto per gli studi di medicina, astronomia, matematica, ottica, e per la traduzione di testi greci, persiani e indiani, oltre a una quantità di altre scienze. Era chiamata "Città della Pace" e costituiva un gioiello architettonico. La Bayt al-Ḥikma (letteralmente la Casa della Sapienza), nata come biblioteca privata del califfo abbaside Hārūn al-Rashīd (la sua corte è quella narrata ne *Le mille e una notte*), ebbe un'evoluzione inedita, divenendo un centro universitario che comprendeva anche un ospedale all'avanguardia dove chiunque poteva essere curato gratuitamente, così come un osservatorio astronomico. Baghdad, che ospitava una popolazione di oltre un milione di abitanti, fu totalmente rasa al suolo dai Mongoli, tutti i suoi abitanti e il Califfo uccisi – si parla di 800 mila persone – e l'intera biblioteca gettata nel fiume assieme ai cadaveri dei morti, tanto che per il sangue e l'inchiostro sciolto si narra che le acque del Tigri divennero rosse e nere. La sua distruzione è considerata ancora oggi dai musulmani una delle peggiori catastrofi della loro storia e segna la fine dell'epoca d'oro del califfato. Il periodo che seguì la distruzione di Baghdad, invece, in Europa coincide con i primi albori della modernità (si pensi al XIII e XIV secolo in Italia), attraverso lo sviluppo di un sistema mercantile complesso e con una penetrazione geografica sempre maggiore, le prime enucleazioni di un'economia proto-capitalista, l'elaborazione dei primi sistemi bancari e di investimento e la circolazione di capitali mobili non legati esclusivamente al possesso della terra. È il mondo che alimenterà con sempre maggiore intensità il sistema economico-culturale mercantile, fino all'esplosione di quella "galassia Gutenberg" così ben delineata da McLuhan.

Thomas More l'idea di utopia¹⁴. Nel considerare dunque la forma della rivelazione nell'Islām, così come il rapporto tra fede e media, questo sguardo volto al passato – in un modo diametralmente opposto all'idea tutta europea di utopia, come detto – va tenuto in attenta considerazione. Delinea bene la questione Rozehnal:

When it comes to Muslims and media, the past is prologue. In diverse cultural locations and historical moments, Muslims have effectively leveraged the power of media as a tool to communicate their own distinct visions of religious identity, piety, and practice. Print technology was not established in the Islamic world until the nineteenth century, 400 years after Gutenberg's invention of moveable type facilitated the dissemination of Martin Luther's German translation of the Bible. Though late to arrive, it quickly spread during the colonial and postcolonial eras as a broad spectrum of Muslim political actors readily adopted print media to broadcast their messages and build their own "imagined communities." These trends have rapidly expanded in the digital era. Regardless of the *medium*, however, new articulations of Muslim faith, identity, and community are always built on the same bedrock foundations¹⁵.

In questo paragrafo è illustrato un insieme di considerazioni che definiscono in sintesi la storia e l'esperienza mediale islamica, sottolineandone l'importanza, così come la peculiarità che ne anima l'azione, storicamente sempre abile e pragmatica, oggi imbevuta della palingenesi cui facevo riferimento, sempre fedele alla *da'wa*¹⁶. La scaturigine di tutto, però, al netto dell'inversione dell'immaginario determinata dalla fine del califfato e dell'epoca d'oro araba, è una: il tipo di rivelazione che denota la religione islamica. Come il Cristianesimo, l'Islām è una religione frutto di rivelazione divina. In altre parole dell'incontro tra la dimensione trascendente della divinità e quella mondana dell'uomo. In questo sono costitutivamente due religioni

¹⁴ Sul valore ambivalente del concetto di utopia in Thomas More, cioè non solo come radicale altrove "ideale" rispetto al caos della realtà storica, ma anche quale riserva di "alterità" del dover essere, pronta a dilagare nella storia con una «guerra giusta e umanitaria» in nome di un universalismo moralizzante, si veda C. Galli, *Spazi politici. L'età moderna e l'età globale*, Il Mulino, 2001, pp. 37-39. Lungo questo ramo della genealogia dello spazio e della sua rappresentazione, il pensiero europeo arriverà a fare a meno della dimensione trascendente del potere politico, attraverso Hobbes e l'assolutismo, mentre proprio in quel torno di secoli - dalla fine del XIII a metà del XVII - il pensiero del mondo islamico testimonierà uno stallo - al netto della potenza militare di cui sarà capace l'impero Ottomano - dovuto principalmente alla sua sclerotizzazione giuridica (l'ipertrofia della cristallizzazione della riflessione religiosa dentro la "gabbia" della giurisprudenza religiosa) che alla fine porterà ai movimenti di riforma che leggeranno come unica opzione percorribile quella dell'utopia retrospettiva, cioè alla palingenesi. Il ritorno puntuale alle fonti - in sostanza al *Qur'ān* e agli *aḥādīth* del Profeta, predicando assieme, in un modo che pare paradossale ma non lo è affatto, la riapertura del *bāb al-ijtihād* (la porta dell'interpretazione), come vedremo oltre. Nel pensiero politico/religioso islamico non esiste infatti niente di simile all'utopia del pensiero politico europeo, neanche quando l'aspetto escatologico della riflessione teologica, per certi versi assimilabile all'idea utopica, viene particolarmente messo in rilievo come nella *shi'a*.

¹⁵ R. Rozehnal (Eds.), *Cyber Muslims*, Bloomsbury Academic, 2022, 5-6.

¹⁶ Cfr. M. Campanini, C. La Martire, *Dizionario di arabo per filosofi*, Scholé, 2019, 90. Il concetto di *da'wa*, da questo punto di vista, è assimilabile a quello di *kerygma*, in sostanza l'annuncio della buona novella nel Nuovo Testamento, con le conseguenti azioni di proselitismo. Le implicazioni che la *da'wa* ha nella religione islamica, però, fanno sì che questa convocazione, o appello, abbia sostanziali ricadute normative, tanto che sia la componente giurisprudenziale (la *sharī'a*) che quella politica (*siyāsa*) ne vengono integralmente sostanziate. Ai fini del discorso sulla religione islamica e il suo rapporto coi media, questo aspetto andrebbe ulteriormente investigato, perché implica allo stesso tempo una codificazione molto stringente della rivelazione sotto forma di ortoprassi (in qualche modo una fede esperibile in modo procedurale), ma anche una estrema plasticità culturale, che ha permesso all'Islām di rappresentare se stesso in contesti culturali estremamente differenti fra di loro, conservando una sua riconoscibilità molto spiccata a dispetto, o forse proprio in ragione di una totale mancanza d'una struttura gerarchica centralizzata.

mediali. L'incontro fra dimensione trascendente e mondana, infatti, può darsi esclusivamente attraverso una mediazione che induce una potente riarticolazione percettiva: è qui che scaturisce, mediaticamente parlando, il peculiare senso del sacro di ciascuna religione. Questo comune carattere mediale, però, viene sviluppato in modi decisamente difforni.

Il Cristianesimo si basa su una rivelazione nella quale il dio si è fatto carne. Rispetto alla tradizione ebraica è uno strappo deciso e non ricomponibile che ha richiesto un secolare processo di laboriosa e tormentata articolazione mediale (in concreto cioè teologica, dottrinale e liturgica). Fra le tre religioni rivelate, il Cristianesimo è quella che ha impiegato più tempo a sistematizzare la questione della rivelazione – cristianamente, la questione della natura di Cristo – proprio per questo suo intercettare la percezione fisica del sacro che si cala nel mondano. Si è trattato in sostanza di conciliare la dimensione "divina", al di là del tempo storico, con il concreto incarnarsi di Cristo non solo nella dimensione fisica della corporeità, ma anche e forse soprattutto in quella storica, determinando una cesura tale fra il prima e il dopo che in sostanza possiamo definire, per quanto riguarda la nostra cultura, come l'invenzione stessa del tempo storico. Allo stesso tempo la rivelazione ha determinato la definibilità percettiva del dio fatto uomo. Si pensi al volto di Cristo, al calvario, alla sua crocifissione (e non è per nulla casuale che per l'Islām 'Īsā, cioè Gesù, considerato il più importante dei profeti dopo Muhammad, non sia stato crocifisso, né tantomeno sia risorto, ma fosse capace di compiere miracoli ed ascese vivo in cielo), così come all'idea della Chiesa come corpo di Cristo, in altre parole presenza storica che porta la buona novella in attesa della fine dei tempi. Il ruolo della figura di Cristo in quanto dio che si è fatto uomo - e di tutta la complessa questione trinitaria, così come sulla natura di Cristo stesso sulla quale il Cristianesimo ha scontato scismi e lotte di ogni tipo (come non ricordare la guerra iconoclasta, che per poco non travolse dall'interno l'impero Romano d'Oriente - ha determinato nel Cristianesimo il fatto che la rivelazione si sia compiuta attraverso una figura umana. Per dare la dimensione della difformità rispetto alla rivelazione che si è data nell'Islām, si dovrebbe dire che l'equivalente della figura di Cristo sia, né più né meno che lo stesso *Qur'ān*, in altre parole un libro. È ovvio che si tratta di un parallelismo impossibile e che non porta da nessuna parte. La vastità di tecniche espressive e comunicative che il tipo di rivelazione propria del Cristianesimo ha richiesto per potersi rendere comprensibile – scritte, orali, pittoriche, plastiche, architettoniche – lo ha portato a sprigionare una potenza mediatica fino all'epoca oggettivamente inedita¹⁷. Una potenza che ha manifestato la sua maggior incisività, nel lungo periodo, su di un asse eminentemente visivo, in una complessa ricerca di soluzioni fra apparizione, sguardo, iconismo, rappresentazione, visione e raffigurazione. Sostanzialmente, come osserva Debray «Di un corpo divino, esso stesso materia, poteva esserci di conseguenza un'immagine materiale. Hollywood viene da qui, passando per l'icona e il barocco»¹⁸. In questo senso la religione cristiana, e in particolare quella cattolica, è religione dell'occhio: l'incarnazione, verrebbe da dire, funziona come diaframma dell'immaginazione. Inoltre, a voler tratteggiare ulteriori differenze interne alla *Christianitas* sulle quali oggi non ci si sofferma più - e che costituiscono invece un ulteriore tassello nel metro di paragone con l'Islām - vale la pena richiamare non solo la trattatistica di Giovanni Damasceno contro gli iconoclasti¹⁹, ma

¹⁷ Cfr. E. Laurenzi, *Tra Roma e Bisanzio: il nuovo statuto dell'immagine/between rome and byzantium: the new status of the image*, in *H-ermes. Journal of communication*, "Communication History", n.20 – 2021.

¹⁸ R. Debray, *Vita e morte dell'immagine. Una storia dello sguardo in Occidente*, Magonza, 2020, 69.

¹⁹ In questa sede è sufficiente ricordare G. Damasceno, *Difesa delle immagini sacre*, Città Nuova, 1983.

anche un concetto centrale nelle forme di rappresentazione iconica proprie del mondo ortodosso:

Secondo la dottrina degli iconoduli, esistono due tipi di raffigurazioni, «attraverso la parola scritta nei libri» e «attraverso la visione sensibile». Al primo tipo appartengono i simboli letterari della realtà divina, al secondo le sue raffigurazioni visibili. I primi santificano le labbra e l'udito, i secondi la vista. Negli atti del Concilio di Costantinopoli dell'842 si dice: «Rammentino in perpetuo i fedeli, nel proclamare e annunciare, che si reca ugual giovamento, sia attraverso la predicazione della parola, sia attraverso l'affermazione della verità espressa dalle icone. Come gli occhi che vedono sono santificati dalle onorabili icone, così le labbra sono santificate dalle parole.»²⁰

Allo stesso tempo il Cristianesimo ha progressivamente optato, attraverso l'universalismo imperiale romano, per una struttura centralistica – di cui i dogmi sono una delle espressioni religiose – passando attraverso una quantità di scismi, fino a quello protestante che ha contestato nel modo più radicale questa struttura, sia dal punto di vista del centralismo dottrinale che da quello estetico. La potenza mediatica del Cristianesimo cattolico, infine, è andata gradualmente assumendo i modi e le forme di quello che si può definire un potentissimo *medium broadcasting* – religiosamente, infatti, la Chiesa è il corpo di Cristo nella storia, come accennato – dove da un centro si emana il messaggio divino sottoforma di evangelizzazione, predicazione, attività pastorale e tutta la complessa fenomenologia comunicativa che lo accompagna. Questa complessità si riflette ad esempio nell'elaborazione del credo – sintesi della fede cattolica – denso di espressioni e formule che la grandissima parte dei credenti non solo è incapace di capire fino in fondo, ma tanto meno di spiegare.

L'Islām, in questo, differisce il più radicalmente possibile dal Cristianesimo, proprio a partire dalla natura della rivelazione divina che lo denota – una rivelazione che è letteralmente una dettatura, da parte dell'arcangelo *Jibrīl* (Gabriele) a Muhammad, delle parole di *Allāh* – ma anche per la struttura tendenzialmente antigerarchica e pulviscolare che ne caratterizza da sempre la religiosità, difficilmente imbrigliabile in strutture formali sebbene intrinsecamente collegata alla normazione comportamentale non solo da un punto di vista morale, ma addirittura legale²¹. Quest'ultimo aspetto della prossimità fra precetto religioso e norma legale –

²⁰ I. Alfeev, *L'icona. Arte, bellezza e mistero*, Edizione Dehoniane, 2017, 51-51. I brani citati fra caporali si riferiscono il primo a G. Damasceno, *Difesa delle immagini*, e per quanto riguarda il riferimento al Concilio di Costantinopoli, la citazione si trova in F. Uspenskij, *Sinodik v Nedelju Pravoslavija. Svodnyj tekst s priloženijami*, Odessa, 1893.

²¹ L'esperienza personale religiosa islamica conosce una molteplicità di livelli e forme difficilmente riducibili in una formula univoca e che di per sé richiederebbe una puntuale trattazione. Un dato certo, valido in modo generale, è che ciascun fedele ha comunque in sé la capacità di rapportarsi a Dio in modo diretto. Esistono poi alcune figure per così dire "tecniche", come gli *imām*, che non necessariamente sono esperti di cose religiose e di giurisprudenza shiariatica, ma che sono in grado di condurre la preghiera. Ci sono gli *ulamā* (nelle aree iranofone *mullā*) veri esperti di scienze religiose (diritto shiariatico, teologia, interpretazione coranica, ecc.). Nel variegato e importantissimo mondo del *taṣawwuf* (il sufismo), esiste inoltre la figura dello *shaykh*, o in persiano *pīr*, identificabile come il maestro. In un ambito più strettamente connesso all'amministrazione, c'erano poi i *qāḍī*, figure assimilabili a giudici che soprassedevano all'applicazione della *sharī'a*. In questa sede sarebbe poi troppo complesso addentrarci nella strutturazione del clero sciita duodecimano, il quale però, a differenza di quello cattolico, non si struttura sulla base di gerarchie stabilite centralisticamente - il papa nomina i cardinali che a loro volta nominano i vescovi che nominano i parroci, per capirci - bensì sul principio del carisma riconosciuto dal consenso dei religiosi e dei fedeli. Le figure principali nello sciismo duodecimano sono i *Marja' al-taqlīd*, cioè le massime autorità religiose, fra le quali può emergere un Grande *Ayatollāh* (un "Grande Segno di Dio"). Di grado inferiore sono invece gli *Hojjat al-islām* le "prove dell'Islām". In ogni caso, per una panoramica che va ben oltre

un tratto comune delle religioni abramitiche che nell'Islām trova la sua più ampia e concreta applicazione – è anche la radice per la formazione della seconda fonte di diritto religioso nell'Islām dopo il *Qur'ān*, cioè la *Sunna*, la Tradizione, un concetto eminentemente orale. Alla sua codificazione, iniziata per iscritto solo due secoli abbondanti dopo la predicazione del Profeta, avrebbe contribuito l'attività d'interpretazione (*ijtihād*) di quelle che sarebbero divenute vere e proprie scuole (*madhāhib*) giuridico/religiose, le quali avrebbero a loro volta dato luogo a una tradizione giurisprudenziale estremamente variegata e peculiare di specifiche porzioni del mondo islamico, in un intreccio fra usi e costumi culturali locali, elaborazione giurisprudenziale, trasmissione orale e immaginario religioso di cui nella cristianità non esiste nulla di simile. I *madhāhib* vennero formandosi dunque a valle di una vivace attività interpretativa durata nei quattro secoli successivi all'Egira (*Hijra*) e dedita all'identificazione dell'autenticità delle fonti (i detti, *ḥadīth* del Profeta, o dei suoi compagni), delle catene di trasmissione (*isnād*) e di tutto questo insieme di voci, con valore normativo, che riverberano attorno alla rivelazione. Un'attività che nel sunnismo di fatto si chiuse appunto attorno al IV secolo dopo l'*Hijra* – all'incirca l'anno 1000 del nostro calendario – con la chiusura del *bāb al-ijtihād*, la 'porta dell'interpretazione' e la progressiva formalizzazione dei *madhāhib*, mentre nello sciismo sarebbe continuata fino ai giorni nostri, con l'elaborazione di una complessa attività di gnosi e *tafsīr*, cioè la spiegazione e interpretazione dei passi coranici. Per rilevare la nota di paradossale "modernità" dell'Islām politico e del salafismo in genere, va detto che proprio queste correnti nate in seno al sunnismo più letteralista – di cui il wahhabismo saudita è l'antesignano, essendosi sviluppato fin dalla metà del XVIII secolo – sono quelle che hanno spinto per la riapertura del *bāb al-ijtihād*, propugnando sì un ritorno alle fonti e ai tempi degli *al-Salaf*, ma come risultato dello sforzo individuale verso Dio – il vero grande *jihād* – in una dimensione radicalmente individuale che rigetta la sclerosi, presunta o reale, delle scuole giuridico/religiose tradizionali²².

Una rivelazione che dunque si sostanzia nel tempo come tradizione trasmissiva in cui oralità e normazione vanno a braccetto in un modo incomprensibile per il pensiero teologico e giuridico europeo, fatto di dogmi e codici (con la sensibile eccezione del diritto consuetudinario, tipicamente anglosassone). Se l'incarnazione sostanzia la natura mediale del Cristianesimo – con tutta la tormentata questione trinitaria come forma di relazione spirituale – l'Islām rifiuta in blocco tutto questo, vedendolo anzi con grande sospetto, se non come una vera e propria forma di politeismo. La stessa idea di incarnazione risulta infatti del tutto incompatibile con la fede dei musulmani, perché intacca il cuore palpitante del credo islamico, cioè l'integrale monoteismo o *tawḥīd*, l'assoluta unicità di *Allāh* e della sua trascendenza, non comparabile né associabile a niente e nessuno. L'alterità ontologica del dio musulmano, infatti, è radicale. Scrive in proposito Campanini:

le figure legate esclusivamente al culto, si veda G. Vercellin, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, 1996, in particolare la parte quarta "Le società".

²² Un discorso completamente a parte, che per ragioni di spazio non può purtroppo essere incluso nella presente disamina, centrata più specificatamente - per semplificare al massimo - sulle influenze wahhabite e neosalafite, meriterebbe la costellazione del *taṣawwuf*, il sufismo, che nella storia dell'Islām ha svolto un ruolo fondamentale sia nella diffusione della religione, sia nell'adattamento del messaggio coranico alle specifiche situazioni culturali, sociali e geografiche. Senza dubbio il ruolo storico del *taṣawwuf* nell'Islām è decisamente più importante e caratterizzante di quanto non si creda e certamente la sua rinascita nel XX secolo è avvenuta di nuovo col crisma di una grande capacità plastica rispetto al contesto storico e sociale, una plasticità che costituisce una delle caratteristiche peculiari del sufismo, capace di svilupparsi in tutto l'Islām con una vigorosità e una adattabilità sconosciute a qualsiasi movimento o tendenza religiosa riconducibile al Cristianesimo.

Dio non è né sostanza né relazione, ma è eterogeneo e irriducibile rispetto a qualsiasi qualificazione. D'altro canto, da un punto di vista musulmano, relazioni e mediazioni rischiano di pluralizzare l'essenza di Dio. Il pensiero teologico islamico è attentissimo a garantire la totale diversità ontologica tra Dio e le creature. Essa dipende da una diversità delle loro essenze. La superiore essenza di Dio lo rende irriducibile alla materialità e addirittura impossibilitato a materializzarsi (cioè a incarnarsi: il dio-uomo è inconcepibile). Nella teologia islamica, dunque, a parte la funzione comunicativa attraverso la profezia, il *Logos* si risolve nella trascendenza della parola e della sua ipostatizzazione non in un uomo, Gesù Cristo, ma in un Libro, il Corano. Così, l'analisi del Corano consente di cogliere la manifestazione dell'Essere attraverso il linguaggio.²³

Risulta dunque evidente come la rivelazione islamica sia sostanziata nel dettato coranico, la cui natura mediale è auditivo-tattile e la cui risonanza sociale è normativa, per quanto il numero di versetti (*āyāt*) coranici con valore giuridico ammonti ad appena 500 su un totale di 6236 *āyāt* (dunque appena l'8%); la componente che ne amplia e ne amplifica la valenza normativa è semmai la *Sunna*, in sostanza la codificazione di una serie di detti del Profeta – gli *ḥadīth* – della sua famiglia e dei suoi compagni, così come di persone che sono identificate attraverso i gradi di trasmissione e prossimità con la fonte orale profetica. Questa è la rivelazione islamica e il "nocciolo duro" della fede musulmana. E tutto riposa su un'unicità così assoluta e radicale di Dio che secondo molti islamologi si è ridimensionata fin dal principio l'idea stessa di una teologia come discorso su Dio (*kalām*), sebbene abbia avuto un notevole sviluppo l'apologetica, mutuata dal pensiero greco-alessandrino. Questa differenza costitutiva, al livello di autoriconoscimento, cioè di rappresentazione di se stesso come credente, si riflette nella professione di fede islamica, la *shahāda*: '*ashhadu an lā ilāh illā Allāh wa ashhadu anna Muhammad rasūl Allāh*' ('Attesto che non vi è altro dio che Dio e attesto che Muhammad è l'Inviato di Dio'). È una formula scarna ed essenziale che rispecchia una religiosità poco incline alla concettosità, ma che allo stesso tempo ha sempre promosso la formazione, fin dai primissimi momenti, di esperti di religione e di legge: gli *ulamā*. Un dato, questo della relativa insofferenza verso la teologia puramente speculativa, che si riflette infatti nell'assenza di sacramenti, dogmi e di un clero vero e proprio – fatta eccezione per lo sciismo, come si è già detto, nel quale però, pur esistendo una gerarchia sacerdotale, nessuno può enunciare dogmi. A dare coerenza a questo quadro d'insieme, che ai nostri occhi pare non averne, si tenga presente che già il Profeta diceva che 'La diversità nella mia Ummah è una misericordia'²⁴ (o anche che 'La mia comunità non si troverà mai d'accordo su un errore'). Questo patrimonio che è allo stesso tempo religioso e legale è una perfetta rappresentazione di quella risonanza audio-tattile che caratterizza l'Islām, qualcosa che la nostra cultura iconica e analitica ha sempre faticato a rappresentarsi come sensata.

L'estrema intensificazione del monoteismo, in sostanza, non lascia molte altre vie alle forme culturali che la normazione e la selezione, cioè l'ortoprassi e la definizione di ciò che è puro e impuro, lecito e illecito. Questa relativamente semplice intelaiatura – che non indugia in impasse morali e tormenti alla lunga forieri di relativizzazione (come per l'etica occidentale) – ha inoltre il grande vantaggio di un'enorme plasticità rispetto alle culture che la adottano. Se in passato ha rappresentato una sorta di consuetudine religiosa capace di adeguarsi ai più diversi contesti socio culturali, nel momento esplosivo seguito alla collisione con la modernità, cioè ai

²³ M. Campanini, *Estetica islamica. Astrazione e realtà*, Morcelliana, 2021, 63.

²⁴ Al-S. al-Sadiq, *Ma'ānī l-'Akhbār (The meanings of the Hadīths)*, Dar al-Ma'rifa, 1400 (1979-1980). Questo *ḥadīth* del Profeta è riportato da al-Shaykh al-Sadiq, uno dei più autorevoli studiosi coranici sciiti, in questa sua opera, sebbene altri saggi neghino che sia autentico, non essendoci una catena di trasmissione attestata.

giorni nostri, si è rivelata capace di fornire qualcosa di assai affine a un format con un brand ben preciso. Quest'osservazione, apparentemente blasfema, costituisce oggi uno dei segni distintivi più rilevanti delle conversioni on-line, così come del posizionamento dell'Islām nel più generico "mercato religioso". Sono caratteristiche ovviamente non esaustive, ma che rispetto ai musulmani che credono di tornare ai tempi dei pii antenati – gli *al-Salaf* – attraverso i materiali rinvenibili in *internet*, si prestano bene a una lettura deterritorializzata, fatta da individui deculturalizzati, soli, imbevuti di un pressante bisogno identitario. Tutte caratteristiche assimilabili a quelle del consumo che a sua volta ha una natura eminentemente culturale. Siamo di fronte ad un cortocircuito gravido di conseguenze. Un cortocircuito, per altro, nel quale incorre anche il Cristianesimo, in particolare nella sua dimensione protestante (e specificamente quella delle chiese denominazionali americane), i cui esiti tendono evidentemente verso un'ipertrofia identitaria. Va infatti rilevato che sia le chiese denominazionali che un certo Islām hanno una vivace attività in rete e conoscono diverse forme di partecipazione religiosa, per usare un'espressione sfumata ma non imprecisa, che coniugano esattamente la dimensione dell'identitarismo contemporaneo con quella del bisogno di appartenenza. oggi particolarmente evidente "in filigrana" rispetto al rapporto col sacro. Non a caso è proprio questo uno degli inneschi delle logiche di consumo nelle religioni abramitiche. Un ulteriore elemento in comune è in questo senso la proliferazione e il successo dei telepredicatori, un fenomeno un tempo specifico del protestantesimo americano di derivazione fondamentalista - quello che torna ai "fondamenti biblici" (si veda più oltre la nota a riguardo) - e oggi ampiamente diffuso nel mondo islamico, per altro spesso con tematiche affini, come il successo, la cura di se, il denaro, e tutta la casistica della vita ridotta alle formule per "raggiungere il proprio obiettivo nella maniera più giusta". Un'evidente ibridazione coi linguaggi del consumo e le sue forme mediali.

Coesistono dunque assieme nell'Islām il più intransigente monoteismo e una pluralità apparentemente ingestibile e antidogmatica, in cui il credente si confronta direttamente col dio. Due caratteristiche da tenere ben presenti perché sostanziano per intero la differenza che l'Islām presenta rispetto in particolare al Cattolicesimo, in termini non solo di rapporto coi media, ma anche in quanto forma mediale religiosa.

3. Il *Qur'ān* attributo di Dio: un libro senza mediazioni

La rivelazione cuore del credo islamico, dunque, non è per nulla incompatibile alla e con la mediazione, a dispetto del suo essere radicalmente antidialettica. Essa, inoltre, viene ulteriormente definita dall'altra caratteristica precipua dell'Islām: quella di essere eminentemente una religione del Libro. Ovviamente questa è una caratteristica comune a tutte le religioni abramitiche, ma nell'Islām questo tratto assume un carattere decisamente inusitato. Il *Qur'ān*, infatti, non è solo un libro sacro, bensì attributo diretto di Dio, suo verbo increato. Non è, cioè, la parola di Dio umanamente mediata. No, è costitutivamente il dettato divino. Ecco come lo descrive Campanini:

Tuttavia, l'Islām è religione del Libro in senso ancora più pregnante [del Cristianesimo e dell'ebraismo, *NdA*]. Infatti, se la rivelazione biblica ed evangelica prevedono una mediazione umana nella trasmissione della parola divina, il Corano è rivelazione diretta e letterale. Il Corano contiene gli *ipsissima verba Dei*. La Torah ha un autore mitico, Mosè; i Vangeli hanno autori più o meno storici, i quattro evangelisti. L'autore del Corano è Dio in persona che ha manifestato al

Profeta Muhammad la sua volontà diretta pur comunicando con lui attraverso la mediazione dell'arcangelo Gabriele. E Muhammad è stato solo un ricettore e un riproduttore della parola divina²⁵.

Se dunque il *Qur'ān*, in quanto parola di Dio, può essere assimilato alla figura di Cristo (anche se qualsiasi ulteriore paragone, come detto precedentemente, non avrebbe alcun senso), dal punto di vista di una strutturazione mediale dell'immaginario religioso, la differenza è totale. Mentre Cristo è carne, il *Qur'ān* è linguaggio, se il primo si offre alla percezione visiva – cioè si mostra – il *Qur'ān* è la lingua di Dio, lo si ascolta dalla voce stessa di *Allāh*. Nell'Islām questo vuol dire che un ruolo eminente viene ricoperto dal fatto linguistico, un aspetto per nulla estraneo al suo carattere di ortoprassi – una sorta di grammatica comportamentale che non a caso si traduce in legge – e che si ripercuote infatti anche nella valenza giurisprudenziale che ricopre il dettato divino. Rispetto a questo fatto la nostra mentalità scopica, cristiana, lineare, figlia di secoli di iconismo e della stampa, ci svia completamente. Tendiamo infatti ad attribuire all'enunciazione linguistica lo stesso valore che diamo a una frase scritta perché organizziamo anche il sacro su di un asse percettivo che è quello visivo, spaziale. E a questa impostazione mediale non è per nulla estranea la natura della rivelazione cristiana, per quanto essa non sia declinata in maniera uniforme nelle differenti orbite cattolica, protestante e ortodossa, ciascuna delle quali tende verso specifiche forme di organizzazione scopica. Più spettacolare, pittorica e teatrale quella cattolica - specialmente dopo l'enorme influenza dell'epoca barocca e del pensiero gesuitico. A suo modo invece più fedele all'intransigenza aniconica della matrice abramitica la declinazione protestante. Infine del tutto specifica, a suo modo antichissima eppure estremamente attuale - specialmente nella sua condensazione dell'immagine in sintesi iconica - la modalità ortodossa di rapportarsi all'asse visivo. Eppure l'enunciazione linguistica, nell'Islām, non è per nulla di questo tipo. La specificità linguistica islamica è che il *Qur'ān*, quale diretta espressione di Dio, potenzia, ma allo stesso tempo satura immediatamente e all'inverosimile, la letteralità del testo sacro – per altro fatto mettere per iscritto dal terzo dei quattro "califfi ben guidati", 'Uthmān, tra i venti e i trenta anni dopo la morte del Profeta nel 632, facendo distruggere tutte le copie realizzate precedentemente. D'altro canto, oggettivamente, pur ponendo ancora oggi complessi e per certi versi inestricabili problemi di esegesi – non si tratta infatti di interpretare ciò che è stato riportato di quello che *Allāh* ha detto, ma in sostanza la sua stessa parola²⁶ – ancora oggi il *Qur'ān* costituisce un potente bastione mnemonico, essendo stato imparato a memoria per secoli da schiere di milioni e milioni di fedeli, sapienti ed esperti di diritto, e ancora oggi mandato a memoria. In questo senso la lingua è propriamente quella che si compone ad alta

²⁵ M. Campanini, *Islam*, Editrice La Scuola, 2013, 13-14.

²⁶ La questione relativa al grado di prossimità alla parola di Dio per qualificare i precetti è sintetizzabile nell'importanza via via decrescente attribuita a quelle che sono le fonti del diritto nella giurisprudenza islamica, a mano a mano che ci si allontana dal *Qur'ān*. Le fonti sono fondamentalmente quattro, in ordine di importanza e autorevolezza: il *Qur'ān* e la *Sunna*, di cui ho parlato, e poi le due fonti secondarie, di natura 'umana': l'*ijmā'* e il *qiyās*. In assenza di norme rivelate – riconducibili al *Qur'ān* – o se la Tradizione (la *Sunna*) non è esplicita, si ricorre infatti all'*ijmā'* che in sostanza è il consenso comunitario, frutto del diritto canonizzato (il *fiqh*) e dell'accordo fra i sapienti, o infine, ma è una risorsa rifiutata e contestata da molti, si usa il *qiyās*, la deduzione analogica. Quest'ultima viene contestata soprattutto perché pretenderebbe di indagare il motivo che ha determinato nell'intelletto divino la formulazione del precetto. Per quanto riguarda la *sharī'a*, essa utilizza come sue fonti normative esclusivamente il *Qur'ān* e la *Sunna*. Ho evitato ulteriori riferimenti al tema della *sharī'a* sia perché non del tutto riducibile alla lettura di questo lavoro, sia perché questo avrebbe comportato un'ulteriore estensione della trattazione, già di suo molto densa.

voce dopo centinaia di ore di studio o anni interi di ripetizione e memorizzazione. Un aspetto che a noi pare estremamente arcaico relativamente alla componente legale, ma non così tanto se solo si pensa al diritto consuetudinario e alla necessità di mandare a memoria decine e centinaia di sentenze.

Questa reiterazione orale che dura da secoli ha preservato nelle società musulmane, e non solo quelle arabe, una vivace oralità, tenendo viva non una lingua qualsiasi, ma la lingua di Dio. Per altro, ancora oggi, in molti paesi a maggioranza musulmana l'analfabetismo ha dimensioni notevoli.

La questione della lingua definisce quindi questa caratteristica potentemente orale – e dunque già in prima istanza a suo agio con l'odierno ambiente mediale di tipo informazionale e digitale. Se il Cristianesimo intraprese velocemente la traduzione dei Vangeli nelle principali lingue veicolari interne all'impero romano – il greco e il latino e poi le lingue barbariche – l'Islām ha sempre considerato qualsiasi traduzione del *Qur'ān* – la cui lingua è la base dell'arabo classico – come un travisamento e un'alterazione della parola di Dio. Questa resistenza alla traduzione del testo sacro in altre lingue – che a noi sembra di ostacolo alla sua diffusione – mediaticamente corrisponde invece alla conservazione di un ambiente orale – individuale e collettivo – ad alto tasso di sacralità: quello della quotidiana recitazione delle *ṣalāt*, che coinvolge due miliardi di fedeli – un quarto della popolazione mondiale – e ha saputo preservare la lingua araba. Una conservazione, per altro, che è anche veicolo di trasmissione della normazione religioso/giuridica; si instaura in questo modo una singolare prossimità fra le forme medialità islamiche, cui si ricollega un potente immaginario retrospettivo e palinogenetico, il regime audio-tattile dell'oralità con cui queste forme si estrinsecano nel culto quotidiano e la normazione comportamentale, di cui l'ortoprassi, per l'appunto, è 'la messa in forma'. Per certi versi queste cinque preghiere quotidiane obbligatorie hanno svolto una funzione simile a quella della liturgia in latino, ma la loro rilevanza è enormemente più incisiva, perché determina la costante eco, nella quotidianità, di uno specifico regime mediale e della valenza legale che ha la relativa ortoprassi.

Questa particolarissima forma mediatico/giuridica di reiterata recitazione – le *ṣalāt*, è bene rammentarlo, sono le preghiere canoniche, legalmente obbligatorie – è formata sì da una vigorosa oralità, ma di natura schiettamente sacra: la recitazione durante le *ṣalāt* deve infatti avvenire sempre e comunque in arabo, che non è compreso dai non arabofoni, cioè dalla maggioranza dei musulmani. Questi si servono oggi di traduzioni, ma solo ed esclusivamente per la comprensione di ciò che recitano in arabo, dopo averlo imparato a memoria. Per secoli, come per il latino, la recitazione orale delle *ṣalāt* in arabo è avvenuta per la maggioranza dei fedeli non arabi senza la comprensione testuale. Questa concomitanza di valore culturale e legale, dove la componente orale è prevalente anche a discapito della comprensione linguistica, non dovrebbe stupirci. Ancora oggi, anche in uno Stato laico, la comprensione linguistica della legge, pur in presenza di alfabetizzazione, è per la gran parte delle persone scarsamente accessibile e riservata a una cerchia di specialisti di formazione giuridica.

4. Il *tajdīd*: islamizzare la modernità

Rispetto al rapporto con il testo sacro, tra la fine del X e l'inizio dell'XI secolo dall'*Hijra* – corrispondenti al periodo che nel nostro calendario va dal XVII all'inizio del XVIII secolo – emerge nel mondo musulmano una forte esigenza di ritorno alle fonti come reale testimonianza di fede, come abbiamo già accennato. Questo movimento di rinnovamento (*tajdīd*) avrebbe

iniziato a formarsi quando in varie aree del *dār al-Islām* si cominciò a dire che occorreva accantonare interpretazioni, analogie e razionalismi vari, decisamente incomprensibili ai fedeli e che si frapponessero fra questi e la parola di Dio (e abbiamo visto con che forza il *Qur'ān* sia "il" verbo divino). Inoltre si manifestava in questo modo una certa insofferenza verso la sclerotizzazione giurisprudenziale che aveva "cristallizzato" il rapporto con i testi sacri, più che la loro interpretazione, sebbene nessuno degli esponenti delle fasi iniziali di questo epocale processo di riforma si sarebbe mai espresso in questo modo. Il rapporto diretto e letteralista con le fonti, infatti, rappresenta in questo senso una sorta di mossa del cavallo che scavalca "all'indietro" la codificazione - il cui simbolo era la chiusura del *bāb al-ijtihād*, come più volte si è ribadito - andando direttamente alle fonti. Questo *tajdīd*, latore di un anelito di purezza (con tutte le contraddizioni e le ambiguità di questa declinazione religiosa) venne diffuso attraverso le rotte commerciali dell'Oceano Indiano che dal mar Arabico mettevano in collegamento l'area del vicino oriente con l'arcipelago indonesiano attraverso il golfo del Siam, l'Indocina e il mar Cinese Meridionale, quelle da e verso l'area subsahariana e infine gli stessi flussi di pellegrini dell'*ḥajj*. Un'esperienza collettiva, questa del pellegrinaggio, che produce un movimento sistole-diastole di milioni di fedeli che da tutto il mondo si recano a la Mecca per poi ritornare dove vivono: un movimento profondamente fisico che mediaticamente è molto simile a una recitazione collettiva e alla sua eco, tanto che nella storia islamica ha sempre funzionato da amplificatore delle varie tendenze religiose. Il *tajdīd* predicava dunque il ritorno a una più puntuale aderenza ai testi sacri, cioè al *Qur'ān* e agli *ḥadīth* - le raccolte di detti e atti del Profeta tramandati anch'essi oralmente e che costituiscono quel *corpus* dal valore religioso e giuridico che come abbiamo visto è la *Sunna*, per rilevanza la seconda fonte d'ispirazione e normazione della religione, della giurisprudenza e del comportamento dopo lo stesso *Qur'ān*. Un'aderenza, dunque, fatta innanzitutto del ritorno ai fondamenti dell'*Islām*. Siamo di fronte a una reazione assai simile a quella dei protestanti americani che all'inizio del XX secolo inaugurarono il fenomeno del fondamentalismo biblico - come verrà illustrato più avanti in una specifica nota - perché a differenza della Riforma protestante, che pure predicò la possibilità per il fedele di leggere e studiare individualmente il testo biblico, il protestantesimo statunitense reagì al modernismo come forma di accomodamento con la modernità, più che contro il dogmatismo cattolico e il magistero della Chiesa, come aveva fatto la Riforma del '500. In sostanza, e sta qui la similitudine con l'atteggiamento del *tajdīd*, si tratta di non fare compromessi rispetto al valore fondativo del testo sacro, a costo di ridurre questo rapporto al letteralismo più smaccato. Faccio notare come dettaglio non privo di una sua significatività che entrambe le reazioni - il fondamentalismo protestante americano di fine '800 inizio '900 e il *tajdīd* islamico di fine '600 inizio '700 - prendono forma in contesti sociali improntati comunque a spirito commerciale e imprenditoriale - stanti tutte le differenze storiche, culturali e antropologiche - nei quali la compresenza fra impresa economica e dimensione religiosa non è assolutamente conflittuale, come ad esempio nel cattolicesimo, ma anzi dà luogo a sintesi ulteriori, che fra l'altro hanno anche ricadute normative sul comportamento e l'etica personale.

Dall'onda lunga di quel fermento di zelante stampo puritano, avrebbero preso forma prima il wahhabismo e poi tutti i fenomeni cosiddetti salafiti. In sostanza le componenti dell'*Islām* che dietro una *facies* apparentemente tradizionalista e conservatrice sono invece per la gran parte alla base di quella riuscita e oggi vincente islamizzazione della modernità²⁷. La

²⁷ Il termine più appropriato per definire da un punto di vista islamico la modernità è *ḥadātha*. L'accezione con cui il termine modernità verrà usato, va intesa principalmente nell'accezione islamica. Così la definì Rāshid Ghannūshī: «Una volta l'Europa non aveva bisogno di rinunciare ai suoi valori per attingere a piene mani

stessa che mostra uno spregiudicato ed efficace utilizzo dei media e delle loro funzioni e potenzialità. O che fornisce alibi e strumenti per un esercizio "alla luce del sole" di quella che potremmo definire schmittianamente teologia politica, anche se è più corretto dire che si tratta, islamicamente, di una giustificazione del potere di natura strettamente religiosa – il governante è sempre e solo un 'vicario', *khalīfa*, da cui il termine califfo, che originariamente indicava tra l'altro solo il vicario del messaggero (*rasūl*) di Dio e non il detentore per successione del potere – cui dovrebbe competere, religiosamente, solo il potere esecutivo. In sostanza la legittimazione del potere vigente è di natura carismatico-religiosa. Questo secondo aspetto, di una inquietante attualità, costituisce la negazione puntuale dello stato di diritto di matrice europea, cioè quello che le nostre democrazie liberali continuano a definirsi, perseverando nell'ignorare e respingere la realtà della profonda crisi delle loro stesse forme di legittimazione statale. Limitandomi al campo sunnita, si pensi alle sfavillanti monarchie del Golfo, o al più popoloso e composito paese musulmano al mondo, l'Indonesia. Per non parlare di Londra, da cinquant'anni primo polo mediatico islamico esterno al *dār al-Islām*²⁸.

I *media* sono la migliore cartina al tornasole di questo processo di islamizzazione della modernità: nella corrente dell'Islām politico, temporalmente l'ultima espressione di questo secolare *tajdīd*, è un dato assodato l'uso intensivo, già negli anni '70 del XX secolo, di radio e audiocassette per la diffusione di sermoni e predicazioni, oppure delle cassette VHS nel decennio successivo e poi, via via, di Usenet, delle BBS e poi del *web*, attraverso un rapporto coi *media* sempre estremamente appropriato e pragmatico²⁹. Se pensiamo, per converso, agli impacci e alle indecisioni della Chiesa nell'articolare un rapporto che non sia esclusivamente strumentale coi *media*³⁰ (ad esclusione della radio, va detto), vediamo delinearci una notevole differenza. Di quest'uso disinvolto e allo stesso tempo competente dei *media*, invece, l'informazione occidentale imparò a fare esperienza con i video messaggi di Usāma bin Lādin, un perfetto esponente di quell'Islām. Non a caso *Al-Qaeda* aveva perfino una sua casa di produzione, la *Al-Sahab Foundation for Islamic Media Publication*. In anni più recenti, poi, esempi icastici di questa efficacia mediatica sono stati gli efferati video in perfetto stile hollywoodiano delle esecuzioni capitali del *Dā'ish* – di nuovo il declinare in una stessa rappresentazione mediatica la spettacolarizzazione dell'immaginario religioso e l'involgarimento individualistico e consumistico della normazione religiosa – così come la sua patinata rivista: *Al Naba*³¹. Va ricordato poi come uno dei primi riti sacri *on-line*, integralmente allestito e fruito in maniera virtuale, sia stato il pellegrinaggio a la Mecca su *Second Life*,

dall'Oriente musulmano. Perché dobbiamo essere i soli a gustare i benefici della modernità (*hadātha*) per il tramite obbligatorio di Decartes e Marx? Per accedere alla modernità vi è in effetti una sola strada, la nostra, quella che hanno tracciato per noi la nostra religione, la nostra storia e la nostra civiltà». Intervista a *Jeune Afrique* in F. Burgat, *Il fondamentalismo islamico. Algeria, Tunisia, Marocco, Libia*, SEI, 1995, 72-73.

²⁸ V. Iacovino, *Londra, hub mondiale dei media arabo-islamici*, in *Futuro quotidiano*, 25 marzo 2015, (<https://www.futuroquotidiano.com/wp-content/uploads/2018/03/londra-si-conferma-hub-mondiale-dei-media-arabo-islamici.pdf>).

²⁹ Per una narrazione indiretta, ma assai significativa, dell'uso di queste tecnologie, tutte molto aderenti al carattere puntiforme, per così dire, del mondo dei fedeli musulmani, Cfr. M. Al-Rasheed, *Contesting the Saudi State: Islamic Voices from a New Generation*, Cambridge University Press, 2006.

³⁰ Cfr. F. Tarzia, *Benedetto contro Francesco*, cit., 227-274, dove l'autore passa in esame le posizioni della Chiesa e le scelte dei pontefici, dal Concilio Vaticano II ad oggi, in tema di *media*, comunicazione e strategie mediali.

³¹ Cfr. M. Lombardi, *IS 2.0 e molto altro: il progetto di comunicazione del califfato*, in M. Maggioni, P. Magri (a cura di), *Twitter e jihad: la comunicazione dell'Isis*, Istituto per gli Studi di Politica Internazionale, Edizioni Epoké, 2015. L'autore svolge un'accurata analisi delle strategie, dei modi e dei tempi con cui il *Daesh* ha utilizzato i *media* per la sua comunicazione.

all'interno della regione 'OnIslam'³². Si è trattato del primo evento religioso di massa in rete, a testimonianza della ricettività e proattività che i fedeli musulmani hanno e dimostrano di avere rispetto ai *media* audio-tattili come quelli digitali – forse in maniera molto più appropriata che con la stampa, come accennato, prodotto specificatamente 'cristiano' ed europeo dalle caratteristiche d'uso altamente analitiche (alfabetizzazione e astrazione). D'altra parte fu creato fin dal 1996 in Qatar il primo network televisivo globale musulmano, *al Jazeera*, seguito qualche anno dopo dal saudita *Al-Arabiya*. Una forma, quella del network televisivo, estremamente calzante per l'immaginario musulmano, abituato alla ricomposizione di vocabolari e toni culturali locali attraverso la chiave dell'interpretazione religiosa. Nei primi quindici anni del XXI secolo, inoltre, si è assistito, a partire dall'Egitto, a un tumultuoso proliferare di canali satellitari di stampo neosalafita e islamista, perfetti interpreti di una matura ed efficace islamizzazione della modernità, se non altro dal punto di vista delle narrazioni. Molti di questi canali, a onor del vero e a dimostrazione di una complessità molto più conflittuale di quanto ci piacerebbe immaginare, sono stati censurati e chiusi d'autorità dopo il golpe di Abdel Fattah Al Sisi del luglio 2013³³ che di fatto ha posto fine al primo tentativo di governo islamista democraticamente eletto (quello di Mohamed Morsi). La vittoria elettorale del candidato dei Fratelli Musulmani (*al-Iḥwān al-Muslimūn*) in quello che è considerato una sorta di "centro di gravità permanente" di larghissima parte del mondo musulmano, cioè l'Egitto (paese che per altro diede i natali ad *Ḥasan al-Bannā'*, che nel 1928 vi fondò la *Jamā'at al-Iḥwān al-muslimīn*, cioè proprio l'*Associazione dei Fratelli Musulmani*), fu probabilmente l'esito più clamoroso e, va sottolineato, incommensurabilmente meno cruento fra tutte le cosiddette "primavere arabe". Che il presidente eletto Morsi non riuscisse a sbrogliare la montante protesta popolare, né a districare il paese dalla montante e cronica crisi economica, non può far giustificare quello che a tutti gli effetti fu il golpe militare del 3 luglio. Per altro la persecuzione degli appartenenti alla fratellanza musulmana è un ulteriore tassello che delinea la figura di al-Sisi e la sua continuità con una ambigua tradizione di governo tipica della storia islamica, in cui il potere politico, laddove non riesce a subordinare le istanze religiose, non si fa scrupolo di reprimerle. Una tradizione che per quanto a "noi" piaccia pensare di sì, non ha invece alcun legame con la separazione dei poteri - politico e religioso - come fondamento dell'istituto statale moderno di tradizione europea. Tornando ai canali di diffusione e comunicazione islamica, quello che ancora oggi, fra tutti, costituisce un esempio di successo nel presidiare efficacemente la sfera dell'informazione è *Iqraa*, il primo canale satellitare saudita, inaugurato nel 1998 e aggiornato nel 2011 con una versione internazionale in inglese. *Iqraa* – che letteralmente è la forma dell'imperativo leggere/recitare, con cui si apre la rivelazione coranica al Profeta – costituisce ancora oggi un capillare veicolo di proselitismo mediale (la *da'wa* cui facevo riferimento), ma soprattutto di diffusione di uno stile di vita pio e devoto. Il canale, col chiaro intento di allontanare da sé accuse di estremismo, definisce oggi la sua *vision* così, in un modo che riassume molti dei tratti mediatico-religiosi fin qui elencati:

³² Cfr. A. Vitullo, *I religionauti. Studiare l'homo religiosus al tempo del web*, SMSR Quaderni di Studi e Materiali di Storia delle Religioni, n.27, Morcelliana, 2021, 47.

³³ Sul tema della diffusione dei canali satellitari salafiti in Egitto, Cfr. P. Gonzaga, *I canali salafiti egiziani. Dal debutto sulla piattaforma satellitare alla discesa politica in campo*, in *Arab media REPORT*, 11/01/2013, (<https://arabmediareport.it/i-canali-salafiti-egiziani-dal-debutto-sulla-piattaforma-satellitare-alla-discesa-politica-in-campo/>). *Arab media REPORT* è un interessante magazine *on-line* volto a far conoscere i *media* del mondo arabo e dei paesi a maggioranza musulmana.

Iqraa seeks to be a voice of the true moderate face of Islam, propagating Islam's tolerance in every language that Muslims speak, presenting programs that touch upon their lives, address their spiritual, social and economic interests, and cater for their human needs, with an Islamic perspective and a modern vision»³⁴.

Ultimo fenomeno in enorme aumento, del quale ho già schizzato un breve accenno, tutto da investigare e che presenta particolarità estremamente interessanti, è quello dei telepredicatori islamici³⁵ – spesso autodidatti, improvvisati, senza un passato di veri e propri studi religiosi, oppure formati nelle scuole religiose saudite, di stampo wahhabita: un ulteriore perfetto esempio dell'adeguata aderenza fra religiosità orale dell'Islām e *media* elettronico-digitali. Queste figure, che nell'Islām popolare hanno un seguito rilevante – sebbene non ancora equiparabile a quello delle figure cui evidentemente si ispirano, cioè i celeberrimi telepredicatori americani, detentori di record economici e di audience ancora unici al mondo – rappresentano un nuovo anello di congiunzione fra la religiosità e lo stile di vita; sono un fenomeno sociale che mostra l'attività di un'area della comunicazione, relativa all'immaginario religioso, estremamente permeabile alla contaminazione, o ibridazione, con le logiche del consumo; e tralascio intenzionalmente, per la complessità e vastità del tema, l'aspetto estremamente controverso delle loro affermazioni in tema di normazione religiosa e alle interpretazioni shariatiche di cui si fanno portatori. Ancora una volta collidono la dimensione estetico/mediale e quella religioso/legale. Non a caso, infatti, i temi portanti di queste telepredicazioni, lo ribadisco di nuovo, sono il successo economico, la forma fisica, la ricerca della performance, l'affermazione individuale. Spesso anche un'accorta e funzionale confezione dei programmi in base agli stilemi occidentali (vestiti, arredo televisivo, situazioni topiche, temi ricorrenti, emotività, ecc.), sebbene utilizzati come veicolo di contenuti prettamente islamici, ne caratterizza l'operato mediale. Un capitolo a parte meriterebbe poi la vivacità, la competenza e la proliferazione di iniziative e attività da parte dei cosiddetti *millenials* musulmani nel campo dei *social media*, a riconferma di una religiosità effervescente spesso in aperto confronto e polemica con la religione più formale, da quella gerarchizzata delle minoranze sciite a quella sunnita, in alcuni paesi e per certi versi più esposta alla culturalizzazione, da non confondere mai, però, col teorema della secolarizzazione, l'ennesima narrazione eurocentrica.

Questo breve *excursus* nella contemporaneità serve solo a dare la misura della virulenza, verrebbe da dire, dell'oralità propria di quell'Islām che alla fine ha saputo cavalcare un aspetto centrale dell'attuale sistema globale del capitalismo di consumo: la medialità informazionale.

Riguardo invece a quelle tendenze che hanno tentato di modernizzare l'Islām³⁶ si può dire che tutto abbia avuto inizio a metà del XIX secolo grazie alle *Tanzīmāt* dell'impero Ottomano, un perfetto esempio di assunzione delle categorie culturali, amministrative,

³⁴ Vedi il sito internet di *Iqraa*, alla sezione *About Iqraa – Who are we*, (https://iqraa.com/about_iqraa_en.aspx?Lang=en).

³⁵ Su uno dei più famosi fra di loro, l'egiziano 'Amr Khaled, si veda S. Olsson, *Preaching Islamic Revival: 'Amr Khaled, Mass Media and Social Change in Egypt*, I.B. Tauris, 2016.

³⁶ Il termine che definisce questa tendenza al rinnovamento (culturale, intellettuale, religioso e civile), manifestatasi tra Ottocento e Novecento nel mondo arabo e islamico, è *nahḍa*. Ad esso possono essere collegati e fatti derivare tutti i movimenti di decolonizzazione di matrice secolare, socialista e nazionalista. Che questo termine venga utilizzato oggi da partiti di ispirazione islamista, per quanto moderata, come il tunisino *Ennahda*, indica solo l'estrema complessità della situazione odierna, dove a interpretare la modernità nel modo più efficace sono proprio le formazioni politico/religiose che a uno sguardo occidentale paiono più conservatrici.

tecnologiche, giuridiche ed economiche europee volta a recuperare l'evidente ritardo delle società musulmane, in particolare in campo tecnologico ed economico. Un'operazione partita "dall'alto" e che alla lunga avrebbe comunque mostrato molti limiti, proprio perché estranea al carattere più intimo della religiosità sociale islamica – ma anche al più generico sentire popolare – tutt'oggi assai insofferente, al netto del ferreo controllo politico che da sempre domina l'esercizio religioso (in questo l'Iran è un'eccezione), rispetto a norme, leggi, costumi, forme d'interazione personale e categorizzazioni sentite di volta in volta come imposte o estranee.

Tutte queste tendenze a una modernizzazione secolarista, nazionalista o socialisteggiante, mediaticamente parlando, si sono sempre rivolte infatti al più caratteristico *medium* europeo. Un fiorire di case editrici, giornali e libri avrebbe nutrito almeno quattro generazioni di intellettuali, politici e nazionalisti – arabi, egiziani, iraniani e turchi, per la grandissima maggioranza, ma anche indonesiani e indiani – dalla seconda metà del XIX secolo fino alle guerre di decolonizzazione e alla diffusione del nasserismo, per poi involversi, dagli anni settanta e fino alla guerra civile algerina, all'invasione americana dell'Iraq e alle cosiddette primavere arabe, in forme sempre più autoritarie e in ultima istanza storicamente perdenti. Un'acquisizione tecnica, così come l'elaborazione di una giurisprudenza, infatti, non la si giudica mai solo per i contenuti che veicola o rende possibili, bensì anche dall'ambiente in cui essa viene inventata/elaborata, ma anche che essa stessa crea, ricrea o mantiene in termini percettivi e relazionali. Questo che è un dato storicamente assodato ha una particolare significatività nel caso del discorso che svolgo, perché come accennato accomuna sia i *media*, che non sono mai solo strumenti tecnici, sia il diritto, che non è mai esclusivamente un insieme di norme. Entrambi condividono una duplice dimensione: quella strumentale ed una, meno immediatamente percepibile, di autorappresentazione di una società e di un preciso contesto storico.

Un'estesa alfabetizzazione nei paesi a maggioranza islamica, a parte pochi casi – la Turchia e le repubbliche centro asiatiche e caucasiche per influsso della scolarizzazione sovietica – si è consolidata, quando lo ha fatto, quasi solo nei *rentier state* e negli ultimi decenni, cioè tardi, quando il paradigma mediale prevalente era ormai da quasi cinquant'anni quello elettrico ed elettronico, in altre parole foriero di un ambiente costitutivamente audio-tattile. Una prima generazione di islamisti politici crebbe infatti fra la prima ondata di alfabetizzati di quei paesi, ed era composta in prevalenza da tecnici, ingegneri, persone cioè con una formazione che si sarebbe propensi ad attribuire alla secolarizzazione. Sarà un caso, ma proprio col declinare dell'ultima espressione di modernizzazione dell'Islām – il nasserismo – e con l'emergere delle prime avanguardie dell'Islām politico – espressione dell'islamizzazione della società – in sostanza nel periodo che dalla seconda metà degli anni '60 arriva fino ai primi anni '70 del XX secolo, si consuma anche il declino del paradigma culturale che aveva caratterizzato l'era gutemberghiana e inizi ad affermarsi il cosiddetto 'villaggio globale'³⁷. Ed è singolare che la stessa torsione religioso-mediatica fosse stata affrontata pochi anni prima, nelle forme gerarchiche e istituzionalizzate del cattolicesimo romano, attraverso il Concilio Vaticano Secondo, secondo le medesime parole d'apertura da parte di Papa Giovanni XXIII:

"[...] occorre che questa dottrina certa e immutabile, alla quale si deve prestare un assenso fedele, sia approfondita ed esposta secondo quanto è richiesto dai nostri tempi. Altro è infatti il deposito della Fede, cioè le verità che sono contenute nella nostra veneranda dottrina, altro è il modo con

³⁷ Cfr. M. McLuhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1994.

il quale esse sono annunziate, sempre però nello stesso senso e nella stessa accezione. Va data grande importanza a questo metodo e, se è necessario, applicato con pazienza; si dovrà cioè adottare quella forma di esposizione che più corrisponda al magistero, la cui indole è prevalentemente pastorale"³⁸.

Un'esortazione che echeggia le forme della *da'wa* islamica contemporanea, anche se quest'ultima è condotta, va detto, con un'efficacia enormemente superiore all'azione pastorale cattolica attraverso i *media* elettronici e digitali. A dispetto di una grande varietà e complessità del tessuto religioso/sociale e dell'assenza di un'autorità regolatrice e centralizzata, infatti, l'Islām coniuga la dimensione individuale e collettiva in modo molto più agile del Cristianesimo. O meglio: la mancanza, o l'importanza dopotutto relativa di gerarchie e figure intermedie - al netto della deferenza verso le figure dei sapienti, cioè di coloro che sono dotati di *al-Hikma* (la sapienza religiosa) - che caratterizza il rapporto diretto del credente musulmano con il dio - anche rispetto alla robusta gerarchizzazione sociale tipica dei regimi politici e delle società musulmane, questo rapporto diretto è comunque un elemento di forte egualitarismo³⁹ - esalta una 'sacralità individualizzata'. Il rapporto principale del fedele con Dio è quello personale. Quando il fedele prega e si prostrina con la fronte a terra, in sincera adorazione, si dice tra i musulmani che fra la sua fronte e *Allāh* non vi sia che un velo. Per quanto il richiamo alla comunità dei fedeli, la *Umma*, sia costante e pressante, il credente musulmano ha comunque accesso diretto alle parole di Dio, tanto che si pone con sempre maggiore urgenza, in particolare per quanto riguarda l'organizzazione formalizzata delle attività di culto nei paesi destinatari di immigrati di fede islamica, l'esigenza di una certificazione della formazione religiosa degli *imām*, al fine di evitare predicatori improvvisati. Questa individualizzazione del rapporto col sacro - in maniera affine a quello che avviene per la proliferazione di chiese denominazioniste nel protestantesimo americano - si presta in modo plastico alle forme d'interazione proprie del regime capitalistico, in particolare ai consumi mediali che ne innervano la componente culturale, così come si sono affermati nell'ultimo mezzo secolo e di cui i *media* elettronico-digitali - così come il *web* - sono una delle espressioni più coerenti. Infine, anche la mancanza di una struttura dogmatica, invece di mettere in crisi la fede islamica rispetto al proliferare di interpretazioni e fonti, si sposa perfettamente con la struttura *many-to-many* di *internet*. In sostanza è il trionfo dell'oralità di ritorno, come la definiva Ong⁴⁰. Questo carattere auditivo-orale dell'Islām, infine, così come la sua vivacità rispetto alla rete, emerge da una delle definizioni con cui Vitullo denota il tema dell'autorità religiosa in rete:

La comunicazione su internet, infatti, basandosi sul modello *many-to-many*, piuttosto che su quello *one-to-many* - tipico delle religioni storiche - favorisce la presenza di "comportamenti emergenti", piuttosto che di veri e propri centri d'autorità. Il *religionauta*, ha la possibilità, dunque, di poter scegliere la propria fonte di autorevolezza in base al carisma [la caratteristica

³⁸ Giovanni XXIII, *Solenne apertura del Concilio Ecumenico Vaticano II. Discorso del Santo Padre Giovanni XXIII*, giovedì 11 ottobre 1962, (https://www.vatican.va/content/john-xxiii/it/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html).

³⁹ Una potente narrazione scorre nel pensiero religioso islamico: quella dell'egualitarismo. Una narrazione che in ambito sciita, ad esempio, si è sviluppata fino a raggiungere ai giorni nostri anche declinazioni politiche - un caso di studio in questo senso è *Hezbollah*, il "Partito di Dio". Ma è appunto una narrazione che tra l'altro ha radici profonde. Su questo tema, si veda l'accurata ricostruzione dell'evoluzione storica del rapporto fra egualitarismo e gerarchia in L. Marlow, *Hierarchy and egalitarianism in Islamic thought*, Cambridge University Press, 1997.

⁴⁰ Cfr. W. J. Ong, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Methuen & Co., 1982.

che eleva a ruolo di "guida" religiosa nell'Islām, un dato estremamente informale, *NdA*], all'accessibilità e alla capacità di adattamento, dei diversi *opinion leaders* al medium, [...].⁴¹

L'influenza del carisma nella definizione dell'autorità religiosa è un tratto storicamente tipico dell'Islām – estraneo all'idea stessa di chiesa – dove anche in presenza di una forma di gerarchia come quella espressa dal clero sciita, il prestigio e l'autorevolezza non ne sono mai espressione esclusiva. Questo aspetto del rapporto diretto col sacro e della sostanziale scarsa incisività di un corpo intermedio di specialisti religiosi paragonabili alle gerarchie ecclesiastiche cattoliche, ma anche ortodosse (e in misura minore alle corrispondenti figure protestanti), è particolarmente sensibile alla contaminazione con le tipiche figure del linguaggio del consumo, come appunto gli *opinion leaders*, la dinamica 'orizzontale' e virale della circolazione di informazione, o la natura reticolare e connettiva del legame religioso interpretato come stile di vita. Tutte caratteristiche perfettamente spendibili in *internet* e che risultano più che adeguate al contesto virtuale del *web*.

La concordanza tra forme religiose e tecnologie mediali, va sottolineato una volta di più, è un fenomeno che ha ripercussioni anche sulla caratterizzazione normativo/legale che è connaturata al messaggio religioso islamico. Per quanto riguarda infatti le autorità che hanno il carisma e il prestigio riconosciuti per emettere pareri giuridico/religiosi qualificati (*fatwà*) – come l'Università al-Azhar al Cairo, ormai nota anche in Europa – queste si devono però confrontare con un proliferare di soggetti e una congerie di siti e risorse *on-line* i quali diffondono interpretazioni e letture del *Qur'ān* e della *Sunna* a dir poco volgarizzate, e in particolar modo propugnano un uso che si pretende normativo degli *hadīth* del Profeta e dei suoi compagni, senza però avere alcuna competenza nell'accertare e validare l'*isnād* che ha tramandato quello specifico detto o atto. Spesso la componente normativa si trasforma in slogan. E questo è oggettivamente un *vulnus* dottrinale di chi si accosta all'Islām solo attraverso il *web*.

5. Il culto: elementi tattili, orali e normativi dell'orientamento nello spazio

Un altro elemento si aggiunge poi a questa oralità così particolare, donandole una robusta caratterizzazione tattile. Si tratta dell'esecuzione fisica della preghiera, che si compone di varie fasi altamente ritualizzate, legalmente normate e da eseguire come prescritto, pena la non validità della *ṣalāt* stessa. Siamo di fronte a un gesto che connette culto, sacralità, performatività dell'atto e sua codificazione giuridica. E il tutto fa parte della dottrina, nel senso che questi gesti non sono solo una sorta di "ginnastica dello spirito", ma rivestono un preciso simbolismo che ha allo stesso tempo un valore legale, scandito attraverso un rito. Queste fasi, variamente alternate per ciascuna delle preghiere, sono le *rak'a*, serie di posture e movimenti del corpo, codificate ritualmente, che scandiscono la recitazione e in un certo qual modo illustrano la preghiera. Si tratta di un aspetto del culto islamico che non parrebbe avere alcuna attinenza con i *media*, eppure è un elemento che rafforza quella particolare relazione fra ortoprassi, oralità e mancanza di gerarchia. In che modo? C'è un duplice fenomeno che innerva la storia musulmana: da un lato la notevole continuità linguistica determinata dall'uso della lingua araba in ogni aspetto legato al culto, e dall'altro la crescente discontinuità intellettuale, territoriale, sociale e culturale che specialmente dopo il VI secolo dall'*Hijra* – per noi dal XIII

⁴¹ A. Vitullo, *I religionauti*. cit., 39.

secolo in poi – caratterizzerà il mondo islamico⁴² (che si estende dall'Indonesia al Marocco, dalle steppe dell'Asia centrale all'Africa subsahariana, tanto per dare un'idea dell'estensione di questa disomogeneità, senza calcolare l'emigrazione in Europa e Stati Uniti). Nella tensione fra questi due poli – discontinuità intellettuale/culturale e omogeneità della lingua religiosa e del culto – si articola il discorso sull'ortoprassi. In un certo senso l'aspetto che fa da mediazione e fulcro tra questi due poli altrimenti centrifughi è l'insieme delle pratiche legate alla ritualità e alla loro codificazione nel culto, accompagnate sempre da un costante richiamo alle fonti. Ebbene, di questo fulcro uno degli elementi culturali univocamente riconoscibili e condivisibili al di là di tutte queste differenze, e probabilmente uno dei più importanti come forma di autoriconoscimento, è proprio la componente minima corporea della preghiera, cioè la *rak'a*. Si tratta di un indicatore che permette spesso di colmare enormi distanze geografiche di provenienza del credente, così come la particolare declinazione religiosa cui appartiene. La relazione dunque fra ortoprassi, oralità e mancanza di gerarchia si gioca su queste posture corporee, che mediano le spinte centripete delle differenze culturali e intellettuali riconducendole alla rappresentazione del gesto rituale, probabilmente una delle più arcaiche modalità di relazione comportamentale difronte al sacro, dunque in grado di funzionare da fulcro della mediazione. Al livello di ortoprassi, nell'esecuzione delle *rak'a* si riconosce una sorta di grammatica spirituale, l'unità minima di un credo tanto differenziato quanto puntualmente identificabile nell'azione della preghiera. Non a caso nell'Islām non è tanto il luogo in cui si svolge la preghiera a ricoprire un valore sacrale - come la chiesa per il Cristianesimo - ma la preghiera stessa, il gesto rituale in sé spazialmente orientato in maniera corretta, che vuol dire anche legalmente conforme. Queste unità minime di gesti sono inoltre una forma riconoscibile di condivisione ed espressione che accompagna l'oralità delle cinque *ṣalāt* quotidiane. Infine, e questo è un aspetto poco investigato ma rilevante, esse mostrano la mancanza di una gerarchia difronte a Dio (*Imām* è in sostanza solo colui che conduce la preghiera e in linea di principio, difronte a Dio, è perfettamente uguale a qualsiasi altro fedele): tutti pregano allo stesso modo, con gli stessi gesti e le stesse posture. La stessa architettura delle moschee, al contrario di chiese e cattedrali, non presenta alcun elemento interno che suggerisca una qualche forma gerarchica tra i fedeli e gli amministratori del culto. Il *minbar* islamico, che può essere assimilato al pulpito cristiano, ha però un valore puramente funzionale, specialmente per la *khuṭba*, il sermone che si svolge durante la *ṣalāt Jum'a*, la preghiera comunitaria del venerdì. In altre parole la mancanza di un'ortodossia e di gerarchie religiose che fungano da corpi intermedi mediando il rapporto del singolo credente col sacro, trova anche nell'esecuzione delle *ṣalāt* una sua illustrazione. Detto altrimenti: l'ortoprassi, fin nelle sue componenti minute di regolazione dei gesti, non solo conserva intatto il duplice aspetto dell'egualitarismo e della normazione giuridica, ma pone un limite sostanziale all'elaborazione/speculazione teologica, lasciando però spazio, proprio per la sua natura giuridica, ad una declinazione pragmatica della preghiera e del *tafsīr* (l'interpretazione di brani coranici). Questo permette una veicolazione mediatica del rito, del culto e del messaggio religioso molto più diretta che nel Cristianesimo, in quanto il nucleo della religione, come illustrato precedentemente, è di natura eminentemente linguistica. Questo passaggio, nel quale risiede effettivamente gran parte della capacità adattativa dell'Islām, potrebbe apparire forzato, ma diviene assai più eloquente se lo si illustra, per portare un caso particolarmente indicativo,

⁴² Su questo dissidio tra continuità linguistico/culturale e crescente discontinuità politico territoriale come elemento problematizzante nella definizione del credo islamico, si veda M. Arkoun, *The unthought in contemporary Islamic thought*, Saqi Books, 2002.

attraverso la biografia esemplare di Abubakar Mahmud Gumi, il più importante studioso e predicatore religioso islamico della Nigeria post-coloniale nel periodo che va dagli anni '60 agli anni '80 del XX secolo. Pur essendo un paladino delle forme salafite dell'Islām e dunque di un ritorno alla *Sunna* e al dettato coranico come fonti normative religiosi/giuridiche, egli costruì in modo esemplare la sua fama e la sua influenza di grande studioso, così come la sua predicazione, proprio attraverso i suoi *tafsīr* via radio, la diffusione di audiocassette con le relative registrazioni e la regolare partecipazione a dibattiti televisivi con i suoi oppositori e critici. Gli aspetti dottrinali del suo messaggio religioso islamista, cioè quelli cosiddetti conservatori, come ama esprimersi in maniera palesemente erronea un certo pensiero euro-occidentale, vennero dunque veicolati, o sarebbe più corretto dire pubblicamente plasmati, proprio dai media più moderni, in aperta polemica contro la dimensione sincretica delle confraternite sufi – come la celeberrima *Qādiriyya* – intrise di esoterismo e di pratiche iniziatiche. Da un lato abbiamo quindi un elemento di tensione centrifuga – che in modo peculiare rappresenta però la tradizione locale, cioè la concrezione di usi e costumi locali e linguaggio religioso arabo/islamico – rappresentato dalle confraternite sufi (le *ṭarīqa*), che hanno svolto un ruolo decisivo nell'islamizzazione dell'Africa, perché attraverso la mediazione del *taṣawwuf* hanno saputo integrare e adattare all'Islām il sostrato sociale religioso locale. Dall'altro abbiamo il movimento riformatore – cioè che si richiama ai tempi dei pii antenati, salafita o comunque propugnatore di un ritorno alle fonti – che esprime la sua forza palinogenetica, intrisa di utopismo retrospettivo, attraverso i media. Una peculiare convergenza, dunque, tra forme medialità decisamente moderne – sia in quanto elementi di rappresentazione pubblica della fede che come agenti che plasmano il presunto contenuto attraverso l'ambiente che creano – decisamente in contrasto con la tradizione delle confraternite, e dimensione ortopratica più aderente alle fonti primarie della fede e del diritto religioso. Quest'ultima è una componente espressa proprio dall'appropriatezza formale delle *ṣalāt* come componenti discrete fondamentali del culto, con la loro conseguente valenza giuridica. Non è forse un caso che all'inizio della fama di Mahmud Gumi come riformatore della fede ci sia stata una controversia con l'*imām* della moschea della città dove egli insegnava, relativa proprio all'atto di purificazione rituale che precede le preghiere, atto che le rende legalmente valide o meno. Generalmente questo si pratica servendosi di acqua e in base allo stato di minore o maggiore impurità (da non confondersi in alcun modo con la presenza di peccati più o meno gravi, ma definibile in base a stati e atti fisici ben specifici), assume fasi e modalità differenti precisamente codificate. In caso di minore impurità si pratica il *wuḍū'* ('lavacro minore'), mentre in caso di impurità maggiore si pratica il 'lavacro massimo' o *ghuṣl*. In assenza di acqua o di neve la purificazione – che avviene attraverso gesti anche loro minuziosamente codificati – può avvenire utilizzando pietre, sabbia, polvere, perfino intonaco di muri (in maniera perfettamente coincidente con la *lustratio pulveralis* dei riti purificatori latini). In questo caso l'atto di purificazione rituale si chiama nell'Islām *tayammum*. La pratica di usare pietre durante questa purificazione che precede le preghiere, nella città dove si trovava Mahmud Gumi era ormai consolidata, sebbene ci fosse disponibilità di acqua con la quale svolgere l'abluzione rituale, e su questo dettaglio egli arrivò a sostenere che le *ṣalāt* precedute dal *tayammum* erano in quel caso illegali, non valide. Finì col prevalere. Ecco dunque un'ortoprassi che a chi è abituato alle concettosità teologiche sembra appiattita sulla dimensione della fruizione individuale del messaggio religioso mediatizzato – cioè la veste moderna dell'islamismo – ma che invece è il principale vettore di un Islām pubblico e alla luce del sole. Va poi detto che però Mahmud Gumi sostenne anche la forma democratica, arrivando a chiedere il diritto di voto per le donne. Analizzando il rapporto del revival islamista coi media, dal punto di vista della

dinamica estetico-mediale (cioè che va ad insistere sulla percezione, sia per le caratteristiche tecniche dei media che per la loro dimensione pubblica) che si innesta nel discorso religioso tipico dei fenomeni riformatori propri del *tajdīd*, Larkin ha preso ad esempio proprio un personaggio così complesso come Abubakar Mahmud Gumi in un saggio assai calzante col discorso svolto – *Islamic Renewal, Radio, and the Surface of Things*⁴³.

La vivacità che l'Islām dimostra quindi di avere rispetto ai *media* elettronico-digitali, al *web* e al proliferare di *social media*, così come di applicazioni varie, a questo punto dovrebbe essere comprensibile, non incrina e non mette per nulla in discussione la fede e la religione, fissate, per così dire, da un punto di vista procedurale e linguistico, come detto. È questo un aspetto che trova la sua più elementare configurazione nella fisicità dalle *rak'a*, una legatura fra aspetti orali e tattili – senza che qui ci si possa soffermare anche sull'aspetto temporale, un'altra grossa differenza rispetto alle forme culturali cristiane – che va ben oltre il semplice valore metaforico e si traduce in una concreta serie di posture corporee collegate a precisi contenuti culturali, per quanto resi validi non solo dalla loro corretta esecuzione, ma soprattutto dalla purezza dell'intenzione (la *niyya*) che muove gli atti di culto. La questione dottrina, in questo caso, si arresta di fronte all'intenzione del cuore – che solo *Allāh* conosce davvero nell'intimo di noi stessi – e alla preghiera come atto fisico. Due aspetti che per altro costituiscono anche loro elementi normativi dirimenti nel sancire come 'legale' l'atto di culto stesso, in particolare la *niyya*.

In confronto al Cristianesimo⁴⁴, e in particolare al Cattolicesimo romano, la differenza è notevole e riconducibile in sostanza al tema dell'autorità spirituale, del magistero della Chiesa e al tipo di rivelazione, come abbiamo già visto. Se la Chiesa di Roma ha riconosciuto con grande anticipo il ruolo delle tecnologie della comunicazione – si pensi all'istruzione pastorale *Communio et progressio* del 1971⁴⁵ – allo stesso tempo, però, si sforza ancora oggi – deve farlo se non vuole rinunciare a se stessa – di mantenere all'interno di luoghi virtuali ben definiti dall'autorità religiosa l'espressione della religiosità *on-line*. Nota acutamente Vitullo a proposito di Papa Francesco:

⁴³ Cfr. B. Larkin, *Islamic Renewal, Radio, and the Surface of Things*, in B. Meyer (a cura di), *Aesthetic Formations. Media, Religion, and Senses*, Palgrave Macmillan, 2009.

⁴⁴ La questione della proliferazione delle cosiddette chiese denominazionali, non denominazionali o radicalmente congregazionali, sorte negli Stati Uniti e ormai in fortissima diffusione a livello planetario, come quelle evangeliche o metodiste, è una deriva storica di quella fondamentale critica del Protestantismo al centralismo della Chiesa di Roma, e costituisce probabilmente la frattura più rilevante all'interno del Cristianesimo. Una deriva che ha preso forma all'inizio del XX secolo, quando fra il 1910 e il 1915 venne dato alle stampe dalla Testimony Publishing Company di Chicago *The Fundamentals: A Testimony To The Truth*, il testo nel quale confluivano le posizioni fondamentaliste (il termine è infatti nato in ambito protestante) andate affinandosi negli anni precedenti attraverso le *Niagara Bible Conference*, tenutesi fra il 1876 al 1897. Alcune affinità fra questo tipo di religiosità e quella islamica, estremamente significative e ricche non solo di suggestioni, non possono però rientrare in questo singolo studio, sebbene costituiscano senza dubbio una delle frontiere di studio più accattivanti ed euristicamente fertili nell'articolazione di un'analisi del discorso religioso contemporaneo dove questo, attraverso precise conformazioni estetico-mediali, propugna ormai apertamente forme di legittimazione del potere che si credevano superate, almeno in Europa, fin dalla pace di Vestfalia che nel 1648 pose fine all'ultima devastante guerra di religione europea.

⁴⁵ Cfr. M. G. O'Connor, A. Ferrari-Toniolo, A. M. Deskur, *Communio et Progressio. sugli strumenti della Comunicazione Sociale pubblicata per disposizione del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Pontificia Commissione per le Comunicazioni Sociali, 23/05/1971, consultabile al link: www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_23051971_communio_it.html.

Dietro all'immagine di un Papa molto versatile all'uso delle più svariate piattaforme di comunicazione, c'è in realtà una strategia di forte istituzionalizzazione e strutturazione della comunicazione della Chiesa, al fine di non disperdere e non contaminare il messaggio religioso cattolico all'interno del caos del flusso di voci di internet⁴⁶.

Oltre alla centralizzazione, inoltre, emerge anche qui la diffidenza verso i rapporti sui *social media* che per la Chiesa non possono e non devono sostituire i rapporti fatti di "carne e sangue", come espressamente detto dal Papa durante l'Incontro Mondiale delle Famiglie in Irlanda nel 2018⁴⁷. Anche qui, l'Islām sottopone invece a stretta normazione religiosa i comportamenti e gli atti di fede, ma il tipo di rivelazione che ne fonda la fede non implica in alcun modo – e anzi rifiuta in modo radicale – quella fisicità carnale del divino che invece denota il credo cristiano, basato sulla credenza nell'incarnazione, qualcosa di inconcepibile per la fede musulmana, che vi vede una pericolosa deriva politeista. Questa differenza tra una rivelazione in cui l'essenza divina si fa carne – come nel caso del Cristianesimo – ed una in cui invece l'alterità ontologica di Dio è così radicale da risultare semplicemente inconcepibile e impensabile una qualsiasi forma di associazione tra il divino e il corporeo, e la rivelazione si attua invece solo sull'asse linguistico – che è il caso dell'Islām – ha enormi e fondamentali implicazioni nel modo stesso di ideare i media e praticarne l'uso. La tassonomia religiosa islamica è, come detto, strutturalmente di natura linguistica, in una declinazione eminentemente orale e appunto tattile. Non esiste nulla di anche solo paragonabile al magistero della Chiesa – né spiritualmente né tanto meno legalmente – neanche nello sciismo duodecimano e nella concezione degli *imām* come diretti discendenti dell'*Ahl al-Bayt*, la famiglia del Profeta. In effetti ci si trova dinanzi a una metafora corporea di un atto di culto basato sull'abbandono del fedele, in quanto essere razionale, alla volontà di *Allāh*. Non è fatalismo, dunque, né vuoto formalismo.

In questa grammatica fisica che in qualche modo articola il culto, si intravede sia ciò che unisce, ma anche, per così dire, un modo di fare pregno di elementi sia religiosi che politici, sia territoriali che comunitari. A questo proposito lo stesso termine arabo *dīn*, difficilmente traducibile, riassume in questo senso l'intersecarsi di una molteplicità di dimensioni – sociali, politiche, religiose, giuridiche, militari, economiche (in sostanza il precipitato mondano di ogni comportamento umano). Lo si può rendere certamente come 'religione', in effetti qualcosa di ancora simile al 'legare insieme' (*religo*) frutto di vincoli e divieti – in sostanza un elemento coesivo/coercitivo, come ogni struttura sociale – ma si può tradurre anche come 'stile di vita islamico', al modo di quella *salafiyya* che non intende ritirarsi dal mondo. Un'interpretazione che di fatto rende permeabile il culto e l'adesione religiosa alle forme del consumismo, e piega la normazione religiosa all'affermazione identitaria, attraverso un letteralismo spesso privo di tradizione e dunque assolutamente sregolato, vista invece l'enorme importanza dottrinale della tradizione nell'elaborazione giuridico/legale islamica. È su questo crinale periglioso che si giocano spesso i processi più acuti dell'islamizzazione della modernità, con le loro tipiche derive identitarie e violente, assolutamente permeabili alla carica desacralizzante e oggettivizzante dei comportamenti di consumo tipici dell'attuale regime di senso capitalistico, così ben preiconizzato nelle sue componenti destrutturanti e desocializzanti da Baudrillard⁴⁸ ormai mezzo secolo fa, e che oggi ha assunto inedite dimensioni e

⁴⁶ A. Vitullo, *I religionauti*, cit., 52.

⁴⁷ Cfr. A. Vitullo, cit., p. 53.

⁴⁸ Cfr. J. Baudrillard, *La società dei consumi*, il Mulino, 1976.

un'estensione e incisività senza precedenti nella storia del genere umano nel plasmare comportamenti e processi cognitivi di miliardi di persone.

Dalla stessa radice del termine *dīn*, inoltre, deriva la parola araba per definire la città – *madīna*⁴⁹, con un accrescimento semantico del valore religioso della vita urbana agli antipodi di quello di *polis*. Questa divaricazione estremamente significativa tra il modello ideale e eurocentrico di *polis*, con le fallaci suggestioni attraverso le quali si è cercato di ingabbiare anche l'immaginario relativo a *internet* come *agorà*, e la natura sostanzialmente differente della *madīna* islamica, col relativo aggregato di comportamenti e modi di fruire e di vivere la rete, è un'altro di quei temi che in relazione alle rappresentazioni mediatiche dell'Islām varrebbe senza dubbio la pena di esplorare. Non è comunque un caso se si tende a definire anche nel mondo musulmano l'Islām come una religione delle città⁵⁰ – e la città per eccellenza è *al-Madīna al-munawwara* ("la Città illuminatissima"), cioè Medina, il rifugio del Profeta. Venne infatti chiamata, dopo che i primi musulmani vi si trasferirono con l'*hijra*, *Madīnat al-Nabī* ("la città del Profeta"), cambiandole il suo antico nome: Yathrib. Questa dimensione urbana si riverbera nell'adeguato rispetto delle forme del culto, come detto – fermo restando che l'ortoprassi, come dovrebbe essere chiaro, non è per niente assimilabile a un galateo! Non esiste, propriamente parlando, uno schema replicabile del tipo di quello cristiano tra città di Dio e città dell'uomo – e allo stesso modo il comportamento del buon musulmano relativamente ai *media* non è determinato dalla considerazione relativa alla natura del *medium* – che per i cristiani è sì un mirabile dono di Dio, ma anche potenziale fonte di confusione – bensì dalla conformità delle sue proprie azioni e del suo stesso atteggiamento, anche in quell'ambiente, alle regole islamiche. In sostanza i musulmani abitano i *media* in corrispondenza alle norme ortopratiche islamiche e assai pragmaticamente lo fanno senza nessun cedimento alla dimensione del mistero o dell'inconoscibile, vivendo la tecnologia con un'attitudine sostanzialmente strumentale, assai simile a quella con la quale hanno improntato il rapporto con le città e i commerci, come per altro emerge dalla loro storia, sia quando, nell'epoca d'oro del califfato erano all'avanguardia nella scienza e nella tecnica, che in seguito, quando non disdegnarono mai i prodotti tecnologici che ormai sarebbero venuti dall'Europa – armi da fuoco, orologi, cannocchiali, occhiali, ecc. – a parte la stampa, un fatto che da solo meriterebbe uno studio a sé, come ci siamo brevemente soffermati a sottolineare precedentemente.

Emerge dunque con grande evidenza l'importanza di questa componente tattile nello strutturare lo spazio in termini di azioni e comportamenti, piuttosto che in relazione a idee e valori. Si tratta di un'altra attitudine religiosa islamica con un'enorme rilevanza nel rapporto con i *media*. In quanto oggetti mediali, ad esempio, le città arabe, nonostante siano state a volte

⁴⁹ Non essendo un arabista, non sono in grado di addentrarmi fino in fondo in questa questione, ma in diversi dizionari arabi, così come in opere di lessicografia araba, si sostiene che il termine *madīna* sia connesso non solo alla radice *DYN*, ma anche a quella *MDN*, cosa che determinerebbe una sfumatura di significato rilevante. Nel quadro della presente trattazione credo si possa accennare a questa questione, senza però doverla illustrare nel suo complesso, senza per questo inficiare l'argomentazione svolta.

⁵⁰ Cfr. I. Khaldoûn, *The Muqaddimah. An Introduction to History*, Princeton University Press, 2015. Sulla dialettica fra civiltà sedentarie e nomadi, fra città e spazio esterno alla città, è qui sufficiente un cenno a quest'opera, scritta nel 1377 ma di assoluta modernità, precorritrice di metodi e temi sociologici e storici ancora oggi attuali, privi di ogni finalismo teologico e religioso, così come di una concezione ciclica della storia, dell'evoluzione e decadenza delle civiltà e dell'influenza culturale, dell'ambiente umano e della geografia fisica. È anche sulla scorta della *Muqaddima* che si tende spesso a identificare la religione islamica come una religione 'urbana', tipica delle città, in conformità anche con le vicende biografiche del Profeta e con la storica diffidenza musulmana verso le popolazioni nomadi, come i beduini, non certo considerati fra i credenti più sinceri per il loro atavico attaccamento alle tradizioni preislamiche.

realizzate, specialmente nel bacino del Mediterraneo, sulla base della classica pianta ortogonale romana, molto più frequentemente sono state edificate mettendo in atto una strategia costruttiva ben precisa: quella di 'creare' spazio organizzato, anche in modo informale, in opposizione all'informe dello spazio desertico, con un perimetro in parte delimitato e chiuso, ma allo stesso tempo, all'esterno del nucleo centrale, con uno sviluppo comprensivo anche di piccoli agglomerati artigiani, coltivazioni di sussistenza e un insieme di zone agricole e di piccoli opifici. La creazione di spazio urbano, insomma, non è caratterizzata così prepotentemente dalla divisione fra area urbana e campagna, come nelle città europee, ma si nutre della dialettica fra gli stanziali, che possiedono anche le oasi con le fonti d'acqua, e i nomadi⁵¹. La moschea è però al centro, punto di riferimento della vita di tutti, gli edifici si sviluppano quasi tutti in orizzontale e lo svettare dei minareti fornisce i punti di orientamento con i quali orientare la preghiera. In quanto elemento di comunicazione e strutturazione sociale, anche l'architettura islamica ha dunque una fortissima connotazione tattile, perché corrisponde a un orientamento spaziale di natura rituale – anche nelle zone che fanno da cuscinetto tra l'esterno e l'interno, evocando una capacità di mediazione rispetto al territorio non urbano che le città europee non hanno mai avuto – oltre che per l'aniconismo che la caratterizza, al netto del proliferare però dell'uso di arabeschi, mosaici e decorazioni geometriche la cui qualità estetica e mediale, guarda caso, non è di natura scopica, visiva, ma ancora una volta eminentemente musiva, tattile ed orale. Un aniconismo che infatti si vuole ancora oggi intendere in maniera privativa come assenza di immagini – una mossa interpretativa tipica della mentalità cristiana, intrisa di iconismo ed immagine – ma che invece può leggersi, ed anzi va concepito, come accennato sopra, anche come uso ingegnoso e spettacolare dei motivi geometrici, così come degli arabeschi – misto di elementi geometrici e calligrafici – realizzati di volta in volta attraverso le strutture architettoniche portanti, quelle decorative o le superfici esterne e interne, così come attraverso l'uso di mosaici, ad ulteriore riconferma dell'elemento tattile islamico, radicalmente altro rispetto a quello visivo della religiosità cristiana.

Nell'immaginario religioso dei musulmani di tutto il mondo, infine, la ricerca dell'orientamento, un'attività non solo metaforicamente connessa alla rete, ha sempre svolto un ruolo importantissimo, perché le cinque *ṣalāt* vanno rigorosamente svolte in direzione della *Ka'ba*. La necessità di individuare, rispetto alla propria posizione – in mezzo al mare o a migliaia di chilometri di distanza dalla Mecca, fra montagne, foreste o nel mezzo delle steppe centroasiatiche – l'esatta direzione verso cui prostrarsi per le preghiere, tecnicamente il calcolo della *qibla*, stimolò infatti lo sviluppo di notevoli calcoli astronomici e trigonometrici, così come oggi viene risolta con decine di *app* espressamente sviluppate per lo scopo. Su questa attenzione all'orientamento spaziale, con il fine implicito di un'esecuzione rituale di tipo tattile – le *ṣalāt* e le *rak'at* che le compongono – può quindi essere considerata un'ulteriore e conclusiva caratterizzazione pragmatico-strumentale dell'esperienza mediale musulmana, capace di orientarsi e di utilizzare l'intera gamma dei media contemporanei con grande appropriatezza ed efficacia.

⁵¹ Su questa costruzione dialettica dello spazio urbano fra insediamento sedentario e nomadi, si veda G. Vercelli, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, 1996.