

NUOVI UMANESIMI E INCULTURAZIONE*

Transculture, comunicazione mass mediale e reti digitali

Luca Pandolfi

Chi si occupa delle scienze umane ha bisogno di sapere altrettanto dell'occhio che vede quanto dell'oggetto veduto.¹

1. Nota previa sull'inculturazione

Nel breve saggio che segue propongo una ricognizione sul rapporto tra ciò che nella Chiesa Cattolica viene definito *inculturazione* e le nuove *forme dell'umano in transizione* nel contesto pluriculturale contemporaneo segnato dai mass media, dalla rete sociale digitale e da un'inedita relazione/fusione uomo/macchina. Prima di entrare nel vivo del mio breve saggio devo fare una premessa disciplinare circa la possibile comprensione del medesimo termine "inculturazione". La genesi piuttosto recente di questa parola in contesto ecclesiale² e la riflessione sulla possibilità di un lavoro interdisciplinare tra teologia e scienze umane sono oggetto in questo volume del contributo di Alessandro Dell'Orto. Da parte mia non posso però non segnalare almeno tre problematicità semantiche ed epistemologiche.

La prima riguarda l'uso ambiguo del termine "cultura" nel contesto teologico o pastorale, immaginata quale contesto nel quale entrare e realtà nella quale innestare o far crescere la proposta cristiana: per alcuni rimane l'idea di *cultura come fatto* strutturato, come mondo di significati in qualche modo identificabile e distinguibile da altri mondi contigui o lontani: in tal senso il processo dell'inculturazione lo si immagina come penetrazione e/o dialogo con un soggetto "altro", certo, in qualche modo stabile: c'è poi un'altra accezione, ed è quella che ritengo più probabile fenomenologicamente, dove la cultura, come categoria, o mappa concettuale, definisce *un processo intersoggettivo dinamico e dialogico*, attraversato da continue contaminazioni e ibridazioni. Processi diversi, segnati da contesti e storie differenti possono far emergere segni distintivi ma non possiamo non rilevare come anche quest'ultimi siano da ritenere in movimento e come le generalizzazioni, in un'ottica etnoantropologica, non facciano che distorcere la lettura di una realtà. La pluralità e la storicità dei processi sono un dato ineludibile attraversato dalla complessità. La seconda problematicità è data dall'uso spesso, diciamo così, a-culturale di uno dei due termini che descrivono il processo di inculturazione. Volendo descrivere l'introduzione e l'assimilazione dell'esperienza cristiana (dottrine, riti, forme religiose e organizzative ecclesiali) in contesti culturali diversi da quelli dove questa esperienza è nata³, è facile trovare il primo dei due termini ridotto a formule sintetiche di tipo teologico come: il Vangelo, la Fede o la Chiesa. Così una semantica teologica, apparentemente a-culturale, incontra una realtà per la quale, questa volta sì, si operano tutta una serie di letture socioculturali o antropologiche per migliorare strategicamente l'evento comunicativo e l'opera di trasmissione ed assimilazione. Tra l'altro questo uso vago e plurale circa il *quid* dell'inculturazione non fa che complicare le cose presentando la terza problematicità. Ci si trova spesso di fronte ad un *melting pot* tematico e categoriale dove si passa con facilità dall'inculturazione "della fede" a quella "del vangelo", dall'inculturazione

¹ C. KLUCKHOHN C., *Mirror for Men: The Relation of Anthropology to Modern Life*, New York, McGraw Hill 1949; trad. it. *Lo specchio dell'uomo*, Garzanti, Milano 1979, 21.

² Cf. COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione*, 1988 in *Enchiridion vaticanum* 11, 1347-1424.

³ il bacino orientale del Mediterraneo, prima, l'Europa occidentale, dopo.

“dell’opera di evangelizzazione e catechesi” a quella “della liturgia” o dei vari soggetti coinvolti in questa dinamica comunicativa: come “il missionario”, la “chiesa locale”, ecc. Oltre la loro dimensione teologica (culturalmente situata), ognuna di queste aree del mondo religioso richiederebbe consapevolezza e relative competenze in ordine agli aspetti antropologici, culturali, linguistici, sociali e comunicativi e alla contestualità storica della dinamica dell’incontro. Sarebbe opportuno fare chiarezza giacché ognuna di loro apre strade nuove all’autocomprensione della chiesa e dell’esperienza credente, chiedendo di lasciarsi provocare, riformare, trasformare.

Immaginando pertanto l’inculturazione come processo di inserimento di un elemento a-culturale (o meta-culturale) presso un contesto questo sì culturale, si finisce per proporre uno scenario autoreferenziale e fenomenologicamente improbabile. Nel dialogo interdisciplinare, nella comunicazione interculturale e non di meno nella riflessione teologico-pastorale sull’inculturazione, questo modo di procedere chiude le strade. Se ogni parte propone solo la propria logica e il proprio apparato discorsivo convenzionale non si attiva nessun incontro: al limite si realizzano esperienze di dominazione culturale, dove possibili asimmetrie lo permettano. Ci sono altre strade che fanno prevalere piattaforme simboliche e culturali comuni, sulle quali gli esseri umani possono incontrarsi: credo che per queste convenga avviarci. Roberto Mancini ci ricorda come una

coscienza postconvenzionale trova il suo presupposto fondamentale nella scoperta dell’*evidenza paradigmatica della convivenza e della coappartenenza di condizione esistenziale degli esseri umani*. Si riafferma qui l’idea di una relazionalità umana irrefutabile, anche se interpretabile in modi diversi.⁴

I percorsi dell’interpretazione e del dialogo con la diversità sono, accanto alla dimensione relazionale, le cifre della dimensione culturale e simbolica dell’umanità. Le affermazioni aprioristiche o le affermazioni teologiche benché si percepiscano come discorso meta-culturale in realtà non lo sono: solo Dio lo è e l’uomo non ne dispone in sé ma solo attraverso mediazioni linguistiche, culturali, antropologiche. Così l’azione di inculturazione di un’esperienza religiosa presso un contesto diverso da quello di origine non può non essere se non l’incontro tra due o più mediazioni, culturalmente segnate. Eventualmente, ciascuna dottrina religiosa può riflettere su questo, all’interno della sua teologia (teologia dell’inculturazione, teologia delle religioni, ecc.), ma non eludere la realtà.

L’umanità oggi si presenta sull’orlo di (o è già dentro) una transizione epocale sia per le questioni demografiche, sociali e ambientali sia per l’interazione tra la forma vivente “uomo” e ciò che questa forma ha prodotto: la tecnologia, il sistema informatico, la rete globale di connessione e le nuove forme di biotecnologia e di congiunzione uomo-macchina-uomo. Il tutto con un’accelerazione globale, mai registrata in precedenza, circa il cambiamento degli orizzonti culturali e vitali. In questo contesto liquido, estremamente plurale, denso di ibridazioni, complessità e porosità semantiche non è il caso, nella ricerca disciplinare, di procedere per *slogan*, frasi autoreferenziali, prestiti linguistici rielaborati con logiche troppo contestuali che difficilmente reggerebbero ad un’*esegesi* e ad un’*ermeneutica* interdisciplinare.

2. Le scienze religiose cristiane e la sfida della contemporaneità

Le scienze socioculturali e psicopedagogiche, solitamente, definiscono “inculturazione” il processo di ogni essere umano che cresce (si trasforma, apprende) dentro un sistema relazionale dove si comunica attraverso reti di segni e significati che aiutano a costruire la comprensione della realtà, a viverne l’interazione sociale e a contribuire alla sua

⁴ R. MANCINI R., *Comunicazione come ecumene*, Queriniana, Brescia 1991, 65.

trasformazione. Per questa dimensione relazionale e intersoggettiva la parola “socializzazione” è spesso usata come sinonimo di “inculturazione”, soprattutto nelle scienze della formazione. I due usi, tra loro in relazione, hanno plausibilità logica e fenomenologica. Poi c’è il termine “acculturazione”: per convenzione terminologica, questa avviene quando un uomo o una donna facenti parte di un determinato orizzonte culturale⁵, non tanto omogeneo quanto forse specifico, perché in fondo sempre complesso e plurale, entrano in contatto con altri orizzonti culturali attivando un processo graduale e sociale di “nuovo” apprendimento. Questo passaggio è complesso e può essere libero o forzato: scambio, negoziazione e cambiamento comportano comunque una minaccia allo schema conoscitivo relativamente semplice con il quale si è soliti immaginare la “propria cultura”. Quanto è percepito come una mappa utile, sedimentata, per orientarci nella vita, viene chiamato a trasformarsi, risciversi, arricchirsi, modificarsi e in parte negarsi.

Come è noto invece, le scienze religiose (di matrice cristiana), parlando dell’incontro tra l’esperienza cristiana (di per sé non esistente in forma pura ma sempre inculturata) e altre culture, definiscono spesso *inculturazione* quale “termine teologico che ha una connotazione antropologico-culturale”⁶. Vorrei dire subito però che la parola “inculturazione” anche se usata in contesto religioso ed ecclesiale cristiano non è un termine teologico: è più corretto dire che è un termine antropologico-culturale (e sociale) che a volte viene connotato teologicamente. Così se “incarnazione” è una parola della semantica teologica (cristiana), “inculturazione”, “contestualizzazione”, “transculturazione”, solo per fare alcuni esempi, non lo sono. Se usate, o si rispetta la loro struttura e storia semantica o, se si intende modificarla, occorre darne ragione in modo forse più concludente. Una delle transizioni dell’uomo contemporaneo è definita proprio dal suo essere immerso in contesti plurali, ibridi, densi di fenomeni di congiunzione e contaminazione piuttosto che in logiche disgiuntive e metafisiche non agganciate alla complessità fenomenologica. Se si possiede un termine ponte (ad es. la parola *inculturazione*) occorre percorrerlo e utilizzare le sue possibilità dialogiche e congiuntive, non appropriarsene chiudendosi in un proprio mondo semantico. Nel mondo della comunicazione interculturale in rete, dovendo usare spesso lingue ponte diverse da quelle dei differenti *users* questo atteggiamento è fondamentale.

Lopez Gay e Roest Crolius (1979), Peelman (1988), De Azevedo e Carrier (1990), Anthony (1996) e Giglioni (1999), fanno un buon excursus del termine “inculturazione” in uso nel Magistero cattolico e nella riflessione teologico pastorale (cattolica e non solo) e operano una ricognizione storica anche puntuale sull’uso di altre parole che hanno cercato di definire il complesso incontro tra l’esperienza ecclesiale cristiana (con il suo bagaglio di dottrine, riti, ruoli specifici, tutti densi di storia e collocazione geografica⁷) e la diffusione o il radicamento presso popoli altri. Abbiamo così *adattamento*, *accomodamento*, *incarnazione*, *implantatio ecclesiae*, *indigenizzazione*, *contestualizzazione*, *localizzazione*,

⁵ Uso parola “orizzonte”, sinonimo sfumato e cangiante di contesto e di processo culturale, per evitare la parola “cultura” intesa in senso essenzializzato e reificato, anche quando annessa in modo non concludente al sintagma, un po’ tautologico, di “processo dinamico”.

⁶ M.C. DE AZEVEDO, “Inculturazione” in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (dir.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 576.

⁷ Occorre qui ricordare che nella teologia cristiana dell’incarnazione e nel dogma delle due nature di Gesù il Cristo unica persona, ci è consegnata una forma/esperienza/dottrina religiosa che vede l’umanità e la storia non semplicemente l’involucro irrilevante di una rivelazione/presenza divina sostanzialmente altra, come l’incarto di un regalo che pur bello è in fondo non consustanziale al regalo stesso. Le due dimensioni e la loro intima e insondabile congiunzione sono insieme “medium” e “messaggio”, prendendo a prestito termini legati alle teorie della comunicazione presentate da Marshall McLuhan nel famoso *The Medium is the Message*, (scritto con Quentin Fiore), Random House, New York 1967; trad. it. *Il mezzo è il messaggio*, Feltrinelli, Milano 2011.

*acculturazione, inculturazione, conculterazione e trasculturazione*⁸. Quali tra queste affermazioni sarebbe più opportuno utilizzare nella nuova realtà massmediale o nel complesso e cangiante mondo della rete digitale e dei social network? La parola “inculturazione” sembra essere segnata da una certa univocità, improbabile nel contesto plurale e intersoggettivo dell’esperienza umana; “trasculturazione” sembrerebbe più adeguata. Ma forse è proprio la parola *cultura*, soprattutto nella sua declinazione plurale, *culture*, che desta preoccupazioni. Abbiamo così affermazioni come: “*La fede in Cristo non è il prodotto di una cultura, non si identifica con nessuna di esse, anzi se ne distingue perché viene da Dio. Per la cultura la fede è «scandalo» e «follia», come si esprime San Paolo (1 Cor 1,22-23).*”⁹ Il termine “fede”, ancora più ambiguo del termine “inculturazione” o “Vangelo” aumenta l’esplosione semantica e la confusione epistemologica. Anche se poi il testo citato di Carrier prosegue indicando come non bisognerebbe dissociare fede e cultura, aggiunge che “*occorre rispettare la dialettica tra la trascendenza della parola rivelata e la sua destinazione a fecondare tutte le culture, oltre ogni pericoloso sincretismo*”¹⁰, parola quest’ultima che, secondo l’uso prevalente nei contesti religiosi cristiani, viene sottintesa negativa¹¹. Ries, dirigendo un volume dove si parla in modo a volte fortemente analogo e contiguo di acculturazione, inculturazione e sincretismo (inteso come incontro, fusione e cambiamento delle tradizioni religiose e culturali), nella sua *Introduzione* e in un articolo chiaramente dedicato al termine “inculturazione” ribadisce ancora una volta che

Il vocabolo inculturazione è un concetto teologico utilizzato per descrivere la penetrazione del messaggio cristiano in un determinato ambito e i nuovi rapporti che si stabiliscono tra il Vangelo e la cultura di questo ambiente. Il processo di compenetrazione tra la Chiesa e le culture risale all’inizio del cristianesimo e si sviluppa nel corso dei secoli.¹²

Al di là del senso problematico della parola “penetrazione”, ancora una volta troviamo l’uso disinvolto delle parole “messaggio cristiano”, “vangelo” o “chiesa” come realtà in qualche modo sovrapponibili e sempre a-culturali. L’inculturazione, sostiene Ries, richiamando gli scritti di Carrier e di Peelman, è oggi più che mai necessaria e “il contesto attuale della globalizzazione esige una nuova via per far penetrare il messaggio di Cristo in ogni ambiente socio-culturale, chiamandolo a crescere secondo i suoi valori, in modo che essi siano conciliabili con il Vangelo.”¹³ Al di là del fatto che gli ambienti socio-culturali

⁸ Sicuramente la sintesi critica più ampia è quella che propone Francis-Vincent Anthony in *Ecclesial praxis of inculturation*, del 1997, pp. 31-56. Una breve presentazione di quasi tutti i termini in gioco nel dibattito ecclesiale erano tuttavia già presenti in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (dir.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, del 1990, nelle voci *Inculturazione*, scritta da Marcelo de Azevedo) e *Inculturazione del vangelo*, scritta da Hervé Carrier.

⁹ H. CARRIER, “Inculturazione del vangelo” in R. LATOURELLE – R. FISICHELLA (dir.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 593.

¹⁰ Idem.

¹¹ Possiamo anche notare un’imprecisione (o almeno con un’appropriazione semantica escludente): in realtà, a creare scandalo, non è la “fede” ma il discorso sulla croce, o meglio (leggendo correttamente *1 Cor 1,22-23*) la predicazione dell’evento/significato della croce: Riceve lo stigma di insensatezza e rifiuto qualcosa di poco comprensibile in altri sistemi di pensiero e di riflessione teologica, nella fattispecie in quella tradizionale ebraica e in quella ellenistica. Per le culture “l’esperienza di fede” (nelle sue diverse forme e manifestazioni) non è, di per sé, né scandalo né follia: può esserlo la specifica cosmovisione di una cultura/religione diversa o lontana dalla propria ma non lo è in sé la “fede”, il credere. Dall’altra parte, nel Cristianesimo, la parola rivelata è sempre culturalmente e storicamente data e non può essere conosciuta e sperimentata a prescindere, in modo da essere un contenuto della coscienza acategoriale.

¹² J. RIES, *Introduzione*, in RIES J. (dir.), *Metamorfosi del sacro. Acculturazione, inculturazione, sincretismo, fondamentalismo*, (*Trattato di antropologia del sacro*, Vol. 10), Jaca Book, Milano 2009, 21.

¹³ Cf. J. RIES, *Inculturazione*, in *Id.*, 99 e ss.

appaiono più come bambini che devono crescere che come contesti interlocutori adulti¹⁴, è il modello comunicativo che sorprende. Il linguaggio della “penetrazione” è usato oggi per definire l’invasione efficace ma nascosta in territorio altrui, la colonizzazione commerciale di una moda o di un prodotto e la dominazione culturale e politica di un contesto sociale: ma ancora una volta, si dirà che il senso proposto è diverso. Anche la parola “compenetrazione” prevede delle forti reciprocità che lasciano pensare un’ibridazione: difficile però usarla per definire un’esperienza dove, evitando il sincretismo, l’alterità può solo arricchire con qualche superficiale, non sostanziale e in ultima analisi per lo più innecessaria integrazione. L’inculturazione come incontro è sempre un evento di comunicazione interculturale e interdisciplinare e non può essere immaginato solo con logiche interne e autoreferenziali. Il problema, come ricorda Andrea Grillo, è che si cerca di evitare il cosiddetto relativismo teologico ignari (forse) di cadere spesso nel “relativismo fattuale”¹⁵: si teorizzano scenari parzialmente sganciati dalla realtà o contraddittori rispetto ad una serie di evidenze fenomenologiche. Una fra tutte è che quando due realtà culturali si incontrano il processo di reciproca contaminazione e ibridazione è inevitabile: proprio il momento comunicativo è il luogo simbolico dove molto viene decodificato, reinterpretato e spesso rinnovato semanticamente in modo sincretico. Nella comunicazione in rete poi il controllo sulle ricodificazioni contestuali è difficilmente controllabile.

Nei contesti attuali di diffusa comunicazione *peer-to-peer*, di *file-sharing* interculturale e interreligioso e di *social-networking*, immaginare la comunicazione come penetrazione e purificazione del mondo dell’altro è improbabile: lo è a livello epistemologico e lo è a livello di prassi comunicativa, a meno che non ci si decida in modo rigoroso per una forma pervasiva e manipolante, ma anche in quel caso non funzionerebbe. Tornando sul *sincretismo*¹⁶ è importante ricordare come in realtà questo sia dentro l’esperienza di ogni uomo e di ogni cultura: forse occorrerebbe smetterla di temerlo come un pericolo e iniziare a capirlo meglio nella sua dimensione di processo di crescita, appropriazione, arricchimento, fusione, con i suoi aspetti di fecondità così come di problematicità. Invece che trasformarli semanticamente in modo equivoco o vago, credo sia meglio lavorare con i termini offerti dalle scienze umane cercando di averne anche un’intelligenza teologica. È ciò che fa con cura e attenzione Aldo Natale Terrin, antropologo e liturgista nel citato volume diretto da Ries. Egli dedica ampio spazio alla definizione di “acculturazione”¹⁷ e ne studia le pratiche soprattutto nell’incontro tra il Cristianesimo europeo e le culture dei popoli toccati dalla conquista, dalla dominazione e dalla presenza coloniale europea, dal XVI al XX secolo. Ogni acculturazione è infatti sempre un processo che determina disagio e stress e spesso vede asimmetrie e forme di dominazione¹⁸ in atto, ma tanto vale affrontarla nelle sue vere dinamiche e provare a darle un verso dialogico, intersoggettivo.

Mi permetto una digressione utile a mio parere ad illuminare l’esperienza dell’uomo contemporaneo costruttore di nuove identità plurali e sincretiche: l’ebreo Gesù di Nazareth

¹⁴ Con tutta la loro complessità di mondi culturali millenari che stanno vivendo come tanti un’epoca di transizione.

¹⁵ Cf. la nota 2 in A. GRILLO, *Inculturazione cristiana e realtà multietnica. Il caso delle Isole Mauritius nella ricerca di J.-C. Véder*, “Ad gentes” 2 (2010) 147.

¹⁶ Che ha origine etimologica in un’opera di Plutarco dove presentava la capacità dei Cretesi di sapersi unire superando le divisioni e le differenze interne al loro popolo. Erasmo da Rotterdam poi immaginò un’errata etimologia dal verbo greco συγκεράννυμι (*synkeránnymi*) che è traducibile con mescolanza, fusione disordinata. Cf. N. SPINETO, *Sincretismo*, in J. RIES (dir.), *Op. cit.*, 159 ss.

¹⁷ Cf. A. N. TERRIN, *Acculturazione*, in *Id.*, 31-41.

¹⁸ Roger Bastide, nell’ottica di una riflessione postcoloniale che prendeva l’avvio agli inizi della seconda metà del XX secolo, sosteneva che tutte le forme di acculturazione narrano la storia di una forzatura, di una di violenza, di una lotta tra forme di dominazione e forme di resistenza e riappropriazione sociale, economica e culturale. Cf. R. BASTIDE, *Le prochain et le lointain*, Editions Cujas Paris 1970; trad. it. *Noi e gli altri: i luoghi di incontro e di separazione culturali e razziali*, Jaca Book, Milano [1971] 1990.

celebra una *Haggadah di Pesach* (la Pasqua ebraica) transignificandola. La stessa liturgia pasquale domestica da lui vissuta, in fondo era già una forma di transignificazione includente. Gli ebrei celebravano e celebrano la narrazione di un evento storico e teologico, la liberazione dalla schiavitù in Egitto (tradizione dei popoli nomadi – concezione del tempo lineare) fusa e collocata temporalmente nei riti primaverili della Luna (vita) nuova (tradizione dei popoli coltivatori stanziali – concezione del tempo ciclica): l'intreccio e la fusione delle due tradizioni, incarnate in modo antropologicamente e teologicamente sincretico in un banchetto e in una cena tra familiari e amici sempre aperta allo straniero e al povero, narrano, a modo loro, un percorso di “vita nuova” dove la salvezza che viene da Dio (Dio che entra nella storia umana), la comunione giusta e solidale tra gli uomini e il dono di sé, diventano la cifra interpretativa di ogni cosa. Il rito domestico ebraico, ricco di significati e profonde indicazioni spirituali, passa nella rilettura giovannea, anche attraverso una lavanda dei piedi, segno di un Dio a servizio dell'uomo e di una comunità nuova a servizio di tutti. L'esperienza cristiana trasferisce poi gradualmente la celebrazione ebraica domestica in un culto “liturgico”, termine greco che si usava per descrivere l'esperienza del pubblico e degli attori nelle rappresentazioni tragiche teatrali che tuttavia avevano un valore sacrale ed etico. Questo culto dalle case passa ad essere celebrato in un tempio. Come è evidente elementi diversi ed estremamente sostanziali si incontrano, si fondono e trovano nuovi e inediti significati senza perdere completamente quelli precedenti: questa è la definizione etnoantropologica di “sincretismo”. Questo è quello che succede oggi a ciascuno di noi e alle società dove viviamo, in forma forse più accelerata e incontrollabile. Questo è ciò che sta amplificando la rete informatica e digitale con i suoi *pro* e i suoi *contra* e con le forme inedite di umanità che sta facendo nascere.

3. Prima transizione antropologica: l'umanità plurale e *glocal*

A livello fenomenologico infatti le varie forme quindi di “acculturazione” della complessa, dinamica e plurale esperienza cristiana, anche se le piace autodefinirsi “inculturazione”, hanno operato processi di contatto, “traduzione”, inserimento e adattamento possibile e accettabile della sua forma e matrice religiosa nata in un contesto culturale dato presso contesti culturali altri. Qui emerge come l'azione dell'incontro tra processi culturali e religiosi diversi, sia sempre incontro tra persone (soggetti), sia evento comunicativo (interlocazione) e sia esso stesso nuovo processo storico, culturale e politico (con la relativa contestualità di codici, di significati, di sistemi complessi e dinamici). Ora questi soggetti, fino a qualche anno fa, erano immaginati come facenti parte di mondi culturali complessi sì ma in qualche modo omogenei, aggregabili: le varie culture tradizionali africane, il mondo induista o buddista con la sua cosmovisione ed etica sociale, la gente di campagna e il suo mondo rurale, le differenti culture indigene complesse in sé ma relativamente semplici se comparate con la complessità urbana e la cultura tecnoindustriale globale, le culture urbane e quelle giovanili, i contesti sociali o lavorativi, ecc. L'osservazione partecipante, l'apprendimento della lingua, la lunga permanenza e condivisione con le popolazioni locali, gli studi comparativi e di profondità, potevano assicurare non il possesso esaustivo ma almeno una buona approssimazione alla cultura altra: per lo studioso e per l'operatore pastorale. Questi mondi, ammesso che siano mai esistiti nella loro supposta purezza o meglio specificità, sono oggi in accelerata mutazione, dissolvenza, ibridazione e riformulazione.

L'identità nei suoi tratteggi di identità, indivisibilità e unicità conosce nel Novecento un processo di erosione che non ha pari e che richiederebbe un intero saggio per darne un'illustrazione perlomeno esauriente. Le trasformazioni che si vengono a prefigurare nel XX secolo rendono l'identità un'entità dinamica, in continua trasformazione, segnata da passaggi di metamorfosi, transitoria nel proprio stato... [...] La globalizzazione nei suoi diversi ambiti –

commerciali, mediali, politici, demografici – rende infatti l'identità magmatica nel profilo come nella percezione, attraverso continui meticciami ed emergenze di novità.¹⁹

L'orizzonte dei processi di inculturazione è sempre più costituito da identità plurali e mutanti, impegnate in dinamiche congiuntive piuttosto che disgiuntive. Non si tratta solo di strategie camaleontiche di chi, impegnato su diversi fronti sociali, linguistici, mediali e culturali, attua diverse forme o meglio rappresentazioni del sé. Se queste pur ci sono, diventano poi forme di essere e di percepirsi come *multividui* piuttosto che come individui, in qualche modo *ubiqui*²⁰, globali e locali allo stesso tempo, *glocal* appunto²¹. Non si tratta di soggetti schizofrenici ma di operatori del *multitasking*, coscienti di una propria personalità pensata nei termini di una mappa concettuale plurale, con una sua interna coerenza e con una più o meno consapevole dinamicità; un'auto-percezione e un'auto-rappresentazione diversa dal tradizionale itinerario lineare evolutivo. È una nuova forma plurale di essere umani, e la connessione della rete globale di merci, mezzi di trasporto e informazioni vi gioca un ruolo fondamentale.

A questa iperpluralità dei contesti di socializzazione e di apprendimento la risposta contemporanea non si delinea solo nelle identità culturali plurali e mutanti: incontriamo nella società e nella rete digitale (nel *web* come nei *social network*) forme di umanità e di religiosità alla ricerca di riferimenti forti, netti, rassicuranti, capaci di contenere l'ansia della dispersione e della dissolvenza. Non a caso il citato lavoro di Ries sulle metamorfosi del sacro e dell'esperienza religiosa, affronta il problema del fondamentalismo. L'esperienza dell'inculturazione, se vissuta consapevolmente, non come colonizzazione ma come inevitabile e fecondo processo dialogico di transculturazione, conduce a cammini riconciliati verso la pluralità umana; evita le chiusure, le violenze e gli immaturi (o strumentali) desideri di purezza che i fondamentalismi portano con sé. Tuttavia, il fondamentalismo oggi presente nelle chiese e nelle religioni, sia in forma ortodossa, interna e integrata, sia in forma eterodossa ed esasperata, se da una parte dichiara il desiderio di purezza e di fedeltà ad una supposta tradizione, dall'altra non può fare a meno di offrirne una versione postmoderna, in fondo plurale, contaminata appunto dall'uso non innocente o performativo di contenuti, merci, media, simboli e modalità comunicative della rete transculturale globale. È proprio questa contemporaneità mediale, inevitabilmente performativa, che colloca le varie forme di inculturazione, acculturazione, sincretismo e fondamentalismo dentro la pluralità attuale: con il soggetto umano coinvolto in queste operazioni continue di transculturazione a livello personale e/o sociale. Lavorare con modelli di transculturazione su logiche di sistemi complessi e di rete è difficile: è tuttavia più attuale ed efficace che riproporre l'immagine lineare di un'esperienza religiosa, densa di apriori, che cerca di penetrare in contesti culturali e religiosi altri, loro sì, densi di specificità contestuali.

4. Seconda transizione antropologica: l'umanità nella rete tecnologica e informatica
Rete e pluralismo culturale si influenzano vicenda. C'è oggi una contaminazione inedita tra il modo plurale di essere e percepirsi umano, il mondo delle macchine (intelligenti) e la rete che le collega tra loro e a noi. Parlare di acculturazione dell'esperienza cristiana oggi non può prescindere da quest'altra dinamica antropologica che si aggiunge alla precedente e ne è, in qualche modo, causa e conseguenza. Forse viene chiesto anche alla Chiesa Cattolica di immaginare e realizzare forme transculturali che, modulando un

¹⁹ R. MARCHESINI, *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Edizioni Dedalo, Bari 2009, 21-22.

²⁰ Cf. M. CANEVACCI, *Sincretika. Esplorazioni etnografiche sulle arti contemporanee*, Bonanno, Roma 2014. In questo suo testo recente Massimo Canevacci riprende, con una sintesi matura e comunque interlocutoria, il concetto diasporico e plurale di uomo contemporaneo *multividuo* e *ubiquo*.

²¹ Cf. Z. BAUMAN, *Globalizzazione e glocalizzazione*, Armando editore, Roma 2005.

agire dialogico e di reciproco scambio, curino la condivisione di pratiche, contenuti e prospettive in vista di un'antropologia inedita aperta agli scenari futuri²². D'altra parte, nella tradizione cristiana, non è tutto dato e l'incontro con l'alterità non è indifferente in ordine al cammino verso la "verità tutta intera" (Gv 16,13). La vita in Internet oggi connette mondi e culture diverse ed è una forma di socialità e di esistenza nuova che comporta modalità inedite di meticcio culturale e, potremmo dire, tecno-antropologico.

Ma il sistema "mondo" e la forma "umano" come soggetti plurali e in rete, tra fenomeni di massa e trasformazioni individuali, non hanno inizio qualche decennio fa, quale frutto della recente innovazione tecnologica. Occorre fare un passo indietro. L'aumento dello sviluppo tecnologico e industriale ha, già nei secoli XVIII e XIX, aumentato la rete di connessione demografica e culturale tra popoli e tra persone: da una parte ha creato i centri industriali dove, come forse mai in precedenza, ha aggregato migliaia di individui coinvolti nel medesimo complesso processo produttivo. Industrializzazione e urbanizzazione sono andate così di pari passo tra forme di sfruttamento sociale ed economico e inediti momenti di contatto, consapevolezza e organizzazione popolare. Allo stesso tempo l'industrializzazione, forzata e accelerata, con la relativa necessità di materie prime, ha prodotto: a) la realizzazione e la diffusione di mezzi di trasporto sempre più veloci ed efficaci, b) la connessione mondiale dovuta alla seconda grande esperienza coloniale europea del XIX del XX secolo, e c) una serie di guerre per l'appunto "continentali" e "mondiali". Questo processo non è terminato: con le sue opportunità e le sue contraddizioni. La rete digitale ancora narra di entrambe.

Mondi lontani sono stati così raggiunti o abbandonati sempre più velocemente, con migliaia di lingue e tradizioni culturali che sono andati scomparendo²³ sotto la pressione globalizzante e dominante di un europeismo coloniale, capitalista, industriale e culturale. Un mondo così connesso, a livello di trasporti, merci e ondate migratorie, ha iniziato, tra la prima e la seconda metà del XX secolo, a collegarsi mediante tecnologie comunicative (*media*) che veicolano voci, immagini e informazioni sempre più complesse. La rete tecnologica, mediale e informatica nella quale viviamo oggi non nasce con internet ed è invece probabilmente la tappa di un processo iniziato un paio di secoli fa. Ne porta ancora i modelli culturali di sfondo: la lotta tra la globalizzazione dei poteri o quella dei diritti, la pervasività del controllo omologante o la dialogicità del mondo plurale. In questi due secoli sono state messe infatti le premesse e sono state in qualche modo stratificate le cause di una globalizzazione che oggi passa alla sua ulteriore versione elettronica, comunicazionale ed informatica. Come sostiene Mattelart

L'internazionalizzazione della comunicazione è figlia di due teorie universaliste opposte e convergenti al tempo stesso, due progetti di costruzione del mondo privo di "pastroie": l'illuminismo e il liberalismo. Da un lato si pensa alle "grandi repubbliche democratiche" dell'utopia rivoluzionaria, dall'altro alla "repubblica mercantile universale" dell'economia classica.²⁴

Probabilmente questa lettura della contemporaneità soffre ancora molto di un comprensibile eurocentrismo: comprensibile perché la dominazione coloniale del XIX e del

²² Sarebbe utile riscoprire il contributo di Ernesto Balducci alla relazione tra esperienza cristiana nel XX secolo e possibili scenari antropologici del terzo millennio. Cf. E. BALDUCCI, *L'uomo planetario*, S. Domenico di Fiesole (Fi), ECP, 1990 (1ªediz.: Milano, Camunia, 1985) e IDEM, *La terra del tramonto. Saggio sulla transizione*, S. Domenico di Fiesole (Fi), ECP, 1992.

²³ Di questo si occupava *l'Urgent Anthropology* e per questo nacquero numerosi musei etnografici. Cf. S. M. GARN *Urgent Anthropology. Comments*, "Current Anthropology" 9, no. 2/3 (Apr. - Jun., 1968) 225-226.

²⁴ A. MATTELART, *La mondialisation de la communication*, Presses Universitaires de France, Paris 1996; trad. It. *La comunicazione globale*, Editori Riuniti, Roma 1998, p. 11.

XX secolo ha di fatto globalizzato un modello di mondo e di uomo che anche le ex colonie, o i paesi non colonizzati ma raggiunti dalle merci, dalle mode e dagli stili di vita, hanno introiettato; non completamente condivisibile giacché in realtà questi mondi “altri” hanno prima contaminato la matrice europea nei loro territori e poi la stanno via via ibridando e modificando in rete con visioni e antropologie diverse, millenarie o contemporanee: penso al vasto mondo della Cina e del Sud est Asiatico, al plurale mondo indiano o arabo, ma anche alle cosmovisioni dei cosiddetti popoli indigeni dei vari continenti sempre più interagenti nello scenario mondiale di lotta per la preservazione dell’ambiente e della convivenza pacifica non competitiva. Le utopie rivoluzionarie contemporanee e le repubbliche mercantili universali sono oggi dense di ibridazioni culturali.

Tornando più specificamente alla nostra questione, cioè la relazione tra i modelli e le pratiche d’inculturazione delle chiese cristiane e il mondo contemporaneo dei mass media e della rete, potrebbe essere istruttivo leggerla secondo un punto di vista alternativo. Le chiese sono spesso convinte di “aver usato” o “star usando”, per la “propagazione della fede”²⁵ nel mondo, i nuovi mezzi moderni e le nuove tecnologie, così come le forme di autocomprensione e civilizzazione delle culture europee. In realtà da questi sono state anche utilizzate e ne sono state trasformate: non mi riferisco solo alla collusione o mutuo aiuto delle chiese con l’opera di colonizzazione. Penso anche al fatto che “i modelli” culturali (con i loro apparati simbolici) e “le tecnologie comunicative” (stampa di massa, radio, audiovisivi, televisione) abbiano performato a volte le chiese su forme di comunicazione di massa più che di popolo, forme di omologazione e divulgazione più che di formazione, formando reti verticali più che sapere diffuso, reciproco e condiviso: il mezzo che si usa nella diffusione di un messaggio o di una esperienza non è mero strumento; ha sempre invece una capacità performativa e trasformativa, simbolica e politica, che si fonde con il messaggio stesso e con il suo portatore, trasformando entrambi e in fondo rivelando entrambi e la loro posizione di potere o subalternità nell’agire comunicativo.

Oggi la tecnologia offre la possibilità di disporre di una rete informatica digitale, diffusa e pervasiva che non può essere pensata come semplice protesi ampliata della capacità umana di comunicare. Se il *medium* è anche il messaggio, come diceva McLuhan noi possiamo dire oggi che tutta la performance e la prammatica implicata nel *medium* e nella sua struttura *hardware* collabora alla definizione del messaggio e dell’esperienza comunicativa e, giorno dopo giorno, alla formazione dell’esperienza sociale e dell’autocoscienza antropologica. In un contesto di accelerazione e pluralismo culturale e religioso, l’autocoscienza dell’uomo tecnologizzato e iperconnesso soffre la dispersione, il disorientamento o l’incertezza²⁶; oppure prova a costruire piano piano un nuovo modo di essere umano nella cosiddetta *network society*²⁷ elaborando una possibile, plurale coerenza e interazione tra il sé *online* e il sé *offline*. Si tratta di apprendere e far interagire dinamiche cognitive, competenze sociali e modalità comunicative dentro e fuori la relazione mediale²⁸ oppure subire/riprodurre forme di individualismo e solitudine in rete e fuori. La questione va oltre infatti la rete digitale.

²⁵ Id., 46 e ss.

²⁶ Cf. P. BERGER – T. LUCKMANN, *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*, Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloh 1995; trad. it. Lo smarrimento dell’uomo moderno, Il Mulino, Bologna 2010. Ma anche Z. BAUMAN, *La società dell’incertezza*, Il Mulino, Bologna 1999.

²⁷ Cf. M. CASTELLS, *The Rise of the Network Society*, Blackwell, Oxford 1996; trad. it. *La nascita della società in rete*, Università Bocconi Editore, Milano 2000, dove Castells riprende alcuni studi e la definizione coniata da Jan Van Dijk nel suo libro *De Netwerkmaatschappij. Sociale aspecten van nieuwe media*, Samsom, Alphen aan den Rijn 1991, pubblicato poi più volte in Inglese con il titolo *Network Society*.

²⁸ Nel subcontinente latinoamericano Jesús Martín-Barbero già negli anni ’90 suggeriva che “*Frente al tramposo pluralismo de los posmodernos, que confunden la diversidad con la fragmentación, y al*

Quando si parla di “società in rete” non ci si riferisce solo, banalmente, alla diffusione e all’importanza che hanno acquisito le reti informatiche nel sistema sociale contemporaneo, quanto piuttosto a un più generale paradigma reticolare nell’interpretazione della morfologia della stessa società. In questo caso quindi il concetto di “rete” abbraccia ben più della rete internet, indicando un modello di organizzazione tendenzialmente orizzontale, flessibile, in grado di adattarsi rapidamente alle mutate condizioni ambientali, all’interno del quale viaggiano flussi economici, simbolici, relazionali, di potere, eccetera. (...) Naturalmente le reti informatiche costituiscono un elemento infrastrutturale fondamentale di questa logica.²⁹

Come se, grazie alla diffusione di *mass media* la rete plurale venisse in qualche modo confermata nella sua dimensione gerarchica e verticale, mentre la diffusione dei *social media* e *social network* aprisse a forme di comunicazione e formazione del sapere orizzontale, dense di problematicità e contraddizioni ma ugualmente pervasive. Inculturare l’esperienza cristiana nella rete significa anche accettare che la “rete” e le sue dinamiche interagiscano con le forme e i contenuti dell’oggetto dell’inculturazione. E questo non sembra essere sempre chiaro o accettato consapevolmente. La rete attiva inoltre una nuova prospettiva: la dinamica micro-sociale del villaggio e della comunità, frantumata e dispersa dalla società di massa industriale e urbana, ha ritrovato un suo nuovo spazio e un suo nuovo tempo dedicato; sta riproducendo in modo inedito la relazione, la riflessività e l’autorappresentazione sociale in un villaggio ora globale (McLuhan). Pierre Lévy parla di *cybercultura* e di *intelligenza collettiva*³⁰, Derrick De Kerckhove rilegge le stesse dinamiche cercando di superare l’eccessiva collettivizzazione di Lévy e recuperando il valore aggiunto dell’originalità individuale e soggettiva: suggerisce il termine meno massificante di *intelligenza connettiva*³¹. In qualche modo entrambi prendono le mosse dagli studi sulle società di massa. Analizzano la costruzione cooperativa, oppure eterodiretta, degli immaginari collettivi e delle coordinate cognitive ed ermeneutiche di base. Indicano l’urgenza di assumere seriamente le trasformazioni socio-antropologiche prodotte dalla avanzata rete tecnologica di connessione che è strutturata sia per la produzione di micro relazioni locali e/o globali, sia come sistema di informazione, conoscenza e interpretazione massificata o specialistica della realtà: nella rete c’è (quasi) tutto; è poi collegata con i mondi e le persone reali che la abitano più di quanto si creda. È capace di connettere le persone che abitano in modo anonimo nei grandi agglomerati urbani così come quelle delle periferie rurali; interagisce con la dimensione reticolare delle infrastrutture e dei trasporti, e delle persone che li usano; determina la pervasività delle merci e la multimedialità delle culture dominanti ma anche la loro ibridazione *local* grazie all’azione di coloro che sono definiti *users* e delle loro *communities* (gruppi di azione, interesse, opinione, condivisione). In modo progressivo e con una stratificazione non sempre misurabile sta cambiando il modo di essere umani tra gli umani, la percezione dello spazio e del tempo e la percezione stessa del significato di conoscenza e di consapevolezza.

fundamentalismo de los nacionalistas étnicos que transforman la identidad en intolerancia, comunicación plural significa en América Latina el reto de asumir la heterogeneidad como un valor articulable a la construcción de un nuevo tejido de lo colectivo.” Cf. J. MARTÍN-BARBERO, *La comunicación plural. Paradojas y desafíos*, “Nueva Sociedad” 140 (1995) 69.

²⁹ L. PACCAGNELLA – A. VELLAR, *Vivere online. Identità, relazioni, conoscenza*, Il Mulino, Bologna 2016, 17.

³⁰ P. LÉVY, *L’intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*, Éditions La Découverte, Paris 1997; trad. it. *L’intelligenza collettiva. Per un’antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano 2002. ID., *Cyberculture. Rapport au Conseil de l’Europe*, Éditions Odile Jacob/Conseil de l’Europe, Paris 1999; trad. it. *Cybercultura. Gli usi sociali delle nuove tecnologie*, Feltrinelli, Milano 1997.

³¹ D. DE KERCKHOVE, *La pelle della cultura. Un’indagine sulla nuova realtà elettronica*, Costa & Nolan, Genova 1996.

La rete digitale e massmediale non si sostituisce alle reti sociali o alle forme tradizionali del sapere e della trasmissione delle conoscenze, semplicemente vi si aggiunge: questo comporta tuttavia che le ampli, modificando il *setting* delle possibili operazioni, delle *performance* sociali e della costruzione dinamica dell'auto-percezione. Oggi, tra l'altro, *mass media* (giornali, radio, televisione, cinema), *social media* (blog, youtube, website, twitter) e *social network* (facebook, whatsapp, Instagram) dialogano, interagiscono, si sovrappongono e si fondono con la telefonia portatile costituita sempre più da dispositivi multifunzionali (microcomputer, webcam, sistemi auto-diagnostici, ecc.): la loro interazione impedisce di pensarli come realtà separate. È questa la forma di rete che pervade le forme della società, della cultura e della riflessività contemporanea: non si usa la rete, si è in rete e si vive della/nella rete. Questo anche quando, a causa del *digital divide* o dell'esclusione sociale (voluta o subita), si è marginali ai processi sociali, comunicativi e informativi globali. In realtà oggi tra vecchi *mass media* (ormai interattivi) e nuove tecnologie portatili (*tablet*, *smartphone*, *notebook*), è difficile non essere direttamente o indirettamente connessi: come era molti anni fa per il segnale radio, ascoltabile con dispositivi a batteria anche in posti senza cablatura elettrica, il sistema di comunicazione satellitare e la rete GPRS per telefonia mobile raggiunge oggi sempre più territori che sembravano avere scarso accesso alla connessione globale. Se non siamo parte attiva nell'attuale "infosfera"³², essa, come la biosfera, ci ingloba ugualmente e anche indirettamente influenza le nostre esistenze, le nostre conoscenze e le nostre azioni.

Essere in rete ed essere parte della rete significa dedicare un tempo sempre maggiore a svolgere *online*³³ una serie di operazioni quotidiane, antropologicamente significative: vuol dire svolgere il proprio lavoro, acquisire informazioni, curare relazioni sociali e affettive, e verificare se le persone incontrate durante tutte queste operazioni ci inviino *feedback* cioè i necessari segnali di riconoscimento, apprezzamento e considerazione. Continuamente consultiamo il nostro supporto telematico per sapere, dalla rete e nella nostra rete, se la nostra vita, anche quella fisica, grazie alle medesime reti, procede, è confermata o minacciata: la percezione di sé, la quantità/qualità della nostra rete sociale, l'efficacia delle prestazioni del nostro corpo o delle operazioni del nostro lavoro sono comunicate attraverso un flusso continuo che, in quanto tale, può (e deve) essere sempre verificato e si intreccia con un fascio di altre informazioni ed emozioni. È ciò che viene definito *self-tracking*. È facile riscontrare in questo una modifica della percezione del tempo, che appare estremamente accelerato, e, una percezione dello spazio umano e geografico sempre più ristretto. C'è una sorta di ubiquità, che però può risultare nevrotica, produttrice di continue ansie da prestazione: lo *smartphone* multifunzionale non si spegne mai e siamo (vogliamo essere, gli altri devono essere, gli altri si aspettano che noi siamo) sempre reperibili. Tramite questi dispositivi che dispongono tra l'altro di geolocalizzazione, dobbiamo "esserci" sempre, ed essere sempre operativi, ovunque noi siamo, da qualunque parte ci cerchino, anche se non ci siamo, fisicamente.

Questo comporta la possibilità di decuplicare il numero di azioni e relazioni possibili. La diffusa ipotesi di un mondo iperconnesso, però superficiale e distratto, è tuttavia inesatta e parziale: decuplicate le relazioni è evidente che molti dei legami saranno deboli, altri però saranno, rimarranno o diverranno più forti, anche grazie alla connessione benché virtuale

³² Nel coniare questo termine, Luciano Floridi, professore di Filosofia ed etica dell'informazione ad Oxford ed unico italiano nel comitato per il diritto all'oblio istituito da Google, ci ricorda come la vita contemporanea sia caratterizzata da una rete e un sistema complesso e connesso di informazioni (di qualsiasi tipo), di soggetti agenti (singoli individui, istituzioni ma anche software e robot avanzati) e differenti e interagenti operazioni tra gli stessi. Cf. L. FLORIDI, *Infosfera. Etica e filosofia nell'età dell'informazione*, Giappichelli, Torino 2009.

³³ Cf. L. PACCAGNELLA – A. VELLAR, *Vivere online. Identità, relazioni, conoscenza*, Il Mulino, Bologna 2016, 25 e ss.

e non *face-to-face*. Tutti gli studi sul campo dimostrano che, eccetto normali eccezioni statistiche, chi più “è” in rete più “ha” una rete di legami di vario genere e viceversa; solo poco tempo fa d'altronde, per chi viveva in contesto rurale o in contesto urbano piccolo o grande, il numero delle persone conosciute e con le quali si era in relazione significativa era estremamente ridotto: con percentuali simili di persone “più socievoli” e “con numerose relazioni” e persone più isolate o introversive. Il problema della rete non è, se non in parte, la rete stessa come sistema alternativo alla copresenza fisica nelle relazioni³⁴ e nel lavoro: anche il lavoro *online* fatto da casa se separa (parzialmente) dall'ambiente lavorativo come luogo sociale, apre spazi/tempi di condivisione con altre persone della famiglia o di altri contesti di volontariato, interessi personali, hobbistica. La questione principale della rete è che pervade il tempo e lo definisce. Secondo una lettura critica l'essere costantemente in rete corrisponde

Alle necessità proprie del lavoro contemporaneo di essere sempre a disposizione, raggiungibili. Essere connessi significa anche essere interrotti; la comunicazione risulta così sconnessa, frantumata, accompagnando in questi termini un vita e un'identità che risultano inevitabilmente frantumati.³⁵

Frammenti di piccole e più o meno vincolanti comunicazioni costellano la nostra giornata, in un tempo puntiforme dentro un continuo e provocante mercato di informazioni, emozioni e proiezioni: meglio, uno smisurato centro commerciale di informazioni, controinformazioni, notizie, merci, prodotti, giochi, possibili relazioni, ecc. Alcuni dispositivi multifunzionali come gli *smarthphone* con le loro molteplici applicazioni (*mails, facebook, whatsapp, twitter*, servizi vari legati alla geolocalizzazione, portfolio password, dati medici o biometrici, ecc.) rimangono accesi, dicevamo prima, tutto il giorno accanto a noi, essendo ben più che una protesi elettronica; sono piuttosto una “pelle” e un “corpo” virtuale che fa da interfaccia identificativa con gran parte del nostro mondo: dato il livello alto di elaborazione ed interazione che hanno con le nostre azioni, diventano anche “mente” cooperante e orientante per le nostre riflessioni, decisioni, affetti e auto-percezioni. Non siamo *trasformati* dall'interazione mediata e in rete con macchine più o meno intelligenti e interagenti: stiamo parzialmente *fondendoci* con loro.

5. Terza transizione antropologica: corpi, menti e ibridazione tecnologica

I film di fantascienza hanno avuto nel secolo passato, e anche nel nostro appena iniziato, il ruolo di profeti e veggenti dell'immaginario tecno-antropologico e tecno-sociale. *Metropolis*, di Fritz Lang del 1927, *Blade Runner* di Ridley Scott del 1982, *Matrix* di Larry e Andy Wachowski del 1999, solo per citare alcuni classici, hanno descritto e descrivono tutt'oggi società future possibili e modalità antropologiche legate a innovazioni tecnologiche delle quali già si parla da tempo nei centri di ricerca e sperimentazione. Proiettano paure, desideri e inquietudini del tempo contemporaneo. Descrivono, con metafore di futuro, i possibili esiti dei tentativi attuali di futuro. Sembrano raccontare che lo sviluppo, il futuro dell'uomo, sia nelle mani di una relazione performativa e funzionale tra il sistema delle conoscenze, la capacità produttiva tecnologica e le forme di essere umano che ne possono emergere. Prevalgono scenari massificanti (cloni, replicanti, biotecnologie invasive di controllo e gestione demografica, politica e culturale) dove le personalità individuali originali sono considerate devianti, un disturbo al progresso e al benessere

³⁴ L'assenza delle relazioni *face-to-face* rende la socialità umana meno impegnativa e apparentemente meno conflittuale non dovendo sostenere sguardi, prossimità, immediatezza delle reazioni. Tuttavia in assenza di questa modalità, le culture e le varie forme di relazione sociale trovavano forme alternative per dissimulare o risolvere il disagio: usi, costumi sociali, forme dell'intimità, della privacy o della relazione, della “buona educazione” o dell'ipocrisia più o meno convenzionale delle relazioni sociali.

³⁵ U. FADINI, *La vita eccentrica. Soggetti e saperi nel mondo della rete*, Edizioni Dedalo, Bari 2009, 20.

collettivo. L'uomo produce così saperi biotecnologici e macchinari che, con maggiore o minore consapevolezza dell'uomo stesso, trasformano il suo modo di vivere e di essere uomo. Volendo essere come un dio, l'uomo produce qualcosa che però poi non può controllare, anche se (o forse proprio perché) cerca di farlo a sua immagine e somiglianza. Abbiamo così il *Golem* della tradizione ebraica, gli automi della prima era tecnologica, il *Frankenstein* costruito questa volta con "materiale" biologico umano, fino ad arrivare alle varie forme di *cyborg*³⁶ dove l'*alter humanus* è ricostruito mettendo insieme elementi che riproducono forme organiche accanto a sostituzioni e potenziamenti artificiali: un cervello elettronico, una macchina con un corpo che simula o ricostruisce il corpo umano.

Queste e altre artificiose forme di umanità, immaginate come risorsa ma anche come possibile pericolo per la specie umana, nella filmografia attuale stanno lasciando il palcoscenico a cloni umani e umani mutanti oggetto di fusioni tra tecnologie genetiche, biologiche ed elettroniche: cervelli umani ma con implementazioni elettroniche in corpi quasi completamente artificiali o, come si dice, bionici. Non più *cyborg* come umani ma al contrario, umani come *cyborg*. Prodotti, costruiti in serie, modificati fondendo materiale biologico e neurobiologico, esso stesso a volte di sintesi, con materiale tecnologico, pongono la questione: cosa può alla fine definirsi biologico e cosa artificiale?

Al di là della pervasione sempre più diffusa di elementi biotecnologici nel nostro corpo per ragioni mediche (protesi di vario tipo, organi o parti di organi sostitutivi, ecc.), è proprio la fusione uomo/dispositivo ciò che si sta verificando in questa prima parte del terzo millennio. Per questa fusione non è così necessario avere in noi un *microchip* impiantato sotto pelle o una centralina elettronica interagente con il sistema nervoso o cardiaco, anche se cose del genere sono più impattanti per la loro pervasività fisica. Anche lo *smartphone* sempre acceso e interagente opera la stessa azione e in modo ancora più subdolo: con le più diverse applicazioni, note o nascoste, co-determina le nostre operazioni, le nostre scelte e i nostri umori intrapsichici e relazionali, senza essere "impiantato" nel nostro corpo e lasciandoci l'illusoria libertà/possibilità di spegnerlo quando vogliamo, di essere in fondo "altro" da noi. Eppure non lo spegniamo mai. Ci lamentiamo con gli altri e da loro siamo ripresi se il dispositivo è spento o non raggiungibile. È cifra fondamentale della nostra presenza, del nostro spazio sociale, dell'organizzazione e della percezione del nostro tempo. È apparentemente esterno ma totalmente introiettato.

Da buoni umanisti rimaniamo con l'idea della macchina quale insieme di ruote dentate, di fili e di pulegge sotto il nostro totale controllo e soprattutto esterna a noi. La macchina e più in generale lo strumento vengono letti tutt'al più come potenziatori delle *performance* dell'uomo (esterno e moltiplicatore) e non come modificatori performativi: questo è un grave limite nell'interpretazione umanistica del rapporto uomo e tecnologia. Di certo il problema nasce dal fatto di vedere la tecnologia come giustappositiva e potenziativa e non come infiltrativa e ibridativa. (...) Oggi sappiamo, per esempio, che le prassi incidono sulla cablatura sinaptica del cervello, il che equivale a dire che le tecniche si incarnano, ovvero danno struttura al nostro corpo.³⁷

Sappiamo che il rapporto mente-corpo non può essere pensato nell'ottica di una semplice connessione funzionale ma solo in quella di una reciprocità performativa: anche se da diverse angolature e con diversi approcci e orientamenti, su questo concordano le filosofie della conoscenza, le neuroscienze, le scuole psicologiche cognitive e comportamentali, gli studi etnoantropologici e culturali e le trasposizioni artificiali e tecnologiche di questa connessione degli studi cibernetici. È importante ricordare anche come la divisione

³⁶ Cf. A. CARONIA, *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Shake, Milano 2001.

³⁷ R. MARCHESINI, *Op. cit.*, 20-21.

umano, animale, vegetale, chimico, materiale, artificiale è una divisione categoriale, concettuale, culturalmente situata, che presenta utilità descrittive, qualche evidenza fenomenologica ma anche diverse aporie e salti logici.

L'antitesi tra uomo e macchina nasce da quella tra "naturale" e "artificiale", ma non si identifica compiutamente con essa. Le macchine, infatti, non sono solo creazioni dell'uomo, ma esistono già in natura. Il primo a formulare con chiarezza questa osservazione e a trarne le possibili conseguenze, nell'età moderna fu Cartesio: nella sua visione meccanicistica del mondo, tutto è spiegabile in base alla materia e al suo movimento. L'universo è una gigantesca macchina e gli stessi animali non sono che automi. A essi si contrappone l'uomo, sede di un'attività cosciente che non può essere spiegata in termini corporei e materiali, e presuppone dunque l'esistenza di un altro principio. Cartesio, però, ammetteva che comunque tutto il funzionamento del corpo umano è interpretabile in termini puramente meccanici: anche il corpo dell'uomo, insomma è una macchina, come quello degli animali.³⁸

Le teorie del post-umano e dell'ibridazione uomo-macchina, molto oltre Cartesio, ma in fondo su una linea simile, nascono quando anche l'attività cosciente viene riletta in termini meccanicistici quale sistema complesso e prodotto di connessione elettrochimiche. L'uomo-macchina futuro supera la disgiunzione che in parte c'è ancora oggi, tra il sostrato biologico e la protesi tecnologica, più o meno ergonomica: la biotecnologia e la nanotecnologia attuale infatti agiscono artificialmente con materiale biologico e attivano processi biologici auto-riparativi e auto-produttivi con materiale sintetico. È l'orizzonte chimico ed elettrochimico, sostrato comune di ciò che preferiamo distinguere in organico ed inorganico, che, manipolato e riprodotto, fa incontrare e fondere ciò che definiamo biologico e ciò che continuiamo a chiamare artificiale. Le interazioni terapeutiche o meno tra sostanze chimiche e dinamiche neuronali che presiedono al pensare, al decidere, al comportarsi e agli stati d'animo, oltre alle dimensioni più funzionali del corpo umano aprono domande inquietanti sul concetto di libertà. Su tutto questo s'inserisce la condivisa consapevolezza dei fisici che ciò che chiamiamo materia e ciò che definiamo energia sono in fondo modalità, forme "comportamentali" diverse della stessa sostanza. Gli studi di fisica quantistica ci narrano infine un universo pluridimensionale dove le diverse dimensioni con le loro regole non si annullano a vicenda ma si intrecciano e a volte interagiscono. I confini dell'uomo centro di ogni cosa e della sua comprensione sono stati sorpassati e le categorie essenzialiste vacillano.

La scommessa è dunque essere in qualche modo ubiqui, interattivi, plurali, dialogici e decentrati. Floridi parla di una quarta rivoluzione per l'auto-percezione dell'umano e della sua connessione sociale: dopo Copernico (non siamo al centro dell'universo), Darwin (non siamo diversi dagli altri organismi e partecipiamo del processo di trasformazione ecologica), Freud (non controlliamo la mente né siamo solo ciò che capiamo), oggi iniziamo a comprenderci sempre più come *infosgs*. Non stiamo cioè diventando *cyborgs*, ibridazioni biotecnologiche, ma ci stiamo evolvendo/trasformando in organismi informazionali reciprocamente connessi in un ambiente (*infosfera*) condiviso con altri organismi sia naturali sia artificiali, che processano informazioni logicamente e autonomamente ma chiaramente con una sostanziale benché non assoluta interdipendenza.³⁹ Così tra un post-umano in ultima analisi riconducibile ad una serie sempre più prevedibile e riproducibili di connessioni elettrochimiche e un'intersoggettività triangolare tra essere umani postmoderni, flessibili, in rete tra loro e con macchine avanzate, nel flusso delle reciproca interazione informazionale, rimane aperto il discorso

³⁸ A. CARONIA, *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Shake, Milano 2001, 35.

³⁹ Cf. L. FLORIDI, *The Fourth Revolution. How the Infosfera is Reshaping Human Reality*, Oxford University Press, Oxford 2014.

sugli spazi e la fondazione dell'esperienze e del concetto di libertà e di esperienza religiosa.

6. La Chiesa Cattolica di fronte all'uomo plurale, in rete e in transizione antropologica

Quali transizioni culturali la chiesa cattolica è chiamata a vivere per interagire, pur facendone già parte, con le mutazioni e i processi antropologici e comunicativi in atto? Come essere presente, quale soggetto pluriculturale, in questo dibattito? Procedendo a ritroso, dall'ultimo paragrafo a quelli precedenti provo a condividere alcune considerazioni. Circa quanto presentato in ordine all'ibridazione uomo-macchina o uomo-infosfera, credo che il Cattolicesimo, e le chiese cristiane in genere, siano oggi impreparate. La questione sembra essere troppo in là da venire oppure si ritiene la riflessione troppo avanzata e specialistica per essere accolta in una riflessione missiologica e pastorale: forse l'elaborazione filosofica e teologica possono confrontarsi con questi scenari ma è difficile che attraversino, se non di sfuggita, la riflessione e l'azione pastorale, il concreto immaginare percorsi di inculturazione o transizione culturale dell'esperienza credente. Se ampio spazio è dato alla questione della comunicazione digitale in rete, il post-umano ibridato dalle tecnologie non sembra essere orizzonte di una riflessione religiosa e pastorale sistematica se non nella sfera degli studi di bioetica. Tuttavia la connessione uomo-macchina e la manipolazione/interazione chimica-tecnologica sono già al centro, ad esempio, delle questioni circa il fine-vita e il cosiddetto "accanimento terapeutico": concetto quest'ultimo estremamente segnato dall'auto-comprensione dell'umano che si riformula a fronte di ogni nuova fusione tra l'uomo e le tecnologie bioniche e biochimiche. Se con maggiore o minore dinamicità, la Chiesa Cattolica e le altre chiese cristiane, presentano innumerevoli esperienze più o meno progettuali, sistemiche o stravaganti nell'agorà e nella rete delle comunicazioni massmediali e digitali, anche con una pluralità di affermazioni e documenti ufficiali sull'argomento, l'uomo mutante e ibrido sembra essere invece un orizzonte troppo lontano: si sta rincorrendo ancora la svolta tecnologica precedente.

In ordine al paragrafo quinto, circa la relazione tra forme di inculturazione e rete massmediale digitale, potrei affermare che le posizioni riscontrabili sul campo e nella pubblicitaria sono in genere di tre tipi, narrano cioè tre paradigmi: il primo vede il complesso mondo dei *mass media* e anche la rete digitale come uno "strumento", l'azione da svolgervi è quella della "trasmissione del nostro messaggio", l'obiettivo da raggiungere è la "penetrazione, tramite il *medium*, nell'universo dell'altro, per trasformarlo e acquisirlo". Uso questi termini non con una semantica valutativa ma semplicemente operativa: è evidente tuttavia come questo primo paradigma manchi di consapevolezza riflessiva circa il fatto che ogni *medium* usato, usa e trasforma chi lo usa. Il secondo paradigma, forse fenomenologicamente più adeguato, vede il mondo dei *media* e della rete come "un ambiente" complesso e performante, definito da persone e macchine, un luogo da abitare, conoscerne i linguaggi e le tecnologie, valorizzarne o criticarne le dinamiche comunicative e le relazioni che vi sono promosse o inibite. In questo paradigma si è consapevoli che occorra un processo di lenta acculturazione, fatta di relazioni, esperienza e competenze: non viene mai dimenticata la parte concretamente umana, sociale e culturale che presiede e interagisce con le relative tecnologie e con la vasta dinamica informazionale e comunicativa. L'inculturazione è immaginata come "prossimità", "compagnia": abitare questi mondi per condividere e sperimentare insieme, nei nuovi linguaggi, alcune coordinate principali dell'esperienza cristiana.

Annunciato nelle premesse di alcune pubblicazioni, incarnato in alcune esperienze pilota e promosso ultimamente anche nei documenti ufficiali⁴⁰, questo approccio viene però spesso contraddetto: nelle affermazioni successive di un testo, nelle intenzionalità reali delle pratiche pastorali di inserimento e adattamento nella rete, nell'ansia di conquistare il target dell'azione comunicativa grazie all'uso di nuove forme e l'abitazione di nuovi ambienti. Così possiamo dire che nella relazione di acculturazione più o meno consapevole tra esperienza ecclesiale e rete, ai due primi paradigmi si aggiunge un terzo che si presenta con gli abiti e le movenze del secondo ma porta in cuore il primo.

Tre esempi di inculturazione nel mondo dei mass media e della rete secondo il primo paradigma, ci mostrano come sia più diffuso di quanto si pensi. Il primo riguarda la radio che fu presto identificata come medium potente per la diffusione del vangelo e del messaggio cristiano. Un'emittente radio può infatti far arrivare un messaggio a tutti i suoi relativi potenziali destinatari e, posta nell'etere, anche oltre: basta che il destinatario sia attrezzato di apparecchio ricevente. Non è così immediato, e richiede molti più sforzi però, che i vari mondi e territori raggiunti possano far arrivare i loro messaggi al mittente e al resto delle persone in ascolto, superando una connessione per lo più univoca. Infatti la radio produce una comunicazione di massa. Trasformarla in una comunicazione di altro tipo, territoriale, di rete, di comunità, di promozione umana, di educazione (radio comunitarie, webradio partecipative), richiede intenzionalità, dinamiche di animazione e competenze specifiche⁴¹. È però la sfida di oggi, per passare realmente al XXI secolo. Passando al *medium* televisivo, si criticò molto all'inizio soprattutto per l'atomizzazione e privatizzazione della sua forma di consumo con le relative conseguenze. Ma si comprese anche presto la sua capacità pervasiva simbolica e la sua potenzialità formativa audiovisuale. Dovendo "portarci dentro" qualcosa di ecclesiale, per "utilizzarlo al meglio" e "a fin di bene", per molti fu una vittoria, ad esempio, avere la possibilità di trasmettervi "la messa" facendola arrivare nelle case dei singoli che, se lontani o malati, potevano così, individualmente, in qualche modo parteciparvi (in realtà assistervi, spesso in modo solitario): la chiesa cattolica, nei medesimi anni in cui iniziava la diffusione della TV come elettrodomestico di massa privato, cercava di diffondere il rinnovamento conciliare di una liturgia partecipata e di una comunità attenta alle necessità dei suoi territori. Riflettendo bene, la messa diffusa dai vari canali televisivi non fu e non è una "penetrazione" (vittoria) della presenza ecclesiale in un *mass medium* per lo più informativo, ricreativo, culturale o commerciale: è l'opportunità che il *medium* stesso acquisisce di attirare *target* specifici all'interno della massa possibile di utenti, facendo regredire l'immaginario collettivo circa la celebrazione eucaristica ad un preconciliare culto individuale al quale assistere, piuttosto che assemblea liturgica alla quale partecipare⁴²; non approfondisco poi il problema collegato alla deresponsabilizzazione di pastori e comunità circa la visita agli ammalati e ai lontani e la possibilità di condividere con loro liturgie domestiche o altre pratiche comunitarie di prossimità. Ancora una volta non ci si rese (rende tutt'ora) conto delle capacità performativa del *medium*. Un ultimo esempio dal mondo della rete digitale. Ci sono realtà religiose (comunità di vita consacrata, parrocchie, diocesi) che decidono di "aprire" una loro presenza nella rete attraverso una propria pagina web o una pagina facebook: senza molta competenza circa la dimensione visuale (quali testi e immagini collocarvi), comunicativa (quali piattaforme dialogiche avviare, animate da chi), sociale

⁴⁰ È sufficiente scorrere gli ultimi tre messaggi per la *Giornata delle Comunicazioni Sociali* del papa Francesco su <https://w2.vatican.va/content/francesco/it/messages/communications.index.html#messages> soprattutto quella del 2014.

⁴¹ È appunto la strada delle radio comunitarie, che, quando lo sono realmente, attivano processi di comunicazione in rete, soggettività della società civile o religiosa, e promozione comunicativa delle fasce povere o escluse della popolazione. Ma evidentemente siamo nel secondo paradigma.

⁴² Questo al di là di questioni più interne circa l'evidente non corrispondenza né efficacia sacramentale della celebrazione vista in televisione rispetto a quella partecipata di persona.

(quale relazione avviare tra le persone e tra l'*offline* e l'*online*) generalmente attendono di poter essere raggiunti dai miliardi di persone potenzialmente nella rete: dopo alcuni mesi solitamente si rendono conto di essere stati raggiunti al massimo da poche decine o centinaia di distratti *click*. Se avessero ciclostilato un messaggio su un supporto cartaceo e avessero dedicato del tempo a distribuirlo per strade o piazze, avrebbero raggiunto dieci volte le persone dell'onnipotente e pervasiva rete digitale. Lavorando con i *media* e con la rete si scopre così che la realtà umana con le sue relazioni *offline* è anima e presupposto di qualsiasi cosa si voglia realizzare nell'etere oppure *online*: alcune potenzialità/efficienze o alcuni risultati possono essere così più fuorvianti di un fallimento. È inutile usare la rete per trasmissioni univoche, con intenzionalità gerarchiche e di comunicazione verticale. Per capirlo occorrerebbe essere prima consapevoli delle proprie intenzionalità comunicative.

Il secondo paradigma è anche diffuso e vede invece il sorgere di atteggiamenti diversi da quelli ora descritti, prima di tutto in ordine all'acquisizione delle competenze nelle tecniche e nei linguaggi multimediali e nella consapevolezza circa la complessità dell'agire comunicativo nei diversi ambienti e nelle diverse piattaforme tecnologiche. Nella Chiesa Cattolica sono innumerevoli i centri, le commissioni locali o continentali, gli uffici e le facoltà universitarie dedicate alle comunicazioni sociali, moltiplicatisi dalla pubblicazione nel 1963 del Decreto conciliare *Inter mirifica*: molti di loro oggi si sono rivolti e si stanno dedicando alla rivoluzione digitale e al networking sociale. Si unisce a questo sforzo l'infinita pluralità di esperienze individuali e la rete è piena di esperienze religiose e di "soggetti" cattolici (insieme ad altre confessioni cristiane e soggetti religiosi) che connettono persone e cercano di "raccontare" Dio⁴³. Oltre alla pubblicazione di innumerevoli saggi sull'argomento e atti di convegni⁴⁴ c'è una pubblicazione che fa sintesi circa gli approcci *friendly* al mondo della rete cercando connessioni e interazioni mature tra l'esperienza e la riflessione cristiana ed ecclesiale e la vita della società cybernauta. Mi riferisco a *Cyberteologia* di Antonio Spadaro, tradotta in più lingue, più volte ristampata⁴⁵. Riprendendo una vasta e seria bibliografia di matrice soprattutto anglosassone ma anche francese, Spadaro tenta un approccio legato al metodo della correlazione tra alcuni elementi (contenuti, valori) della tradizione e dell'esperienza cristiana e il dato antropologico, performativo, comunicativo ed esistenziale riscontrabile nella vita degli abitanti della rete, connessi tra loro grazie alle diversificate potenzialità dei loro dispositivi elettronici. Vengono lette così in modo accogliente le potenzialità e le dinamiche di *sharing*, la ricerca di contatto e di connessione, di riconoscimento, comunità, conoscenza e senso, espresse dall'uomo e dalla donna in rete. In fondo, espresse e gestite in modo nuovo, sono dinamiche antiche, antropologiche. La comunità ecclesiale è chiamata pertanto a condividere questi cammini e anche, in una logica di reciproco apprendimento, leggervi un segno dei tempi. Rimangono nel saggio comunque molte prospettive critiche e la forte perplessità circa la commistione tra mondo digitale ed esperienza fisica della comunità cristiana nelle sue dimensioni di prossimità relazionale, celebrazione liturgico sacramentale, non commercializzazione del fenomeno religioso e controllo gerarchico dei contenuti della fede. Questo saggio è in alcune cose innovativo, e si capisce come l'esperienza cristiana possa abitare la rete condividendo alcune sue sensibilità e in qualche modo ritrovandole: non è chiaro tuttavia come le dinamiche antropologiche fatte emergere o cresciute nel mondo digitale possano realmente provocare e trasformare qualcosa (non tutto, è evidente) dell'esperienza ecclesiale: la dinamica di reciprocità

⁴³ Interessante l'exkursus di Enzo Pace nel suo libro *Raccontare Dio. La religione come comunicazione*, Il Mulino, Bologna 2008 dove analizza i contenuti, le forme linguistiche e le modalità comunicative delle esperienze religiose dall'antichità ai contesti postmoderni.

⁴⁴ Cito per tutti l'ampio e interessante P. AROLDI – B. SCIFO, *Internet e l'esperienza religiosa in rete*, Vita & Pensiero, Milano 2002.

⁴⁵ A. SPADARO, *Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della rete*, Vita e Pensiero, Milano 2012.

performativa è poco presentata. Viene il sospetto che alla fine *Cyberteologia* possa essere letta dentro il terzo paradigma, scelto quest'ultimo più che altro per prudenza e per l'analisi cauta e riflessiva su un processo ancora tutto da compiere.

È innegabile che il contesto religioso sia un contesto estremamente sensibile alle forme linguistiche e discorsive, alle strutture semantiche e simboliche, alle tecnologie e alle pratiche sociali e comunicative dell'essere umano e delle società in cui vive⁴⁶. La rete comporta la condivisione di tutte queste dimensioni: fa rimbalzare parole, immagini, azioni sociali, relazioni e denuncia allo stesso tempo il ruolo di medialità, di indicialità delle informazioni e delle relazioni condivise. Immaginare il virtuale non come una realtà tra le altre ma la sola e principale è una deriva, non la sostanza stessa della rete digitale.

In fondo, il rischio che i media rappresentano è soltanto che non sappiano e *non vogliono mediare altro che se stessi*. Che non conoscano altro che l'immediatezza e che per questo annuncino soltanto un assoluto slegato da ogni relazione.⁴⁷

Le religioni sanno quanto è possibile che gli stessi segni, riti, sacramenti e sacramentali possano essere persi di vista nella loro dimensione mediale passando ad essere obiettivi e forme conclusive ed esteriori dell'esperienza religiosa. Una deriva possibile indica la fragilità di un'esperienza antropologica non la necessità di screditarla totalmente. Forse le chiese e anche la Chiesa Cattolica possono abitare questa medialità comprendendone in modo competente le dimensioni comunicative e provando a dare e a ricevere forme dell'informazione e forme della relazione che non possono che rimandare alla vita nella sua integralità. Sappiamo che la scommessa della comunicazione digitale iper-connessa e intersoggettiva (*social network*) è proprio il superamento del mezzo di comunicazione di massa che de-soggettivando e collettivizzando in modo indistinto il destinatario lasciava come soggetto nascosto il mittente, *deus ex machina* dietro il medium. Il problema per la Chiesa, nell'uso dei mezzi di comunicazione di massa, è consistito (e consiste) esattamente nel preferire spesso un uso competente del mezzo con i suoi linguaggi (acculturazione funzionale e strategica) senza sovvertire la dinamica di dominio dei medesimi. Con il mondo interattivo di Internet operare in modo funzionale e strategico sembra più difficile e impervio, se ne sperimenta facilmente una certa indisponibilità: per questo una certa iniziale diffidenza. Ma l'errore operato con i *mass media* potrebbe essere ripetuto: provare ad avvicinarvisi ad Internet immaginando come "usarlo".

Se internet rimane solo uno strumento, non è ancora ciò che può interessarci dal punto di vista della fede: esso al massimo potrebbe confermarci soltanto in un razionalismo e in un prassismo, in questo caso alleati, ma comunque senza futuro. (...) Ma se resta *medium – molto più che strumento e poco meno che angelo* – allora può diventare una critica interna ai mass-media non interattivi, e può attivare la ricerca dell'*azione* fuori di sé, potremmo dire nella realtà meno e più che virtuale, *extra Internet*.⁴⁸

Credo ci sia un messaggio per la Chiesa sia nella sua interna transizione pluralistica culturale che nell'esperienza di connessione mondiale in rete, tra saperi e forme simboliche globali e locali. È come se appaia una possibilità per l'umanità che però debba

⁴⁶ Interessante rileggersi le riflessioni di McLuhan sulla trasformazione nella liturgia cattolica operata dall'introduzione del microfono e dall'amplificazione audio unita all'uso delle lingue locali. La "parola" prende il sopravvento sulla simbologia visuale. Cf. M. MCLUHAN, *The Medium and the Light: Reflections on Religion*, Gingko Press, Berkeley [1973]1999; trad. it. *La luce e il mezzo. Riflessioni sulla religione*, Armando editore, Roma 2002.

⁴⁷ A. GRILLO, *L'esperienza religiosa in rete*, in P. AROLDI – B. SCIFO, *Internet e l'esperienza religiosa in rete*, Vita & Pensiero, Milano 2002, 126.

⁴⁸ Idem, 128.

ancora maturare ed essere scoperta insieme. Se si pensa in modo formale e metaforico alla storia fondante del Cristianesimo e ad alcuni suoi contenuti strutturali⁴⁹, troviamo forme di incontro della diversità, forme di rispetto della medesima ma anche forme di sintesi. C'è poi un'ecologia della transizione umana che non trova nella Chiesa Cattolica tutte le risposte. Probabilmente offre una possibilità la strada intrapresa dal Documento conciliare *Gaudium et spes* che giunge fino all'Enciclica di papa Francesco *Laudato si'*. Al centro c'è un atteggiamento di dialogo, apertura, collaborazione.

Il 24 maggio del 2015 Papa Francesco ha diffuso la sua Lettera enciclica *Laudato si'* sulla cura della casa comune. Era la Festa di Pentecoste, giorno in cui, narrano gli Atti degli Apostoli, popoli diversi, di lingue diverse ascoltarono, ciascuno nella sua lingua, un messaggio sulla prossimità di Dio. È il giorno dello Spirito. Molte sono le novità di quest'Enciclica sull'ecologia, ma soprattutto sono le scelte comunicative che colpiscono. Inizia per la prima volta con una parola non in latino. È italiano antico, volgare, del popolo, la lingua di San Francesco d'Assisi. Prende le mosse da un'attenzione francescana a riconciliare il mondo cristiano con il mondo della natura, a suoi tempi ancora visto come luogo di idolatrie pagane. Non propone un'ecologia cattolica alternativa ad altre ecologie. Il magistero è citato non come presupposto dottrinale ma come sapienza della comunità cristiana da condividere con altri saperi e forme di comprensione, scientifiche, religiose e sociali. Si lascia spazio al magistero spirituale di esponenti del mondo cristiano ortodosso e a rappresentanti della riflessione attuale sulla complessità, sulla giustizia economica e sociale e sul cambio climatico⁵⁰. Due sono le dorsali sulle quali si muove tutta l'enciclica: a) l'ecologia può essere solo integrale: ambientale, sociale, economica e culturale. Ecologia ambientale e giustizia socio economica non possono essere disgiunte. b) Non c'è una ricetta assoluta ma l'unica strada è un dialogo serio, onesto e serrato dove nessuno può essere escluso; l'ecologia prevede il necessario incontro di popoli, culture, religioni, parti sociali, tutte con pari dignità. È un lavoro dialogico politico, educativo, sociale, spirituale, quotidiano ed esistenziale: cioè integrale.

Forse la vita nella rete digitale, tra tentativi di dominio e omologazione, pratiche e progetti di partecipazione e transizione interculturale chiedono alla Chiesa di provare a camminare per le strade indicate e praticate nella *Laudato si'*. Le sfide delle nuove tecnologie o le forme di umanità inedita che stanno nascendo richiedono un dialogo serio, anche inquieto: non la proposta univoca di una propria visione del mondo non negoziabile. Le forme della religiosità comunitaria e popolare, compatibili con un contesto rurale, omogeneo e di piccolo centro urbano, stanno evaporando e non si può eludere la sfida della grande città con la sua complessità sociale, technoindustriale e commerciale e con la relativa pluralità culturale e religiosa. In un mondo frammentato, offrire oggi piccoli spazi di comunità e di spiritualità è più sensato ed efficace di quanto si pensi ma è l'auto-percezione globale che occorre forse rivedere. Oggi, più che la centrale fontana di un villaggio, l'esperienza ecclesiale (rimanendo ad una metafora urbanistica) è simile ad un piccolo luogo di culto collocato, insieme ad altri, in una sezione marginale del caleidoscopico non-luogo di un mega centro commerciale o di un aeroporto internazionale o di una stazione ferroviaria di una megalopoli. Un'uscita verso le periferie della rete, verso le forme ibride delle grandi città, potrebbe insegnare qualcosa, ricordando che nel Primo come nel Nuovo Testamento la salvezza e le pratiche che chiamano ad un nuovo apprendimento vengono sempre da

⁴⁹ Passati attraverso l'inculturazione originaria del mondo rurale giudaico, acculturati poi nella dinamiche di un ebraismo ellenistico e di una cultura greco-romana, ibridati presto con le forme del diritto latino e dell'organizzazione religiosa e amministrativa imperiale fino al confronto complesso con le culture dell'Europa del Nord e dell'Est.

⁵⁰ È citato il Patriarca Bartolomeo, ed è facilmente rintracciabile il linguaggio di Edgar Morin, Naomi Klein o Veerabhadran Ramanathan.

chi è fuori. La Salvezza che viene da Dio chiama da fuori, dove Dio abita. Ci dice Marco che Gesù nel cammino di comprensione della sua missione “esce”, “passa” e alla fine “viene”, “arriva” (non va) verso il territorio delle dieci città. Il Padre lo stava aspettando.

Di nuovo, uscito dalla regione di Tiro, passando per Sidone, venne verso il mare di Galilea in pieno territorio della Decàpoli.

Marco 7, 31

Bibliografia

- ANTHONY F.-V., *Ecclesial praxis of inculturation*, LAS, Roma 1996.
- AROLDI P. – SCIFO B., *Internet e l'esperienza religiosa in rete*, Vita & Pensiero, Milano 2002.
- AZEVEDO DE M.C., *Inculturazione*, in LATOURELLE R. – FISICHELLA R. (dir.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, pp. 576-587.
- BALDUCCI E., *L'uomo planetario*, S. Domenico di Fiesole (Fi), ECP, 1990 (1^a ediz. Milano, Camunia, 1985).
- BALDUCCI E., *La terra del tramonto. Saggio sulla transizione*, S. Domenico di Fiesole (Fi), ECP, 1992.
- BASTIDE R., *Le prochain et le lointain*, Editions Cujas Paris 1970; trad. it. *Noi e gli altri: i luoghi di incontro e di separazione culturali e razziali*, Jaca Book, Milano [1971] 1990.
- BAUMAN Z., *La società dell'incertezza*, Il Mulino, Bologna 1999.
- BAUMAN Z., *Globalizzazione e glocalizzazione*, Armando editore, Roma 2005.
- BERGER P. – LUCKMANN T., *Modernität, Pluralismus und Sinnkrise. Die Orientierung des modernen Menschen*, Verlag Bertelsmann Stiftung, Gütersloch 1995; trad. it. *Lo smarrimento dell'uomo moderno*, Il Mulino, Bologna 2010.
- BISCALDI A. – MATERA V., *Antropologia della comunicazione*, Carocci, Roma 2016.
- BRAIDOTTI R., *Il postumano. La vita oltre il sé, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma 2014.
- CANEVACCI M., *Sincretika. Esplorazioni etnografiche sulle arti contemporanee*, Bonanno, Roma 2014.
- CARONIA A., *Il cyborg. Saggio sull'uomo artificiale*, Shake, Milano 2001.
- CARRIER H., *Inculturazione del vangelo* in LATOURELLE R. – FISICHELLA R. (dir.), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, pp. 587-593.
- CASTELLS M., *The Rise of the Network Society*, Blackwell, Oxford 1996; trad. it. *La nascita della società in rete*, Università Bocconi Editore, Milano 2000.
- COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Fede e inculturazione*, 1988 in *Enchiridion vaticanum* 11, 1347-1424.
- KERCKHOVE DE D., *La pelle della cultura. Un'indagine sulla nuova realtà elettronica*, Costa & Nolan, Genova 1996.
- KLUCKHOHN. C., *Mirror for Men: The Relation of Anthropology to Modern Life*, McGraw Hill, New York 1949; trad. it. *Lo specchio dell'uomo*, Garzanti, Milano 1979.
- FADINI U., *La vita eccentrica. Soggetti e saperi nel mondo della rete*, Edizioni Dedalo, Bari 2009.
- FLORIDI L., *Infosfera. Etica e filosofia nell'età dell'informazione*, Giappichelli, Torino 2009.
- FLORIDI L., *The Fourth Revolution. How the Infosfera is Reshaping Human Reality*, Oxford University Press, Oxford 2014;
- FLORIDI L. (Ed.), *The Onlife Manifesto. Being Human in a Hyperconnected Era*, SpringerOpen, Oxford 2015.

- GARN S.M., *Urgent Anthropology. Comments*, "Current Anthropology" IX (1968), 2/3, 225-226.
- GIGLIONI P., *Inculturazione. Teoria e prassi*, LEV, Città del Vaticano 1999.
- GRILLO A., *L'esperienza religiosa in rete*, in AROLDI P. – SCIFO B., *Internet e l'esperienza religiosa in rete*, pp. 117-130.
- GRILLO A., *Inculturazione cristiana e realtà multi-etnica. Il caso delle Isole Mauritius nella ricerca di J.-C. Véder*, "Ad gentes" 2 (2010) 146-165.
- LÉVY P., *L'intelligence collective. Pour une anthropologie du cyberspace*, Éditions La Découverte, Paris 1997; trad. it. *L'intelligenza collettiva. Per un'antropologia del cyberspazio*, Feltrinelli, Milano 2002.
- LÉVY P., *Cyberculture. Rapport au Conseil de l'Europe*, Éditions Odile Jacob/Conseil de l'Europe, Paris 1999; trad. it. *Cybercultura. Gli usi sociali delle nuove tecnologie*, Feltrinelli, Milano 1997.
- LOPEZ GAY J. – ROEST CROLLIUS A.A. et alii, *Inculturazione. Concetti, orientamenti*, Centro Ignatianum Spiritualitatis, Roma 1979.
- MANCINI R., *Comunicazione come ecumene*, Queriniana, Brescia 1991.
- MARCHESINI R., *Il tramonto dell'uomo. La prospettiva post-umanista*, Edizioni Dedalo, Bari 2009.
- MARTÍN-BARBERO J., *La comunicación plural. Paradojas y desafíos*, "Nueva Sociedad" 140 (1995) 60-69.
- MATTELART A., *La mondialisation de la communication*, Presses Universitaires de France, Paris 1996; trad. it. *La comunicazione globale*, Editori Riuniti, Roma 1998.
- MCLUHAN M., *The Medium is the Message*, (scritto con Quentin Fiore), Random House, New York 1967; trad. it. *Il mezzo è il messaggio*, Feltrinelli, Milano 2011.
- MCLUHAN M., *The Medium and the Light: Reflections on Religion*, Gingko Press, Berkeley 1971; trad. it. *La luce e il mezzo. Riflessioni sulla religione*, Armando editore, Roma 2002.
- PACCAGNELLA L. – VELLAR A., *Vivere online. Identità, relazioni, conoscenza*, Il Mulino, Bologna 2016.
- PACE E., *Raccontare Dio. La religione come comunicazione*, Il Mulino, Bologna 2008.
- PEELMAN A., *L'Inculturation. L'Église et les cultures*, Desclée, Paris - Novalis, Ottawa 1988; trad. it. *L'inculturazione. La Chiesa e le culture*, Queriniana, Brescia 1993.
- RIES J. (dir.), *Metamorfosi del sacro. Acculturazione, inculturazione, sincretismo, fondamentalismo*, (Trattato di antropologia del sacro, Vol. 10), Jaca Book, Milano 2009.
- RIES J., *Introduzione*, in ID. (ed.), *Metamorfosi del sacro. Acculturazione, inculturazione, sincretismo, fondamentalismo*, (ID. – SULLIVAN L.E. [edd.], Trattato di antropologia del sacro 10), Jaca Book, Milano 2009, pp. 17-28.
- SPADARO A., *Cyberteologia. Pensare il cristianesimo al tempo della rete*, Vita e Pensiero, Milano 2012.
- SPINETO N., *Sincretismo*, in RIES J. (ed.), *Metamorfosi del sacro. Acculturazione, inculturazione, sincretismo, fondamentalismo*, (ID. – SULLIVAN L.E. [edd.], Trattato di antropologia del sacro 10), Jaca Book, Milano 2009, pp. 159-172.
- TERRIN A.N., *Acculturazione*, in RIES J. (ed.), *Metamorfosi del sacro. Acculturazione, inculturazione, sincretismo, fondamentalismo*, (ID. – SULLIVAN L.E. [edd.], Trattato di antropologia del sacro 10), Jaca Book, Milano 2009, pp. 31-44.

* *Nuovi umanesimi e inculturazione. Transculture, comunicazione mass mediale e reti digitali*, in S. Mazzolini (a cura), *Vangelo e cultura. Un incontro sempre nuovo*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2017.