

Globalizzazione e Vangelo. Mutamenti antropologici e umanesimo cristiano

di Carmelo Dotolo

1 *La globalizzazione tra scelta e destino*

Non è impresa facile entrare nella comprensione e delineazione della categoria globalizzazione, anche se è diventato un termine presente nel linguaggio familiare con cui si intende leggere i fenomeni socio-culturali della contemporaneità. Si ha l'impressione, ad uno sguardo più attento, di essere in presenza di un concetto ampio, una sorta di contenitore al quale si ricorre per interpretare una realtà che sfugge e sorprende per le sue dinamiche. Ciò fa dire all'antropologo U. Hannerz che ogni qual volta si fa riferimento alla parola globalizzazione "ci si aspettano reazioni di entusiasmo o di condanna. Per gli uomini d'affari e i giornalisti si tratta di un termine dai risvolti in genere positivi –maggiori notizie, maggiori opportunità. Sul piano dell'«imperialismo culturale», invece, la globalizzazione diventa qualcosa di negativo [...] In certi casi, la globalizzazione appare una minaccia"¹. Ora, se è vero che si tratta, di una parola pieghevole, di una idea fascinosa con la quale verificare l'adeguazione della realtà a determinate ipotesi, nondimeno essa presenta il rischio di intrappolare via via i tentativi di spiegazione della complessità sociale e culturale, per il fatto che gli strumenti conoscitivi adeguati a penetrare le effettive dimensioni dei cambiamenti in atto, risultano provvisori e inadeguati. Un dato, però, va evidenziato: il ricorso a categorie nuove, quali globalizzazione, mondializzazione², multiculturalismo, etc., esprimono l'esigenza di comprensione di processi i cui significati resterebbero inafferrabili in presenza di concetti tradizionali.

Tuttavia, è percepibile nel complesso delle analisi del concetto, l'istanza di una riserva critica nei riguardi della forzatura ideologica presente nella parola globalizzazione, la quale invece di rivelare sembrerebbe nascondere "la realtà attuale ed è una comoda scorciatoia per una esclusione *de facto*. Essa non ha niente a che vedere con la creazione di un mondo in qualche modo integrato o un processo dal quale tutti gli abitanti della terra trarranno qualche beneficio. Più che incamminarci tutti insieme verso una vita migliore, la globalizzazione consente all'economia globale di mercato di «prendere il meglio e lasciare il resto»³. Certo, c'è chi ritiene ingenuo un simile atteggiamento negativo, che oscilla tra la rassegnazione e l'utopia *no-global* che preferisce o presume di contestare un processo iscritto nella logica dei fatti, una meta a cui sembra

¹ U. HANNERZ, *La diversità culturale*, Il Mulino, Bologna 2001, pp. 15-16.

² Il termine mondializzazione è preferito da il Gruppo di Lisbona, perché "indica in maniera più precisa ciò che si vuole descrivere, e cioè i processi di organizzazione e di sviluppo dei fatti umani che operano sempre più su scala mondiale e segnano l'inizio della fine della fase prevalentemente nazionale" (GRUPPO DI LISBONA, *I limiti della competitività*, a cura di R. PETRELLA, Manifestolibri, Roma 1995, p.26).

³ S. GEORGE, *La trappola della globalizzazione*, in R. PAPINI (ed.), *Globalizzazione: solidarietà o esclusione?*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2001, p.108. Cf. anche F. HINKELAMMERT, *Globalizzazione come ideologia menzognera che altera e giustifica i mali della realtà attuale*, in "Concilium" 37 (2001) pp. 32-44.

avviarsi la situazione geo-politica attuale. In tal senso, andrebbe letta la proposta di un modello di resistenza nell'affermazione di una prospettiva *glocale*⁴, in grado di consentire una diversa relazione tra il globale e il locale. Altrettanto superficiale, però, è l'atteggiamento integrato di chi assume il fenomeno della globalizzazione come un normale processo di stratificazione sociale, economico, culturale, promotore di uno sviluppo qualitativamente migliore della vita. Gli effetti di tale processo che appare attraversato da forti contrapposizioni (maggiore ricchezza e aumento della povertà; apertura all'incontro multiculturale e incremento del tribalismo e del fondamentalismo; affermazione delle differenze e processi di omologazione; delineazione di un nuovo ordine mondiale e crescita di un inedito disordine mondiale segnato da insicurezza e incertezza), portano in primo piano il fatto che non è poi così scontato che la globalizzazione sia un destino ineluttabile. Anzi, come sottolinea il sociologo Z. Baumann, "quella che per alcuni è una libera scelta, su altri discende come un destino crudele", «altri» che "crescono in maniera inarrestabile e affondano sempre di più nella disperazione di una vita senza prospettive"⁵. La questione che si pone, dunque, è quella di sottoporre ad una serena discussione i presupposti apparentemente indiscutibili del nostro modo di vita, per il fatto che abitare la globalizzazione significa individuare criteri e valori adeguati alla ridefinizione dei rapporti interplanetari, nell'intento di percorrere uno sviluppo compatibile con i nuovi equilibri geopolitici. In tal senso, è all'interno di una logica di attenzione all'umano che è necessario riflettere su quale sia l'impatto della globalizzazione sull'organizzazione sociale dei significati, sulla possibilità di una sua *governance* in grado di coniugare democrazia e mercato, sui valori religiosi e sulle norme etiche, presumendo che la globalizzazione possa costituire l'orizzonte di una unificazione diversa dal "coordinamento sempre più intenso dei mercati mondiali e la crescente efficienza della tecnologia della comunicazione e dei trasporti"⁶.

2 *Dentro la storia degli effetti della globalizzazione*

Che il termine globalizzazione sia polivalente e ambiguo, non è affermazione pregiudiziale che si giustifichi solo sulla pluralità delle interpretazioni e delle vie di risposta disponibili, ma anche sulla fragilità della categoria che si radica in differenti campi di significato e si alimenta di molteplici determinazioni concettuali. La globalizzazione, infatti, appare come un processo nel quale emerge una sfasatura tra le possibili forme e realizzazioni della condizione globale. Emblematico, in proposito, è la nozione di *villaggio globale* coniata nel 1960 da M. McLuhan, da cui secondo l'*Oxford Dictionary of New Words* (1991) discende il termine globale come parola ad alto potenziale d'uso. L'espressione *villaggio globale* farebbe presupporre l'idea di un'*ethos* comune, di valori condivisi, di tradizioni accolte e tramandate, di

⁴ Cf. E. BATINI, "Glocal": analisi di un concetto, in B. HENRY (ed.), *Mondi globali. Identità, sovranità, confini*, ETS, Pisa 2000, pp. 61-76.

⁵ Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione. Le conseguenze sulle persone*, Laterza, Roma-Bari 2001, pp. 4-8.

⁶ F. SCHÜSSLER FIORENZA, *La sfida portata alla riflessione etica dal pluralismo e dalla globalizzazione*, in "Concilium" 37 (2001) p. 99.

esperienze comuni. In un certo senso, è così, se si guarda agli sviluppi della rete informatica, del turismo mondiale, alla affermazione indiscriminata di *standards* a livello planetario che configurano il tentativo di un certo imperialismo culturale; ma anche alle minacce ambientali, al diffondersi di epidemie imprevedibili e terrificanti, alla logica deregolante dei terrorismi. Ebbene, proprio l'esperienza in atto della globalizzazione mostra la friabilità della nozione di *villaggio globale*, proprio per il fatto che tale processo ha reso più evidenti le alterità culturali e le differenze socio-economiche. Detto altrimenti, sembra si tratti di "un mondo senz'anima, che si muove rapidamente ma non si sa verso che cosa e in base a quali valori. Non si sa nemmeno chi ne sia il soggetto: chi si globalizza? La finanza, le multinazionali, la società? Certo si può dire che attualmente ci sono molte cose che si globalizzano, ma non i valori per i quali vale la pena vivere, come la solidarietà o i diritti umani, né le dimensioni etiche e quanto potrebbe porre al centro del sistema la persona umana anziché le pure dimensioni economiche"⁷.

Da questa prospettiva, risulta quantomeno istruttiva l'avvertenza teorica del sociologo U. Beck, che propone una distinzione tra globalismo, globalità e globalizzazione, a partire dalla considerazione che il globalismo altro non è che l'ideologia neoliberale del mercato mondiale, causa della riduzione della multidimensionalità della globalizzazione all'unica dimensione economica pensata in maniera liberale. Differenti, invece, sono le premesse della globalità e globalizzazione, da intendersi l'una come principio e l'altra come interpretazione contemporanea dello stesso. La globalità afferma il fatto ineludibile che viviamo in una società mondiale, dove è fittizio pensare a spazi chiusi e isolati, legati ad una concezione nazionale dello Stato. Abitiamo una *società-mondo* in cui la differenza e la molteplicità convivono senza una unità, e gli stili di vita diventano sempre più transnazionali. Il che dice una irreversibilità della globalità, nella quale esistono l'una accanto all'altra logiche diverse e particolari di globalizzazione: culturale, economica, ecologica, politica, civile. Tali logiche sono irriducibili l'una all'altra e, di conseguenza, vanno interpretate e comprese per sé e nella loro interdipendenza. Date queste premesse, U. Beck elenca otto ragioni che rendono irreversibile la globalità:

"1. L'estensione geografica e la crescente interazione del commercio internazionale, la connessione globale dei mercati finanziari e la crescita di potenza dei gruppi industriali transnazionali.

2. La rivoluzione permanente delle tecnologie dell'informazione e della comunicazione.

3. La *rivendicazione* dei diritti umani che si impongono universalmente, cioè il principio della democrazia (formale).

4. I flussi di immagine dell'industria culturale globale.

5. La politica mondiale postinternazionale, policentrica: accanto ai governi ci sono attori transnazionali crescenti in numero e potenza (gruppi industriali, organizzazioni non-governative, le Nazioni Unite).

6. Le questioni della povertà globale.

7. Il problema delle distruzioni globali dell'ambiente.

⁷ G. SALVINI, *La globalizzazione dopo l'11 settembre*, in "La Civiltà Cattolica" 2002 I p. 544.

8. La questione dei conflitti transculturali locali⁸.

E' da tale concetto di globalità che si distingue la categoria di globalizzazione. La sua forza dialettica sta nel creare una relazione nuova tra ciò che è locale e ciò che è globale, attraverso la creazione di spazi e legami transnazionali. E', in definitiva, una inedita e promettente *immagine-del-mondo*⁹ che indica nuovi modi di vivere e di agire quotidiani, nei quali si percepisce "la indelimitabile percezione dell'Altro transculturale nella propria vita, con tutte le certezze che si mettono in discussione"¹⁰. Ma nuovi sono anche i prodotti e la circolazione dell'industria culturale globale, così come la dimensione della concentrazione economica "nonostante appaia frenata dalla nuova concorrenza del mercato mondiale che travalica i confini"¹¹.

Nell'analisi tratteggiata dal sociologo tedesco emerge, dunque, la convinzione che la globalizzazione sia un *orizzonte* caratterizzato dalla molteplicità e non-integrazione delle diverse dimensioni socio-culturali. Ma è proprio una tale immagine del mondo che non riesce a rendere ragione di alcuni *deficit* che attraversano la realtà contemporanea: un deficit sociale, nel quale l'imposizione di modelli universali sembrano non tener conto delle capacità di adattamento e creatività proprie degli Stati e delle culture locali, provocando forme di esclusione e di disuguaglianza; un deficit di sicurezza, espressione-reazione ad un modello pervasivo di benessere economico che soffoca valori propri di ogni cultura; un deficit ecologico e di deterioramento dell'ambiente, provocato da una certa disaffezione dell'uomo nei riguardi della cura del proprio habitat. "L'internazionalizzazione e la finanziarizzazione delle imprese provocano la perdita del loro radicamento-legame con il territorio e la diminuzione della considerazione da parte loro dei processi ambientali ad esso legati. Le migrazioni delle popolazioni indeboliscono i legami affettivi tra queste e l'ambiente naturale, sia quello di origine, sia quello di accoglienza; in particolare le migrazioni sradicano le popolazioni agricole dall'ambiente naturale del quale esse sono i peculiari custodi e curatori"¹²; un deficit di partecipazione democratica dei cittadini alla vita delle comunità nazionali, visto che il capitalismo brucia ogni forma di capitale sociale inteso come insieme di relazioni necessarie per lo sviluppo di una società.

Non risulti, pertanto, pretenzioso affermare che il processo di globalizzazione sta tratteggiando uno scenario di mutamento epocale, caratterizzato da alcuni effetti contrastanti¹³:

a) *universalizzazione/particolarizzazione*. Se da un lato, la globalizzazione opera una dinamica di universalizzazione degli aspetti culturali e delle istituzioni della vita contemporanea, dall'altro alimenta una visione

⁸ U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione. Rischi e prospettive della società planetaria*, Carocci, Roma 1999, p. 24.

⁹ Su ciò cf. R. ROBERTSON, *Globalizzazione. Teoria sociale e cultura globale*, Asterios, Trieste 1999, pp. 91-120.

¹⁰ U. BECK, *Che cos'è la globalizzazione*, p. 26.

¹¹ *Ibidem*.

¹² S. MOSSO, *Globalizzazione, una sfida per la pace: solidarietà o esclusione?*, in "La Civiltà Cattolica" 1999 I pp. 564-565.

¹³ Cf. M. A. MELLINO, *La teoria postcoloniale come critica culturale*, in "ParoleChiave" 25 (2001) pp.73-99.

particolaristica, etnico-culturale, tramite la sottolineatura della differenza e delle identità locali;

b) *omologazione/differenziazione*. Appare manifesta la tendenza ad omogeneizzare gli stili di vita e le visioni del mondo, così come crescono i parametri locali di orientamento che producono inediti localismi e, talora, pericolosi fondamentalismi.

c) *integrazione/frammentazione*. Ad uno sviluppo di nuove forme di organizzazione socio-politica, come le comunità transnazionali, regionali o globali, corrisponde una frammentazione di quelle già esistenti, a partire, per esempio, dallo Stato-nazione.

d) *centralizzazione/decentramento*. Lo squilibrio provocato dalla globalizzazione è che se da una parte tende a concentrare, potere, ricchezze, conoscenze, dall'altra incrementa movimenti di resistenza che propongono un decentramento delle risorse e una valorizzazione dei benefici economici e culturali.

e) *sovrapposizione/sincretismo*. Il dato più critico e, per certi versi, destrutturante, è il difficile equilibrio tra differenti culture e pratiche sociali, in cui all'ipotesi di una realtà multiculturale spesso subentra una forma di sincretismo che rafforza i confini e i pregiudizi culturali tra gruppi.

Dinanzi ad una trasformazione così problematica, la cui paradossale forza sta nella omogeneità di un modello dominante che sembra creare dinamiche di interdipendenza e connessione tra realtà differenti, si apre la questione circa le ricadute sulla immagine di uomo e di donna che si vuole progettare. E' proprio vero che la globalizzazione conduce alla realizzazione del migliore dei mondi possibili, soprattutto se essa induce ad un unico stile di vita, o in essa si annida quella globalizzazione dei pericoli che pone l'umanità in una comunità di rischi senza precedenti?

3 *Verso una nuova ideologia?*

Pensare che si è in presenza di un difetto di progettazione è più che lecito se, come annota A. Giddens, la globalizzazione segue "un movimento generalizzato verso un «mondo unico»"¹⁴, da alcuni definito, come S. Latouche, *occidentalizzazione* del mondo. In effetti, le radici della globalizzazione affondano nella rivoluzione operata, ma incompiuta, dalla *modernità* che ha il suo punto di riferimento nell'affermazione della centralità dell'individuo con la sua ragione tecnico-scientifica e nella rottura e presa di distanza dalla tradizione. L'accento posto sul primato della libertà individuale ha determinato quel *mito del progresso* che ha penetrato gli sforzi della storia nel propagandare l'importanza del nuovo e del futuro come spazio di una crescita infinita. E' condivisibile, pertanto, quanto sostiene il filosofo J.-L. Nancy: "In un certo senso, la globalizzazione di per sé non è nient'altro che la realizzazione del mercato mondiale di cui parlava Marx, riconoscendo in esso la possibilità stessa della rivoluzione, vale a dire la possibilità dell'umanità di creare se stessa attraverso la tecnica e un sistema di scambio che raggiunge i confini del

¹⁴ A. GIDDENS, *Le conseguenze della modernità. Fiducia e rischio, sicurezza e pericolo*, Il Mulino, Bologna 1994, p. 72.

mondo"¹⁵. Però, ad un simile allargamento dell'orizzonte di attesa, non è corrisposto un effettiva esperienza di miglioramento delle condizioni di vita. Anzi, è subentrata una stanchezza nei riguardi dell'utopia dell'uomo nuovo, un bisogno di adattarsi al sistema sociale, garantito dalla cooperazione di scienze esatte, sviluppo tecnico e valorizzazione estetica della vita.

E' da questo crinale che si diparte la figura della post-modernità che ha inteso indicare una possibile via di uscita dalla crisi della modernità, nella logica della trasformazione, del cambiamento costante dei modelli di riferimento quale condizione di un benefico *spaesamento*, cioè una liberazione delle differenze. In fondo, la post-modernità non è altro che la proposta di una cultura molteplice, in cui particolarità e pluralizzazioni coabitano in un sogno di *ecumenismo culturale*, dichiarando definitivamente la morte di una realtà unitaria, solida e monoteistica. La liberazione delle diversità è ciò che permette l'esperienza di altri possibili mondi, la consapevolezza che in un mondo multiculturale ciò che emerge è la storicità, la contingenza, la limitatezza di ogni sistema. Anche se ciò comporta il rischio di chiudersi in orizzonti chiusi e rassicuranti, perché fare esperienza di tale liberazione significa vivere una continua oscillazione tra appartenenza e spaesamento.

Eppure, il processo di globalizzazione sembrerebbe aver portato ad esiti estremi il processo di spaesamento, nel momento in cui l'espansione del sistema-mondo in termini economici e politici, ha prodotto una distanza nei riguardi di una cultura mondiale intesa come condivisione di presupposti legati alla dignità dell'uomo e all'etica del personale. Il sospetto, cioè, che nell'epoca della fine della grandi narrazioni ideologiche si sia sviluppato un *pensiero unico* che fa della fluidità e della capacità di adattamento il suo punto di forza, è più che legittimo, soprattutto se mostra all'uomo la affidabilità e la tenuta dei *sistemi astratti* che offrono garanzie di fiducia e di libertà incondizionata. Questi sistemi, cioè il *mercato* e le *tecnologie delle comunicazioni*, sono i grandi artefici della globalizzazione, in quanto agiscono (o agirebbero) sulle motivazioni che spingono alla creazione di una *società trasparente*, in cui lo stesso interrogativo sull'uomo assume sfumature di significato impreviste.

4 *Un cambiamento nello scenario antropologico*

L'influenza che il mercato ha sulla globalizzazione della vita umana è uno dei dati più evidenti, soprattutto all'interno di una economia capitalistica. Non si tratta di negare il suo ruolo, quanto piuttosto sottolineare l'ingenuità nel sostenere la naturalità dei suoi meccanismi, come se fosse un sistema libero e autogestito, indipendente da qualsiasi relazione con l'uomo. Non è senza motivo l'annotazione che il mercato astraie dalle concrete condizioni della nostra esistenza e dai bisogni reali, anche laddove esso intende proporsi la realizzazione, seppur parziale, dei valori di giustizia, di libertà e di efficienza. E' indicativo quanto il *Rapporto sullo Sviluppo Umano*, pubblicato dal Programma delle Nazioni Unite per lo Sviluppo, dice: "Quando il mercato esagera [nel sovrastare gli effetti sociali e politici] le instabilità esplodono e mandano in

¹⁵ J.-L. NANCY, *Globalizzazione, libertà, rischio*, in "MicroMega". Almanacco di Filosofia 5 (2001) p. 101.

rovina le economia”¹⁶. L’invocazione di regole che sappiano guidare e regolamentare l’espansione sempre più intensa dei mercati mondiali è diventata urgente e necessaria, soprattutto nella istituzionalizzazione di codici etici che possano prevenire comportamenti immorali dell’impresa stessa¹⁷. Ma ciò che è più sottile nella ideologia del mercato libero da vincoli, soprattutto nella logica della rendita e del profitto, è che esso sia la chiave risolutiva dei problemi dell’umanità. E’ la tesi del liberismo trionfante, il cui pensiero della iperconcorrenza modulato sui paradigmi dell’individualismo sta provocando fenomeni di violente e discriminanti disuguaglianze. “Paradossalmente, dunque, nelle società che potrebbero essere dell’opulenza, le differenziazioni tra gruppi, classi, generi aumentano anziché ridursi [...] A scanso di equivoci, conviene ribadire che il problema posto dalla globalizzazione non sta nelle differenze tra le nazioni, che invece tendono a ridursi, ma nelle differenze tra gruppi sociali nell’ambito delle nazioni, che tendono ad accentuarsi”¹⁸. Il pensiero dominante, dunque, è che fuori dal mercato pare non esserci alternativa economica più umana, il che orienta lo sviluppo in senso quantitativo, sostenuto da processi finanziari che presiedono alla costruzione di bisogni non sempre aderenti alle reali esigenze, ma convenienti allo stile di *status symbol*.

E’ sulla base di tali presupposti che va letta quella che Z. Bauman chiama la *globalizzazione culturale* come trasformazione dei ruoli sociali e mutamento dei modelli di uomo. A partire da una delle figure più tipiche della logica globalizzante: quella del *consumatore globale*, un avventuriero che ama gli imprevisti, sempre a caccia di sensazioni in grado di offrire gratificazione istantanee. Ciò che è decisivo è andare a caccia di inediti desideri, provare ad oltrepassare i limiti del reale, alla cui sete risponde la società dei consumi sempre più legata alla produzione di tentazioni e attrazioni. “Il tradizionale rapporto tra i bisogni e il loro soddisfacimento viene invertito: la promessa e la speranza della soddisfazione precedono il bisogno che si promette di soddisfare, e saranno sempre più intense e tentatrici di quanto lo siano i bisogni effettivi”¹⁹. L’ebbrezza che ne deriva è quella di una libertà incondizionata che favorisce e dà forma a differenti livelli di esperienza.

Innanzitutto, il consumare delinea l’ideale di una identità non duratura, attenta ad evitare ogni impegno per la vita. E’ l’esperienza dell’essere *nomade*, turista, possibile soprattutto per coloro che sono ai vertici della scala della libertà. Per essi, il mondo è uno spazio mobile, nel quale lo stesso fluire del tempo è abolito, immersi come sono nell’intensità del presente isolato dal passato e dal futuro. Differente, invece, è la condizione di coloro cui è proibito muoversi, costretti a sopportare e subire passivamente la restrizione dello spazio e la gestione del tempo. “Per gli abitanti del primo mondo – il mondo extraterritoriale, sempre più cosmopolita, degli uomini di affari globali, dei

¹⁶ UNDP (*United Nations Development Programme*), *Rapporto 1999 su lo sviluppo Umano 10 – La globalizzazione*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999, p. 18.

¹⁷ Cf. E. CHIAVACCI, *Globalizzazione come sfida*, in “Rivista di Teologia Morale” 32 (2000) pp. 331-343; V. SALVATI, *Mercanti nel tempio. La Chiesa e l’economia globale*, La Meridiana, Molfetta 2000.

¹⁸ S. ZAMAGNI, *Della globalizzazione e delle vie di risposta ai rischi della transizione in corso*, in “Rivista di Scienze Religiose” 15 (2001) p. 144.

¹⁹ Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione*, p. 92.

manager della cultura globale, degli accadimenti globali – i confini statali sono aperti, e sono smantellati per le merci, i capitali, la finanza. Per gli abitanti del secondo mondo, i muri rappresentati dai controlli all'immigrazione, dalla legge sulla residenza, dalle «strade pulite» e dalla «nessuna tolleranza» dell'ordine pubblico, si fanno più spessi; si fanno più profondi i fossati che li separano dai luoghi dove aspirerebbero ad andare e dai sogni di redenzione, mentre tutti i ponti, appena provano ad attraversarli, si dimostrano ponti levatoi²⁰. Costoro sono i *vagabondi*, difettosi e involontari turisti che si muovono perché il loro mondo locale è inospitale e non hanno, sovente, altra scelta sopportabile. E la globalizzazione è produttrice di vagabondi che non hanno alcuna utopia alternativa e nessun programma politico proprio.

In secondo luogo, proprio la figura del vagabondo esprime l'assenza di identità che altro non fa che alimentare l'incertezza esistenziale relativamente al proprio ruolo nella società e nel mondo. L'incertezza circa le proprie appartenenze e la varietà dei modelli di vita non rappresentano una preoccupazione, per il fatto che orientarsi nel supermercato degli stili e dei comportamenti rappresenta la leggerezza dell'essere adeguata all'unica abitudine reale: l'abitudine a cambiare abitudini. Il problema, semmai, è nel timore nel non essere adeguati alle differenti situazioni che si presentano, di non essere in grado di uniformarsi e di venire isolato. Sintomatica è una delle immagini più evocative della globalizzazione: la *mcdonaldizzazione* del mondo, la quale sembra rispondere a quei processi di consumismo globalizzato che omologano in quanto creano condizioni predeterminate entro cui muoversi con la convinzione di essere liberi e al tempo stessi sicuri da ogni rischio. Certo, è vero che *McDonald's* corrisponde a quello che l'antropologo francese M. Augé²¹ ha definito *non-luoghi*: sempre uguali a se stessi, in tali luoghi non conta la tua identità, ma solo l'essere utente e consumatore, in cui l'anonimato esprime il massimo di garanzia e di tranquillità. Però, ciò che caratterizza il mondo alla *McDonald's* è l'insieme di efficienza, calcolabilità, prevedibilità e controllo²² che offrono al consumatore la possibilità di conoscere la quantità del tempo del consumo, la qualità dei cibi, ma soprattutto quella artificiale cordialità che mette al riparo da qualsiasi inconveniente relazionale.

Una conseguenza di non poco conto nella organizzazione dell'esistenza, è il modo di comprendere e attuare il rapportarsi all'altro che la società dei consumi autorizza se è oggetto di interesse; così come stigmatizza se l'altro insidia il mio libero muovermi e consumare. Allora, il vagabondo (ma anche e soprattutto lo straniero, il migrante) urtano il sistema in quanto divergono dall'estetica del consumo, provocando, nel loro interesse, interventi che mirino ad un complesso di diritti e riconoscimenti in grado di regolamentare i loro movimenti. Rimane il fatto, però, che il vagabondo non è capace realmente di consentirsi "le scelte sofisticate in cui i veri consumatori eccellono; il potenziale di consumo dei vagabondi è limitato quanto le loro risorse. Questo difetto rende precaria la loro posizione sociale; essi violano la norma e indeboliscono

²⁰ *Ibidem*, p. 100.

²¹ Si veda M. AUGÉ, *Non luoghi. Introduzione a una antropologia della surmodernità*, Elèuthera, Milano 1996, pp. 71-105.

²² Cf. G. RITZER, *Il mondo alla McDonald's*, Il Mulino, Bologna 1997, pp. 69-201 e F. MONCERI, *McWest, McEast, McGlobe. I problemi del "mondo alla McDonald's*, in B. HENRY (ed.), *Mondi globali*, pp. 161-179.

l'ordine. Rovinano il gioco per il fatto stesso di stare tra i piedi, non lubrificano gli ingranaggi della società dei consumi, non aggiungono nulla alla prosperità dell'economia trasformata in industria turistica. Sono inutili, nell'unico senso cui la parola «utilità» può far pensare in una società dei consumi o in una società di turisti, ed essendo inutili, sono anche indesiderabili²³.

Infine, la logica del consumare sta operando un cambiamento antropologico profondissimo che riguarda la costituzione stessa del soggetto, attraverso l'ampliamento della *cultura del desiderio*. Si è spinti all'acquisizione e al consumo di vita, oltre che di beni, nel senso che il segreto sta nel costruire un rapporto con gli altri e con il mondo quali fonti utili ad alimentare la possibilità di esperienze e il gusto dell'assaporare. Niente è più deleterio che essere soddisfatti di ciò che si ha, e il desiderio è la molla che sviluppa un senso di costante insufficienza. Il desiderio vuole desideri, il che significa eliminare ogni limite se non quello del consumo, e il mercato lavora per selezionare e confermare la bontà del consumare, perché in essa si mostra la libertà indeterminata di poter scegliere, illusione questa che dà al consumatore il potere di controllare il gioco.

L'altro elemento decisivo è la constatazione che la cultura globalizzata è direttamente proporzionale alla *società della comunicazione generalizzata*. Parlare di una civiltà della tecnica oggi, significa rendersi conto che la tecnologia è soprattutto un sistema di raccolta e trasmissione di informazioni. Il che vuol dire che l'orizzonte e il senso in cui si muove la tecnologia è lo sviluppo proprio dell'informazione e la costruzione del mondo come *immagine*, piuttosto che il solo dominio macchinino della natura. Il dato, infatti, più evidente è la *contemporaneità*, la simultaneità di tempo e spazio che il mondo tecnologico presume di realizzare quale prospettiva di unificazione delle realtà locali. In altre parole, l'essenziale è il superamento dei criteri di prossimità cronologica e di spazio, verso una simultaneità (come avviene nella telecronaca diretta o nella navigazione via Internet) che riduce la storia, la vita, l'etica al presente come momento unico e decisivo. Ciò conduce al sogno e all'utopia di una società e umanità *autotrasmittente*, nella consapevolezza che "una società libera è quella in cui l'uomo può diventare consapevole di sé in una «sfera pubblica», quella della pubblica opinione, della discussione libera, ecc., non offuscata da dogmi, pregiudizi, superstizioni"²⁴. Solo in una comunità illimitata della comunicazione è possibile realizzare l'ideale normativo dell'autotrasmittente, in cui l'interattività consente una effettiva condivisione di temi e obiettivi, alla condizione, però, che i *mass media* non si lascino condizionare da interessi di parte e da ideologie, ma diffondano una immagine scientifica della società. La realtà dei fatti, però, sembra smentire o comunque allontanare la realizzazione di una simile intenzione, in quanto la comunicazione generalizzata ha proceduto a mostrare come la realtà del mondo altro non è che il contesto delle molteplici fabulazioni, immagini, che intrecciano la *fiction* con la realtà, proponendo la logica del punto di vista. In tal senso, è condivisibile l'opinione di chi ritiene, ad esempio, la televisione uno strumento che genera un nuovo tipo di uomo, per il fatto che il virtuale può diventare il reale (e viceversa), e diventare identico quando lo imita e lo

²³ Z. BAUMAN, *Dentro la globalizzazione*, pp. 106-107.

²⁴ G. VATTIMO, *La società trasparente*, Garzanti, Milano 1989, p. 28.

simula²⁵. L'esito è duplice. Da un lato, la possibile verità del mondo della comunicazione mediatizzata è quella di mettere in luce la pluralità, i meccanismi interni alla costruzione della nostra cultura; dall'altro, emerge come il *mito della Rete* e del *cyberspazio*, stia creando una immagine di uomo disorientato: incapace di discernere l'equivalenza informazione=realità, si lascia sedurre da un ideale di libertà di ricerca senza limiti, proiettato nella logica dell'immaginario e del simbolico, come un *robot* "che non ha bisogno di alcuna memoria perché non è minacciata da alcun oblio, né ha bisogno di una lingua personale perché il suo funzionamento è 'soffice' e senza contraddizioni, dunque un'intelligenza senza storia, senza il travaglio della sofferenza e senza morale, un'intelligenza che si sente al riparo da ogni crisi, in breve la rapsodia, fissata nella macchina dell'innocenza²⁶.

5 *La proposta di un umanesimo cristiano: riflessioni non conclusive*

Al di là di atteggiamenti entusiastici o catastrofici, gli effetti del processo di globalizzazione sui modelli antropologici chiamano in causa una riflessione radicale sul contributo che possono offrire le religioni. Partendo da una consapevolezza: che le culture e le religioni hanno un potere di resistenza e di assimilazione non facilmente biodegradabile, per cui non è poi così automatico concludere che la globalizzazione conduca necessariamente ad un livellamento antropologico. In questa forma di resistenza culturale, il riferimento a modi di pensare, a valori e ideali religiosi rinvia a quella visione della vita che non si riduce all'utilitarismo dei rapporti né al consumo delle mode, ma comunica la *passione per la verità* e il gusto di lottare per *una ragione più alta* che nessuna ideologia può spegnere. "Le religioni devono attingere risorse dalle loro tradizioni spirituali e interagire con i processi sociali, politici e culturali in modo da creare una maggiore solidarietà umana e una più profonda armonia universale. E' per questo che, mentre affermiamo la ricchezza di ciascuna tradizione religiosa, dobbiamo anche sottolineare l'importanza dell'incontro delle religioni per la salvezza del mondo, dell'umanità e della natura"²⁷. E' in tale contesto che si snoda la proposta di un *umanesimo cristiano*²⁸ modellato sulla singolarità storica di Gesù Cristo, la cui esistenza si è caratterizzata nel dono di sé e nella reciprocità di un amore come logica ultima e definitiva della vita. Da qui scaturiscono alcune conseguenze interpretative.

Innanzitutto, *il primato della prossimità*. La prossimità prima di indicare una presenza ed una vicinanza, dice distanza, diversità. L'io non è il tu, ma solo nel tu può prendere avvio l'esperienza del noi che è mistero di amore,

²⁵ Cf. G. BONACCORSO – A. GRILLO, *La fede e il telecomando. Televisione, pubblicità e rito*, Cittadella, Assisi 2001.

²⁶ J.B. METZ, *Il cristianesimo e il soggetto dell'illuminismo*, in "Filosofia e Teologia" 3 (1989) p. 465.

²⁷ F. WILFRED, *Le religioni di fronte alla globalizzazione*, in "Concilium" 37 (2001) p. 54. Cf. P. VALADIER, *Modernità, mondializzazione e culture*, in "Aggiornamenti Sociali" 4 (2001) pp. 299-307.

²⁸ Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA CULTURA, *Dimensioni culturali della globalizzazione: una sfida all'umanesimo cristiano*, LEV, Città del Vaticano 2001; M. MANTOVANI – S. THRUTHIYIL (ed.), *Quale globalizzazione? L'«uomo planetario» alle soglie della mondialità*, Las, Roma 2001.

gratuità, condivisione. Sta qui la opportunità di scrivere da parte dell'uomo la sua biografia: nel dialogo e nella promessa che incontra l'altro come realtà diversa e distante senza la quale l'io rimarrebbe irrigidito nella sua incomunicabilità, l'uomo sperimenta la gioia della scoperta di sé e la possibilità di mantenere la relazione. Ancor di più, nell'incontro con l'originario tu di Dio, l'uomo riscopre il principio della prossimità e *della gratuità*²⁹, ma anche ridisegna lo spazio del comprendere, in quell'apertura dei propri confini che è direttamente proporzionale alla coscienza di appartenenza. L'identità si fa dono che significa far-essere, far vivere il tu sottraendolo alla neutralità del passare accanto.

In secondo luogo, *l'orizzonte della responsabilità*. L'altro che mi viene incontro, che io non posso determinare, che non va confuso con una sorta di paternalistica accoglienza, né con un mero calcolo utilitaristico, è colui per il quale sono responsabile, chiamato, cioè, ad una risposta a cui non posso sottrarmi. E' sulla base di un tale riconoscimento che si innesta la *politica di emancipazione e della vita*, che implica un impegno radicale per l'eliminazione delle disuguaglianze e delle condizioni di asservimento, e un lotta per offrire a tutti l'opportunità di condurre un'esistenza dignitosa e appagante. Ma, al tempo stesso, nell'assunzione della responsabilità si attua l'esercizio del pluralismo culturale e del dialogo tra le culture, per il fatto che l'identità esiste se viene riconosciuta dagli altri, condivisa e trasformata nella paziente e instancabile elaborazione nel quotidiano della sorpresa della prossimità dei gruppi e delle situazioni. Si tratta di oltrepassare il limite della contrapposizione e della tolleranza, per avviare quel *tempo del meticcio* che suggerisce la capacità di rimettere "incessantemente in discussione le identità, le frontiere e i progetti"³⁰.

Infine, *l'esperienza della libertà*. La libertà cristiana cresce nell'incontro interpersonale che scaturisce dall'evento di liberazione. Per questo il testo biblico identifica nella libertà la novità indeducibile della relazione con Dio, a tal punto che in Paolo essa diventa esplosione *etica* di una *giustificazione* che rinvia alla "legge dello Spirito" (cf Rm 8, 2), nell'oltrepassamento della paura, della disperazione, del vuoto di senso. La libertà umana, apertura della trascendenza, è sempre in relazione con Dio. L'uomo porta dentro di sé questa nostalgia di libertà che si esprime in ogni incontro con un'alterità che genera fraternità, amore, desiderio e bisogno di condivisione. L'amore è, dunque, il sacramento della libertà liberata e liberante, in quanto rende la possibilità esistenziale della libertà come *libertà-per* qualcuno. Ma una tale prospettiva di libertà è sovversiva se dà forma ad una *etica della solidarietà*, cioè ad un modo differente di coniugare fraternità e libertà democratiche, in cui si è disponibili a una revisione dell'idea dell'importanza dei beni e ad una differente interpretazione della uguaglianza dei cittadini.

In questo quadro di riferimento ai valori universali dell'uomo, la memoria delle vittime e di quanti soffrono³¹ costituisce una voce autorevole per una

²⁹ Cf. R. MANCINI, *Esistenza e gratuità. Antropologia della condivisione*, Cittadella, Assisi 1996, pp. 94-150.

³⁰ J. AUDINET, *Il tempo del meticcio*, Queriniana, Brescia 2001, p. 200.

³¹ Cf. J. SOBRINO, *Redenzione della globalizzazione. Le vittime*, in "Concilium" 37 (2001) pp. 135-147.

etica del limite e della povertà: del limite come capacità di sacrificarsi per un futuro diverso, fuoriuscendo dalla logica del privatistico e del *tutto e subito*; della povertà, quale consapevolezza che il possesso del superfluo e la fame dell'aver di più stanno soffocando intere popolazioni e imponendo modelli culturali in cui non sono garantiti il soddisfacimento dei bisogni fondamentali, la libertà delle scelte personali e stili di vita improntati all'ideale dell'unità della famiglia umana. E' difficile sostenere con Eric J. Hobsbawm che "la verticale riduzione dei fenomeni come la povertà endemica, l'emancipazione dell'umanità dal dominio dell'indigenza, avrà un effetto positivo sul grado di felicità degli esseri umani"³², se non si punterà a una globalizzazione della solidarietà, della giustizia e del rispetto dei diritti umani. La prospettiva è un'altra: quella di non sacrificare l'uomo per la salvezza del sistema. "L'umanità – scrive Giovanni Paolo II – nell'intraprendere il processo di globalizzazione non può più fare a meno di un codice etico comune. Con ciò non si intende un unico sistema socio-economico dominante o un'unica cultura che imporrebbero i propri valori e criteri all'etica. E' nell'uomo in sé, nell'umanità universale scaturita dalla mano di Dio, che bisogna ricercare le norme di vita sociale. Questa ricerca è indispensabile affinché la globalizzazione non sia solo un altro nome della relativizzazione assoluta dei valori e dell'omogeneizzazione degli stili di vita e delle culture"³³.

SOMMARIO

C'è uno stretto legame tra i processi della globalizzazione e il cambiamento dello scenario antropologico, soprattutto a motivo della omologazione culturale che il *mercato* e le *tecnologie delle comunicazioni* stanno operando. Dinanzi alla prospettiva di una libertà incondizionata e di una possibilità di oltrepassare sempre più i limiti del reale, si contrappone la crescita delle vittime della globalizzazione e l'urgenza di una differente prospettiva che può scaturire dalla forza etica delle culture e delle religioni. La proposta è quella di una globalizzazione della solidarietà e dei diritti dell'uomo,

³² E. J. HOBSBAWM, *Intervista sul nuovo secolo*, a cura di A. Polito, Laterza, Roma-Bari 1999, p. 107. Cf. la lettura critica in AA.VV., *No Global. Gli inganni della globalizzazione sulla povertà, sull'ambiente e sul debito*, Zelig, Milano 2002³.

³³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso ai partecipanti alla plenaria della Pontificia Accademia delle Scienze Sociali*, in "L'Osservatore Romano" (28 aprile 2001), p. 5. Il Papa è ritornato sulla interpretazione della globalizzazione nella *Novo Millennio Ineunte*. Cf. C. DOTOLO, *La proposta del Vangelo tra globalizzazione e post-modernità*, in R. BALLAN (ed.), *Partire dal suo volto. Lettura missionaria della Novo Millennio Ineunte*, EMI, Bologna 2002, pp.69-78.

che abbia come orizzonte di riferimento l'ideale di un umanesimo religioso. In particolare, il progetto cristiano modellato sulla singolarità di Gesù Cristo, offre alcune piste di riflessione critica: nel primato della responsabilità e della comprensione dell'alterità, è possibile mettere in atto quella politica del riconoscimento che esige un'etica del limite e della povertà.

DOTOLO CARMELO, laico sposato, laureato in Teologia presso la Pontificia Università Gregoriana, è docente stabile nella facoltà di Missiologia della Pontificia Università Urbaniana e invitato di Teologia fondamentale nella Pontificia Università Gregoriana. E' membro ordinario della Società Italiana per la Ricerca Teologica. Tra le sue ultime pubblicazioni: *La teologia fondamentale davanti alle sfide del "pensiero debole" di G. Vattimo*, Las, Roma 1999; *Il Credo oggi. Percorsi interdisciplinari*, EDB, Bologna 2001; *La rivelazione cristiana. Parola, evento, mistero*, Editoriale Paoline, Milano 2002.

(Indirizzo: Via R. Visiani 127/r – 00143 Roma; tel. 06-5034418; e-mail: dotolo@inwind.it).