

MODELS OF RELIGIOUS EXPERIENCE IN DIGITAL RELIGION

Candidate: **Antonio Salvati** | Tutor: **Prof. Fiorella Vinci**

KEYWORDS: *Digital Religion; History of Religions; Sociology of Religions; Cognitive Science; Rituals; Religious Experience.*

In this research, we explore the issue of authenticity in religious experiences within digital environments. A critical aspect of this examination is the configuration of rituals, which plays a crucial role in identifying and describing the relationship between online and offline religious spheres. The transition of religious rituals to digital platforms raises several important questions. From a morphological perspective, it is essential to understand how the platforms shape the rite and to what extent technology adapts to the needs of the ritual. Studies in this field have developed heuristic models that outline the stages a ritual goes through before being transferred and celebrated online.

However, research on the functional aspects of online rituals is less developed. The central question in this area is whether the sacred action, which is a fundamental element of the rite, retains its efficacy when performed in a virtual space. In other words, does participating in an online ritual produce the same religious experience as an offline celebration? The existing answers to this question have not been definitive, and many objections have been raised over the years regarding the definition of religious experience.

Despite these challenges, cognitive science has made significant contributions to our understanding of religious experience. Studies in this field have shown that religious experience has a physiological basis in the subject's body and produces profound effects in the brain and specific brain areas. In this study, we employ an interpretative model grounded in the cognitive science of religion to shed light on the characteristics of online religious experiences.

The study is divided into three sections. The first section aims to provide a clear understanding of the concept of digital religion, demarcating its boundaries and exploring its historical development. The second section focuses on the methodology and models that have been used, with a focus on clarifying the concepts of religion, religious experience and ritual. The last section deals with field research, where two types of rituals, prayer and initiation, were identified to analyse their online aspects.

The results of the analysis established that prayer (a repeatable rite), celebrated in a digital space, seems to be able to induce religious experience as well as if it were celebrated in an offline space. Initiation, on the other hand, which falls into the category of unrepeatable rites, celebrated online would not induce the religious experience that can be recorded offline.

A handwritten signature in blue ink, reading "Antonio Salvati". The signature is written in a cursive style with a large initial 'A'.



e-CAMPUS
UNIVERSITÀ

**DOTTORATO DI RICERCA
IN MEDIUM E MEDIALITÀ**

CICLO XXXVI

COORDINATORE Prof.ssa LUCIA BERTOLINI

**Modelli di esperienze religiose
nella Digital Religion**

Settore Scientifico Disciplinare SPS/08

Dottorando

Dott. ANTONIO SALVATI

Tutor

Prof.ssa FIORELLA VINCI

Esame finale a.a. 2023-2024

**MODELLI DI ESPERIENZE
RELIGIOSE
NELLA DIGITAL RELIGION**

Indice

INTRODUZIONE.....	4
-------------------	---

PRIMA PARTE

La digital religion negli studi storici e religiosi

Primo capitolo

<i>Dalle origini al Duemila</i>	9
1. Da <i>Origins</i> alle prime Chiese online.....	10
2. I primi studi sulla diffusione della religione nel cyberspazio	19
3. La prima definizione: cyber-religion.....	28

Secondo capitolo

<i>Il nuovo Millennio</i>	32
1. Le comunità religiose online: il fenomeno delle Chiese in 3D	33
2. La seconda ondata di ricerca: categorizzazioni, autorità e autenticità	38
3. La virtual religion e la svolta: online religion e religion online.....	47

Terzo capitolo

<i>Dal 2010 ad oggi</i>	51
1. L'era dei social media e degli smartphone.....	52
1.1 Facebook e la Fanpage a carattere religioso	59
1.2 Lo smartphone e le app	63
2. Terza e quarta ondata di ricerca: il campo di studi definito.....	67
3. Digital religion: il punto di approdo	72

SECONDA PARTE

Il rapporto tra le sfere religiose online e offline: metodologie e il caso del rito

Primo capitolo

<i>Chiarezza di termini</i>	76
1. La definizione di religione negli studi sulla digital religion.....	77

1.1 Gli approcci teorici alla digital religion	79
1.2 Il nuovo modello teorico proposto.....	81
2. Una possibile definizione di esperienza religiosa.....	83
3. La definizione di rito	86
Secondo Capitolo	
<i>La storia degli studi e gli aspetti morfologici del rito online</i>	91
1. Online ritual e ritual online: le quattro fasi di ricerca del rito nello spazio digitale.....	92
2. Il rito nello spazio digitale.....	98
2.1 Le caratteristiche dello spazio digitale.....	99
3. Le categorie euristiche per il trasferimento del rito religioso nello spazio digitale.....	102
3.1 Il rito religioso e il corpo negli spazi digitali	105
Terzo Capitolo	
<i>Aspetti funzionali del rito online: un modello interpretativo</i>	108
1. Perché la scienza cognitiva nell’approccio alla digital religion?.....	109
1.1 L’approccio della scienza cognitiva alla religione	110
1.2 Sul carattere sociale delle credenze religiose: una costruzione della realtà	115
1.3 Ancora sulle idee contro-intuitive e gli esseri sovranaturali	117
2. Rituale e cognizione: un modello interpretativo del rito online.....	118
2.1 Aspetti funzionali del rito online: un modello interpretativo	121
3. Ipotesi e disegno della ricerca.....	124
3.1 La scelta dei casi di studio.....	125
3.2 La metodologia applicata	126
Quarto Capitolo	
<i>Alcune considerazioni metodologiche</i>	129
1. Digital methods: una prova di sintesi	129
2. Gli strumenti digitali nella ricerca del fenomeno religioso in Rete	133
2.1 L’analisi testuale nell’ambito della digital religion	134
2.2 Le interviste online	136
2.3 L’etnografia online	138
3. Brevi cenni sulla netnografia.....	139

TERZA PARTE

La ricerca in Rete:

due riti online a confronto

Primo Capitolo

<i>La preghiera, analisi del rito e casi di studio</i>	143
1. Una possibile definizione di preghiera	144
1.1 Le forme della preghiera: tipi e classi	146
2. Pregare online, primo caso di studio: il Rosario de “La Luce di Maria”	147
2.1 Individuazione della comunità: approccio e ingresso.....	147
2.2 Funzione, morfologia e celebrazione del Rosario della Vergine Maria	153
2.3 L’osservazione: la celebrazione online del Rosario della Vergine Maria.....	154
2.3 La scelta degli strumenti: l’analisi testuale dei commenti alle dirette	157
3. Pregare online, secondo caso di studio: la Basilica di Sant’Antonio di Padova <i>online</i>	160
3.1 Individuazione della comunità: approccio e ingresso.....	160
3.2 L’osservazione: candele e i gigli digitali, la rivoluzione di 13giugno.org	163
3.3 La scelta degli strumenti: l’analisi testuale dei commenti alle dirette	165
3.4 La scelta degli strumenti: le interviste online.....	167

Secondo Capitolo

<i>L’iniziazione, analisi del rito e caso di studio</i>	172
1. Una possibile definizione di iniziazione	173
1.2 Le forme dei riti iniziatici, tipi e classi	174
2. L’iniziazione online, il caso di studio: Cybersangha e il Bön	176
2.1 Chi è Tenzin Wangyal Rinpoche e cosa insegna	177
2.2 La rete multiplatforma per la diffusione del Bön.....	179
2.3 Ligmincha Italia APS: approccio, ingresso e osservazione.....	182
3. La scelta degli strumenti: le interviste online ai praticanti del bön in Italia	183
3.1 Le interviste ai vertici dell’associazione Ligmincha Italia APS	189

Note conclusive	194
1. Il rito e la definizione della domanda di ricerca	195
2. Un modello interpretativo per l’esperienza religiosa online	196
3. I riti analizzati e una possibile risposta alla domanda di ricerca.....	196

Appendici	199
<i>Pandemia</i>	200
1. La religione alla prova della pandemia	201
1.1 Autenticità e il desiderio di tornare offline	207
2. Riflessioni sul nuovo senso della morte e su di un aldilà digitale	208
<i>Intelligenza artificiale</i>	212
1. Una definizione di Intelligenza Artificiale	213
2. IA e il religioso	216
2.1 Una AI per celebrare una funzione religiosa	217
2.2 Una AI per chiacchierare con i Santi	218
2.3 Una AI per parlare con i propri defunti	219
3. IA e digital religion, quale futuro?	221
 BIBLIOGRAFIA	 223

INTRODUZIONE

L'obiettivo di questo lavoro è di illustrare i risultati di un progetto di ricerca riguardante il riconoscimento dell'autenticità dell'esperienza religiosa all'interno di spazi digitali.

L'idea di questa ricerca è nata a cavallo del fenomeno pandemico e si è sviluppata in un periodo storico che ha portato a grandi tensioni politiche e sociali. Questo lavoro risente delle temperie che hanno caratterizzato gli ultimi anni, dove si registra la ricerca da parte dei singoli di un nuovo universo valoriale e di nuovi spazi, visto che la dimensione della cosiddetta vita pratica o sociale assume un connotato quasi irrilevante per il soggetto. Un percorso complesso, non privo di insidie, dove la ricerca di nuovi spazi porta il digitale, lo spazio che in un certo senso è l'unico ad avere una sua esistenza rispetto all'attuale che, invece, *accade* (Lévy 1995), ad assumere una *consistenza* e una centralità mai registrata prima.

Anche la ricerca di spiritualità muta, di fronte alla perdita di certezze, «in forme personali, esperienziali, indipendenti da contenuti dogmatici definiti e da confini di religioni storiche. È la condizione antropologica che Max Weber chiamerebbe “sentimento d'inaudita solitudine interiore del singolo individuo”» (Berzano, 2017).

In questo scenario l'espressione della fede diventa un fatto privato ma che si esplica in un contesto comunitario. Una rete di interazioni che l'individuo, in cammino per ricostruire la sua realtà valoriale, costruisce per sentirsi accolto e protetto. E lo spazio digitale, adatto ad ospitare il religioso, ancora una volta rappresenta l'ideale approdo di questo cammino.

Di fronte al proliferare di gruppi di preghiera sulle piattaforme di social media, di app che distribuiscono contenuti religiosi delle più svariate confessioni, in molti hanno riesumato il concetto di “reincantamento del mondo”, a sottolineare il ciclico ritorno della religione messa in un angolo dallo sviluppo della tecnica. Marcel Gauchet, filosofo e sociologo francese, nel corso di un dialogo con lo scrittore Michel Crépu ebbe a dire: «Ho riletto di recente *L'avvenire della scienza* di Renan, libro scritto, come si sa, nel 1848 e pubblicato solo più tardi. A un certo punto ecco che incontro questa frase: “Si è molto parlato negli ultimi anni di un ritorno del religioso...” Il religioso, da quando ha cominciato ad andarsene, non smette di tornare e si potrebbero quindi moltiplicare all'infinito questo tipo di esempi. Detto questo, è altrettanto vero che, come spesso accade, anche nel nostro caso il luogo comune segnala l'esistenza di un sintomo» (1985).

Lo sviluppo tecnologico avrebbe dovuto essere la causa principale della *secolarizzazione*, in un processo dove la maggiore comprensione dovuta all'applicazione del pensiero scientifico avrebbe demolito *i bastioni delle religioni*. Nella realtà non è stato così. Anzi.

Oggi chiunque è avvolto in quella che è possibile chiamare rivoluzione tecnologica, coinvolti, nostro malgrado, in un mondo caratterizzato dalla iper-produzione di contenuti tale da creare un effetto *Blade Runner*¹. Tutto questo non ha portato, però, alla diffusione di un ragionamento scientifico e anche il pluralismo, diventato un fenomeno globale grazie anche alla rivoluzione tecnologica, ha sì indebolito le certezze dei credenti aumentandone le domande ma, le risposte, sono rimaste «in gran parte del mondo religiose» (Berger, 2014).

Il pluralismo, dunque, «che porta a capire che il mondo può essere compreso in maniere differenti», ha cambiato solo le modalità ma non la sostanza di quell'esigenza della ricerca di *Altro* perfettamente espressa da San Bernardino di Chiaravalle nell'XI secolo che scriveva, nei suoi Sermoni al Cantico dei Cantici: «Noi cerchiamo quello che occhio non vide, né orecchio udì, né cuore d'uomo poté immaginare. Questo ci piace, questo gustiamo, questo ci è dolce cercare, qualunque cosa sia». Intuire che la realtà sia percepibile in maniera diversa da come si è fatto fino ad ora rappresenta, antropologicamente parlando, uno shock culturale. Questo effetto del pluralismo non fa altro che relativizzare, e quindi destabilizzare, le certezze ottenute con le costruzioni dei sistemi religiosi ideati per dare una risposta logica a ciò che logico non appariva (Berger, 2014). Questo indebolimento non ha portato ad una disarticolazione dei gangli dei sistemi religiosi ma ad una moltiplicazione degli stessi. È possibile spiegare questo fenomeno prendendo in prestito un concetto della sociologia della conoscenza: la struttura di plausibilità. Tale struttura svolge un ruolo centrale nella comprensione del rapporto tra la realtà e le credenze che gli uomini utilizzano per interpretare la realtà stessa. In altre parole, la struttura di plausibilità fornisce quella base sociale che garantisce la sospensione del dubbio senza la quale la costruzione della realtà non verrebbe considerata *reale* dalla coscienza. Il pluralismo, dunque, «moltiplica il numero delle strutture di plausibilità nel contesto sociale di un individuo» (Berger, 2017).

Blaise Pascal (XVII sec.), discutendo degli aspetti della conoscenza umana, sottolineava come essa fosse a metà strada tra il *nulla* e l'*infinito*, limiti che producono nell'uomo quell'*angoscia* avvertibile soprattutto di fronte ad eventi che non hanno *umanamente* senso, come la sofferenza e la morte. Queste tensioni hanno portato l'uomo all'istituzione di consuetudini, i riti, in grado di garantire e tutelare un rapporto con il mondo extraumano e rendere accettabile, attraverso i miti, ciò che è necessario accettare mitigando così quel senso di angoscia.

¹ Il film di Ridley Scott (1982) tratto dal romanzo di Phillip K. Dick *Il cacciatore di androidi* ha anticipato cosa poteva essere il mondo dei contenuti incentrato sul consumatore. I suoi skyline giganti in neon con marche famose (Atari, Coca-Cola) in evidenza ha influenzato anche il suo sequel, *Blade Runner 2049* (2017), dove appaiono Sony (che ha anche cofinanziato il film), Coca-Cola, onnipresente sugli edifici e Peugeot, che è la casa costruttrice dell'auto volante del protagonista

Proprio la configurazione del rito è un elemento fondamentale per identificare e descrivere pienamente la relazione tra le sfere religiose online e offline.

Il trasferimento della celebrazione di un rito su una piattaforma digitale apre a diverse riflessioni. Da un punto di vista morfologico, vale la pena capire se e come il rito si modella in funzione delle piattaforme che vengono utilizzate, ma anche come la tecnologia si piega alle esigenze del rito stesso. Gli studi, in questo campo, hanno prodotto dei modelli euristici che individuano le fasi che attraverserebbe il rito prima di essere trasferito (e celebrato) online.

Diversa, invece, la situazione degli studi sugli aspetti funzionali del rito online.

Fondamentalmente, essi vertono attorno alla domanda: l'azione sacra, che è elemento fondante del rito, ha la stessa efficacia anche se svolta in uno spazio virtuale? In altre parole: la partecipazione di un fedele alla celebrazione di un rito online provoca la stessa esperienza religiosa che produrrebbe nel corso di una celebrazione offline?

Le risposte date fino ad ora, è l'opinione di chi scrive, non hanno agevolato l'elaborazione di schemi di analisi.

Molte obiezioni sono state sollevate nel corso degli anni sulla possibilità di definire in maniera chiara il concetto di esperienza religiosa. Tuttavia, come dimostrano gli studi e le metodologie che la scienza cognitiva ha applicato, l'esperienza religiosa ha una base fisiologica nel corpo del soggetto così come un profondo effetto nel cervello e nelle modificazioni di alcune precise aree cerebrali. Per questa ragione, in questo studio, verrà utilizzato un modello interpretativo sussunto dalla scienza cognitiva della religione per cercare di evidenziare le caratteristiche dell'esperienza religiosa online.

Questo studio si divide in tre parti:

1. la prima sarà dedicata all'individuazione chiara del fenomeno della digital religion, cercando di delimitarne i confini e gli orizzonti anche attraverso una ricostruzione della storia degli studi e dell'evoluzione del concetto;
2. nella seconda parte verrà illustrata la metodologia e i modelli che saranno applicati, con particolare attenzione alla chiarezza dei concetti di religione, esperienza religiosa e rito;
3. nella terza e ultima parte saranno isolate due tipologie di riti - la preghiera e l'iniziazione - per analizzare i loro aspetti funzionali online individuando esperienze in spazi religiosi digitali.

Le note conclusive cercheranno di mostrare i risultati raggiunti.

Una delle poche certezze di chi scrive è che questa ricerca non sarà mai definitiva.

Gli spazi digitali sono in continua mutazione e con ogni probabilità tra le loro fibre c'è la rappresentazione più vicina (e percepibile per quanto possibile) del concetto buddhista di

impermanenza (*anicca* in pāli, *anitya* in sanscrito), dove ogni fenomeno si modifica di continuo e proprio per questo non può essere considerato una realtà stabile e immutabile.

Ogni tentativo di accumulare e registrare dati per poi sottoporli ad interpretazioni viene vanificata con un click, un commento, una visualizzazione. Anche in questo preciso momento.

È un processo inevitabile, ma proprio per questa ragione è possibile sviluppare strumenti che non cristallizzino ma che ne comunichino la continua modifica come un flusso ininterrotto di coscienza.

Per questa ragione, in calce a questa introduzione ci sarà un QrCode, una prima prova di concretizzazione del concetto di *onlife* che servirà a permettere – a chi vorrà – di provare a continuare a seguire il flusso ininterrotto dello sviluppo del religioso in Rete.



Io ne ho viste cose che voi umani non potreste immaginarvi:
navi da combattimento in fiamme al largo dei bastioni di Orione,
e ho visto i raggi B balenare nel buio vicino alle porte di Tannhäuser.

E tutti quei momenti andranno perduti nel tempo,
come lacrime nella pioggia.

È tempo di morire.

Monologo finale del film Blade Runner

PRIMA PARTE

La digital religion negli studi storici e sociologici

Primo Capitolo

Dalle origini al Duemila

«Dwar Ev procedette alla saldatura – in oro – dell’ultimo collegamento [...] che avrebbe unito, in una volta sola, tutte le gigantesche macchine di calcolo di tutti i pianeti popolati dell’universo - novantasei miliardi di pianeti - nel supercircuitto che le avrebbe collegate tutte in un unico supercalcolatore, una macchina cibernetica che avrebbe unito tutta la conoscenza di tutte le galassie. [...] Si udì un potente ronzio, l’ondata di energia di novantasei miliardi di pianeti. Le luci lampeggiarono e si spensero lungo il pannello lungo chilometri. [...]

“A te l’onore di fare la prima domanda, Dwar Reyn”.

“Sarà una domanda a cui nessuna macchina cibernetica è stata in grado di rispondere”.

Si voltò verso la macchina e chiese: “Esiste un Dio?”

La voce possente rispose senza esitazione, senza lo scatto di un solo relè: “Sì, ora c’è un Dio”»².

Questo estratto da “The Answer”, il brevissimo racconto (appena 200 parole) dello scrittore americano di fantascienza Fredric Brown datato 1954, fotografa con visionaria lucidità l’attesa, tra utopia e distopia, di una nuova epoca caratterizzata dalla presenza di macchine di calcolo sempre più potenti e, soprattutto, reti di connessione in grado di coprire tutto il pianeta³.

Dagli anni Ottanta alla fine degli anni Novanta si ha la sensazione, in campo religioso e non solo, di trovarsi di fronte ad una rivoluzione pari a quella dell’invenzione della stampa a caratteri mobili. Così come l’invenzione di Gutenberg ha profondamente condizionato il mondo simbolico della cultura occidentale cambiando il corso della storia del Cristianesimo, così la comunicazione e la pratica religiosa viene travolta dalla massiccia diffusione dei primi, rivoluzionari, dispositivi tecnologici.

Sono anni in cui l’onda lunga del successo dell’*Electronic Church*, le predicazioni sui canali commerciali da parte dei pastori evangelici, sembrano quasi far passare in secondo piano, agli occhi dell’autorità religiosa, l’importanza dei canali informatici per la diffusione dei messaggi religiosi.

² « Dwar Ev ceremoniously soldered the final connection with gold [...] that would connect, all at once, all of the monster computing machines of all the populated planets in the universe - ninety-six billion planets - into the supercircuit that would connect them all into one supercalculator, one cybernetics machine that would combine all the knowledge of all the galaxies [...] There was a mighty hum, the surge of power from ninety-six billion planets. Lights flashed and quieted along the miles-long panel [...] “The honor of asking the first question is yours, Dwar Reyn”. “It shall be a question which no single cybernetics machine has been able to answer”. He turned to face the machine. “Is there a God?” The mighty voice answered without hesitation, without the clicking of a single relay. “Yes, now there is a God”». «The Answer», fu pubblicato in Italia nel 1983, nell’antologia *Cosmolinea B-2*, edita da Mondadori nella collana la “Biblioteca di Urania”.

³ Nell’ottobre del 1969, quindici anni dopo la pubblicazione del racconto, la DARPA (Defense Advanced Research Projects Agency, l’agenzia governativa del Dipartimento della Difesa degli USA) attivò ARPANET la prima rete di comunicazione in grado di trasmettere informazioni in maniera rapida e sicura.

Una scoperta che i *fedeli* avevano già fatto, iniziando ad occupare un nuovo spazio, un *cyberspace*,⁴ dove ritenevano fosse possibile esprimersi senza vincoli o controlli provocando, però, le prime preoccupazioni circa il rischio di isolamento che avrebbe potuto portare un «desert of the real» (Grieve, 2021).

Uno dei primi leader spirituali a comprendere la portata della rivoluzione in atto fu Giovanni Paolo II. Nel gennaio del 1990, l'allora Papa inviò un messaggio intitolato "Il messaggio cristiano nell'attuale cultura informatica". In esso sottolineava come «con l'avvento delle telecomunicazioni computerizzate e di quelli che sono conosciuti come sistemi computerizzati di partecipazione, alla Chiesa si sono offerti ulteriori mezzi per compiere la sua missione».

«Raccogliamo la sfida delle nuove scoperte e tecnologie – esorta il Pontefice - inquadrandole in una visione morale fondata sulla nostra fede religiosa [...] preghiamo perché le potenzialità 'dell'era del computer' siano utilizzate al servizio della vocazione umana e trascendente dell'uomo».

Sei anni dopo, *Time Magazine* dedicò un lungo reportage al fenomeno con un titolo particolarmente evocativo: "Jesus Online", mentre "Finding God on the web" e "Can Thor make a comeback?" era la titolazione riservata ai due articoli di approfondimento, dove apparivano i primi dati di ricerca del fenomeno religioso in Rete. L'autore, Joshua Cooper Ramo, sottolineava come la Rete «sta cambiando la nostra idea di Dio» e come essa sia più di un semplice insieme di cavi e circuiti: «una vasta cattedrale della mente, un luogo dove le idee su Dio e la religione possono risuonare, dove la fede può essere modellata e definita da uno spirito collettivo. [...] Interconnessi, potremmo iniziare a trovare Dio in luoghi che non avremmo mai immaginato»⁵.

1. Da *Origins* alle prime Chiese online

Nel 1978 sul numero di novembre del mensile americano *Byte*, comparì un articolo dal titolo "Hobbyist Computerized Bulletin Boards"⁶ dove si presentava la creazione del CBBS, il Computer Bulletin Board System. Attraverso questo programma di comunicazione riservato ai microcomputer, gli appassionati di informatica di Chicago leggevano e scrivevano messaggi lasciati su di una bacheca apposta nel cyberspazio. Nel 1982 a Santa Cruz, in California, nacque CommuniTree che sfruttava i vantaggi del BBS ma strutturava le conversazioni ad albero, presentando per la prima volta anche la figura dei moderatori, i *fairwitness*, in grado di nascondere i messaggi ritenuti inappropriati.

⁴ Il termine è stato coniato da William Gibson, scrittore di fantascienza, e utilizzato per la prima volta nel 1984 nel romanzo *Neuromancer*.

⁵ « It is a vast cathedral of the mind, a place where ideas about God and religion can resonate, where faith can be shaped and defined by a collective spirit. Interconnected, we may begin to find God in places we never imagined». L'articolo completo è al link <https://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,985700-1,00.html> consultato il 13 ottobre 2023

⁶ L'articolo era a firma di Randy Suess e Ward Christensen, gli ideatori del programma che fu realizzato quando a Chicago imperversava la tristemente nota "Great Blizzard".

Gli anni Ottanta videro il proliferare di diversi nuovi forum informatici che permisero a un sempre maggior numero di utenti di accedere al cyberspazio.

Oltre ai già citati sistemi di bacheche online, vanno ricordati i MUDs (Mondi virtuali multiplayer sincroni creati soprattutto per i giochi di ruolo e le chat online) e le varianti *object-oriented* (MOO) fino alle chat via Internet (IRC) che permettevano ai partecipanti di *parlare* con altri utenti attraverso vari tipi di software.

Fu proprio in questi spazi che il sociologo americano Howard Rheingold individuò alcune delle prime tracce di spiritualità online⁷. Tra le comunità di utenti studiati, alcuni: «stavano progettando un nuovo tipo di comunità basata su di una pratica spirituale di natura non teologica. L'hanno chiamata ORIGINS» (1993, p. 117)⁸.

ORIGINS è stato, probabilmente, il primo manifesto “religioso” nel mondo online. Questa esperienza, nata su BBS, nella directory battezzata *Create your own religion* non aveva leader riconosciuti eppure contava una primitiva forma di organizzazione e diversi riti da osservare nella vita quotidiana. «Il tipo di mondo che gli ideatori di ORIGINS avevano in mente è ironicamente evidente nelle pratiche che i suoi aderenti promettono di fare ogni giorno: “Sfruttare un favore, Chiedere aiuto e ottenerlo, Usare il carisma, Portare a termine un lavoro, Usare la magia, Osservare se stessi, Condividere la Grazia”» (Rheingold, 1993, p. 117)⁹.

Grazie a dei semplici messaggi di testo, gli utenti avevano iniziato ad usare le prime forme di Rete per chiedere supporto spirituale, invocare preghiere e manifestare il proprio credo. In un certo senso, gli utenti avevano creato – e *popolavano* - un ambiente religioso non ufficiale in uno spazio virtuale (Helland, 2005).

⁷ Questi studi sono raccolti nel volume *The Virtual Community* del 1993. Rheingold, a dimostrazione della grande diffusione di temi religiosi su questi nascenti mezzi di comunicazione non tradizionali, elencò alcune delle BBS cristiane disponibili nella sola area della baia di San Francisco. Nel suo elenco, che l'autore precisa essere non esaustivo, era inserito il Catholic Information Network (CIN) che contava quattro nodi nell'area della Baia e altri sei in tutto il Paese; le aree di messaggio del CIN comprendevano un'area principale, la preghiera, l'ecumenismo, “Chiedi al Padre”, la Bibbia, l'etica e l'istruzione domestica. LDSnet, una rete nazionale di sedici nodi per i credenti della Chiesa Mormone, aveva due nodi in Colorado ospitati in chiese. L'area messaggi di CompuPal BBS offriva l'accesso a un programma di ricerca su di una versione della Bibbia online e un testo biblico disponibile per il download. NewLife Christian Network comprendeva circa trentacinque BBS attive a livello nazionale che prevedevano discussioni sui media cristiani, il creazionismo, la guerra spirituale e lo sport. Esisteva anche una BBS cristiana ortodossa, la Corpus Christi BBS, la rete Computers for Christ, composta da circa trenta nodi negli Stati Uniti, in Canada e in Inghilterra, AgapeNet e Christian Fellowship Net. Le BBS cristiane non erano le uniche nella Baia. Keshernet era una rete ebraica (Keshet significa “connettere” in ebraico), Body Dharma online dedica aree di messaggi all'intero spettro delle tradizioni orientali, occidentali e pagane. Zen Connection è un forum. PODS, Pagan/Occult Distribution Network, fornisce informazioni interreligiose e sulla spiritualità. Erano state mappate, poi, bacheche come Bay Area Skeptic per le persone scettiche nei confronti della religione. Oppure decine di BBS come “Temple of the Screaming Electron”.

⁸ «[...] some people who were designing a new kind of community based on spiritual practice of a nontheological nature. They called it ORIGINS».

⁹ «The kind of world the originators of ORIGINS had in mind is wryly evident in the practices its adherents promised to do every day: "Leverage a favor, Ask for help and get it, Use charisma, Finish a job, Use magic, Observe yourself, Share Grace».

Negli anni Ottanta un altro *cyberspace* occupato da discussioni di natura religiosa è stato quello creato da Usenet (la prima rete mondiale nata negli USA all'inizio degli anni Ottanta) il cui funzionamento si basava sul principio dei BBS ma che anticipava le dinamiche di discussione dei moderni forum di Internet del tipo reddit.com.

Organizzato attraverso un sistema di *gerarchie*, Usenet conta ancora oggi oltre 150mila gruppi a tema religioso. I primi furono “alt.religion”, “soc.religion” e “talk.religion”. E in questi anni che viene documentata (Helland, 2007) la nascita del primo forum di discussione specifico su di una confessione tradizionale: “net.religion.jewish” nacque per essere luogo di confronto sull'ebraismo e la spiritualità ebraica online.

Ben presto Usenet ospitò non solo diversi forum dedicati a tutte le confessioni istituzionalizzate ma anche a nuove forme di paganesimo. “Alt.pagan” è forse il forum più conosciuto, e studiato, sul tema. Nel 1995 lo storico delle religioni americano Gregory Pierce Grieve osservò le dinamiche delle comunità neopagane, alcuni suoi riti (come quelli del solstizio d'autunno dedicati a Mabon, una non meglio precisata divinità che affonderebbe la sua tradizione nel mondo celtico) e gli effetti, dal punto di vista esperienziale, dei riti celebrati in un ambiente virtuale. I risultati della sua ricerca etnografica online sono raccolti nell'articolo “Imagining a Virtual Religious Community: Neo-Pagans and the Internet”. L'anno successivo Stephen O'Leary, studioso di media e religione, utilizzò il termine *Technopagans* per indicare questo fenomeno mutuandolo da un articolo apparso il primo luglio del 1995 sulla rivista *Wired*¹⁰. Al di là dell'orientamento religioso, tutte le cyber-comunità religiose di questo periodo hanno un tratto comune: la creazione dello spazio parte dal basso, è opera cioè di utenti che in maniera autonoma gestiscono una porzione di cyberspazio utilizzando contenuti di tipo religioso.

Risale sempre ai primi anni Ottanta la prima esperienza religiosa online non partita dal basso, come negli altri casi, ma progettata e realizzata da una organizzazione religiosa. È il caso di UCHUG (United Church Users Group), un servizio che oggi chiameremo di newsletter, riservato a comunicazione di carattere testuale inviata ai membri della United Church of Canada. Un sistema che ebbe successo e si diffuse molto rapidamente facendo sperimentare ai suoi partecipanti le potenzialità della Rete per le comunicazioni di natura religiosa.

Questa esperienza fece anche emergere un altro aspetto peculiare delle comunità religiose online: l'erosione del potere dell'autorità centrale. Le comunità locali che aderivano a questa Rete, infatti, potevano comunicare tra di loro senza per forza di cose passare attraverso un ufficio centrale.

¹⁰ <https://www.wired.com/1995/07/technopagans/> consultato il 13 ottobre 2023.

Tutto ciò fu possibile anche grazie alla stessa struttura, unica nel suo genere, della United Church of Canada¹¹.

United Church Users Group ha permesso lo sviluppo di strette relazioni tra persone in luoghi molto distanti tra di loro, istituendo e facendo crescere una comunità di fedeli che non si affida ai modelli tradizionali di comunicazione della Chiesa (Beaman 2012).

Si tratta, con ogni probabilità, di uno dei primi esempi di *online religion* o, per meglio dire, risale a questo contesto il suo primo utilizzo. A contribuire alla realizzazione del sistema UCHUG fu il teologo canadese David Lochhead, che fin dall'inizio degli anni Ottanta ha studiato le potenzialità della Rete per la diffusione dei temi religiosi. Lochhead è autore del volume *Theology in a Digital World* (1995) che raccoglie diversi saggi e lezioni che vanno dal 1984 al 1987. In esso sono contenute diverse riflessioni circa la natura del virtuale e il futuro del messaggio religioso in una società sempre più caratterizzata da una comunicazione mediata dalla tecnologia.

Lochhead portò la sua esperienza anche nella realizzazione della rete Internet indipendente chiamata Ecunet. Si tratta di uno storico sistema di Rete chiuso, dove le confessioni cristiane potevano comunicare con i propri fedeli ma anche, e soprattutto, tra di loro attraverso bacheche, chat room, delle liste di posta elettronica e anche delle aree comuni dove potevano incontrarsi o discutere di diverse questioni condividendo la propria fede. «Ecunet è un'unica comunità cristiana esistente in Internet, ma si differenzia per diversi aspetti: I partecipanti tendono a trattarsi con maggiore rispetto in Ecunet che altrove su Internet [...] i moderatori stabiliscono le proprie regole per le riunioni e sono in grado di controllare chi partecipa e il livello di partecipazione degli altri [...] la sicurezza del sistema è rigorosa; la corrispondenza personale e le riunioni private sono sufficientemente sicure da consentire l'uso di Ecunet per questioni riservate [...] altamente sensibili» (Beaman , 2012, p. 382)¹².

Nel 1991 l'introduzione del servizio World Wide Web provocò una vera e propria esplosione di siti a carattere religioso. Nel 1996, nel già citato reportage di *Time Magazine*, apparivano i primi dati di ricerca del fenomeno religioso in Rete: interrogando AltaVista (il motore di ricerca molto in voga in quegli anni) con la chiave di ricerca "God" venivano proposte 410 mila pagine, con il termine "Christ", invece, circa 146 mila. Il dominio god.com fu registrato nel luglio del 1994: oggi digitando

¹¹ La United Church of Canada è una un'organizzazione religiosa unica in termini di governo religioso e organi di governo. La Chiesa si fonda su congregazioni locali dalle quali si diramano i vari livelli. Teoricamente, come scriveva David Lochhead, la United Church non è un'organizzazione gerarchica. Tuttavia, la vastità del territorio canadese, ha determinato la necessità di un ufficio centrale inteso come centro di raccolta e smistamento delle informazioni. Sul fenomeno vedi *Religion and Canadian Society: Contexts, Identities, and Strategies* a cura di Lori G. Beaman (2012).

¹² «Ecunet is a unique Christian community existing within the Internet, but it differs in several respects: Participants tend to treat each other with more respect in Ecunet than elsewhere on the Internet [...] moderators set their own rules for their meetings and are able to control who participates and the level of participation of others [...] System security is tight; personal correspondence and private meetings are secure enough to allow Ecunet to be used for confidential [...] highly sensitive matters».

tale indirizzo si viene catapultati (la funzione si chiama redirect) sul sito mybible.com (registrato dieci anni dopo). Questa ‘abbondanza’ del ‘religioso’ in Rete era anche la logica conseguenza della istituzione delle prime “Chiese” virtuali.

Non è esagerato affermare che negli ultimi dieci anni del Novecento, quasi tutte le religioni, per quanto piccole o insolite, avevano occupato una porzione del cyberspazio (Dawson & Hennebry, 1999; Dawson, 2000). Per questa ragione, a causa anche di regole di individuazione e catalogazione che in questa fase di ricerca erano ancora poco codificate, risulta molto complesso – se non impossibile – individuare la ‘prima’ Chiesa virtuale.

L’elenco che segue, dunque, ha il solo scopo di sottolineare alcune esperienze paradigmatiche in questa fase ‘pionieristica’ della diffusione del ‘religioso’ sul web, utilizzando come criterio temporale - visto l’argomento - quello della registrazione del dominio online.

La nascita della *The First Church in Cyberspace Inc.*, con sede a Gainesville in Florida, risale al dicembre del 1992, con tanto di atto costitutivo siglato da Benjamin D. Pollack, Jeffrey C. Mercer e David P. Burdette. Essa iniziò le sue attività prima su BBS (le conference erano intitolate “CyberGod” e “Fiat”) per poi registrare un dominio proprio, afn.org, il 5 maggio del 1995.

I fondatori, provenienti da ambienti episcopaliani ed ebraici della Florida, si erano dati come obiettivo «di studiare il comportamento umano, la tecnologia umana, l’emergente multiverso virtuale noto come Cyberspazio e tutti i fenomeni ad esso correlati; cercando in questo studio la rivelazione e l’unione con il Creatore e raggiungendo nel processo una migliore comprensione dei nostri ruoli come emissari del Creatore e del nuovo regno del Creatore, il Cyberspazio».¹³

Il credo della Chiesa si basava su semplici assunti («Il cammino verso l’illuminazione è personale») e come i comandamenti («Fare del male a te stesso non è un peccato, è solo stupido») risentivano dichiaratamente dell’influenza dello scrittore e psicologo Timothy Leary, in quegli anni sostenitore della cybercultura e noto soprattutto per le sue posizioni a favore delle droghe psichedeliche. L’organizzazione vedeva un “Primus” quale coordinatore di una Curia formata da cinque membri e tra i rituali maggiormente diffusi c’era il matrimonio, celebrato sia online sia nel mondo fisico. Il primo fu celebrato sulle scalinate dell’Hippodrome Theatre di Gainesville prima del settembre del 1993. *The First Church in Cyberspace Inc* è stata sciolta il 23 agosto del 1996.

¹³ Tali propositi sono contenuti nell’articolo 3 dell’atto di costituzione della Chiesa. «To study human behavior, human technology, the emerging virtual multiverse known as Cyberspace, and all phenomena related thereto; seeking in this study the revelation of, and union with the Creator; and achieving in the process a better comprehension of our roles as emissaries of the Creator and the Creator's new realm of Cyberspace».

Quasi contemporaneamente, nel luglio del 1996, viene fondata dal fisico J. A. H. Futterman¹⁴ di Whitesville nel Kentucky, la *Virtual Church of the Blind Chihuahua* (www.dogchurch.org¹⁵).

Essa deriva il suo curioso nome proprio da un vecchio cagnolino cieco, la cui condizione è utilizzata come metafora. Come l'animale abbaiava agli estranei senza vedere dove essi fossero, così, stando ai fondatori della Chiesa: «Noi umani ci rapportiamo a Dio allo stesso modo, facendo un rumore più o meno gioioso in direzione di Dio, e aspettandoci una ricompensa per averlo fatto»¹⁶. I principi guida della Chiesa, esplicitati nella pagina di benvenuto, sono: «La scienza si occupa dei fatti, la religione di significati e l'umorismo di noi»¹⁷.

Le attività online della Chiesa sono state trasferite, il 30 ottobre del 2016, su un blog aperto sulla piattaforma blogspot.com (dogchurch.blogspot.com) e su di una pagina Facebook aperta nel 2019. Entrambe le piattaforme vengono aggiornate in maniera saltuaria.

La *Virtual Church of the Blind Chihuahua* rappresenta la concretizzazione della esigenza spirituale, molto viva in quel particolare periodo storico, di potersi confrontare liberamente in uno spazio non controllato da un'autorità religiosa e il cyberspazio rappresentava una risposta immediata a tale bisogno. Questa esigenza è stata colta da Tracy Cochran e Jeffrey P. Zaleski nel volume del 1995 *Transformations: awakening to the sacred in ourselves*; nel capitolo intitolato "Cyberspace" (pp.70-97, in particolare p. 97): «Il cyberspazio è diverso dallo spazio reale, ma è anche lo stesso: se vi si entra con attenzione e con il cuore aperto, si possono trovare le informazioni e le connessioni di cui si ha bisogno per fare un passo avanti lungo il cammino»¹⁸.

In questa ottica la dichiarazione di fede dei fedeli della VCBC è illuminante: «Credo che i membri della VCBC credano a un sacco di cose diverse [...] La religione organizzata addomestica l'idea di Dio (o della realtà ultima) per sostenere la propria esistenza e affermare il proprio ambiente culturale. Questa è una delle cause principali dell'ateismo [...] Dio è uno. La verità è una. Noi siamo uno. Abbiamo bisogno di amore, onestà e fede per metterci insieme. Dal momento che tutta la verità è la Verità di Dio, qualsiasi metodo di indagine onesto, perseguito fedelmente, con amorevole riguardo per il soggetto, punterà verso Dio. Questo include la scienza, che può servire a correggere le nostre

¹⁴ Impiegato nel settore delle armi, ha maturato l'idea di fondare la VCBC proprio, scrive: «Dopo aver sperimentato alcuni dei modi in cui il mondo diventa pericolosamente folle».

¹⁵ Il dominio è stato registrato il 18 agosto del 1997. La data di fondazione della Chiesa, il 4 luglio del 1996, è chiaramente specificata nella pagina di benvenuto del sito stesso (<http://dogchurch.blogspot.com/> consultato il 13 ottobre 2023).

¹⁶ «We humans relate to God in the same way, making a more or less joyful noise in God's general direction, and expecting a reward for doing so», <http://www.dogchurch.org/index.shtml> consultato il 13 ottobre 2023.

¹⁷ «Science is about Facts, Religion is about Meaning, and Humor is about Us», <http://www.dogchurch.org/index.shtml> consultato il 13 ottobre 2023.

¹⁸ «Cyberspace is different form real space, yet it is also the same: If you enter it with attentiveness and an open heart, you many just find the information and connections you need to take you one step further along the path».

credenze idolatriche»¹⁹. Una sezione del sito, la pagina intitolata “Chapel”, contiene diversi link con le liturgie per la preghiera quotidiana (esclusivamente cristiane) e sintetiche schede di raccolta di testi di altre confessioni religiose (Ebraismo, Islam, Baha’i, Buddhismo e Induismo). Molto curiosa è la sezione del sito intitolata “Graveyard” che mostra una foto in bianco e nero (datata 1967) di un caratteristico cimitero di una non meglio specificata località nei pressi di Pavia. Cliccando sulla foto, appaiono diversi link che rimandano a contenuti particolari: un memorial per Richard Daniel, membro della VCBC morto in circostanze misteriose nel 2001 e una liturgia, completa, per celebrare un funerale canino.

Anche nel Vecchio Continente l’esigenza di sfuggire al controllo dell’autorità religiosa trova la sua soddisfazione nel cyberspazio. Un chiaro esempio in tal senso è l’esperienza del vescovo francese Jacques Gaillot e della Diocesi ‘virtuale’ di Partenia.

Gaillot, soprannominato il *chierico rosso*, venne trasferito dal Vaticano dalla Diocesi di Evreux a quella di Partenia. Era il 13 gennaio del 1995 e la rimozione rappresenta il culmine di un rapporto sempre teso tra il presule e il Vaticano per le sue posizioni, ad esempio, a favore dell’eutanasia e dei matrimoni omosessuali.

All’epoca di Sant’Agostino (IV secolo), la Diocesi di Partenia faceva parte della Mauritania setifana, o regione di Setif, sugli altipiani dell’attuale Algeria. Non si sa molto di questa diocesi, né quando fu istituita né la sua esatta localizzazione visto che dopo l’invasione vandala fu completamente cancellata. Proprio per questo Partenia è diventata il simbolo «di tutti coloro che si sentono inesistenti nella società o nella Chiesa»²⁰.

L’idea della creazione di uno spazio in Rete per una Diocesi che, nel mondo reale, non esiste venne al vescovo Gaillot dopo un colloquio a Roma con Giovanni Paolo II. Tornato a Parigi, e con l’aiuto di Léo Scheer²¹, sociologo e filosofo dei nuovi media, Gaillot ‘apre’ le porte di partenia.fr a tutto il mondo il 13 gennaio del 1996²².

¹⁹ «I believe that the members of the VCBC believe all kinds of different things [...] Organized religion tames the idea of God (or Ultimate Reality) to support its existence and to affirm its cultural milieu. This is a leading cause of atheism [...] God is one. Truth is one. We are one. We need love, honesty, and faith to get ourselves together. Since all truth is God's Truth, any honest method of inquiry, pursued faithfully, with loving regard for the subject, will point toward God. This includes science, which can serve to correct our idolatrous beliefs», <http://www.dogchurch.org/narthex/faith.html> consultato il 13 ottobre.

²⁰ https://www.partenia.org/italiano/histoire_ita.htm consultato il 13 ottobre

²¹ Léo Scheer, tra i fondatori di Canal+, ha scritto *La démocratie virtuelle* (1994) tradotta e distribuita in Italia nel 1997 (*La democrazia virtuale*, Costa e Nolan)

²² I contenuti di Partenia vennero poco dopo trasferiti all’indirizzo partenia.org. Ne dà notizia Jeff Zaleski nel suo *The soul of Cyberspace* (1995, p. 4) aprendo una riflessione, di incredibile attualità, sulle difficoltà metodologiche in cui incappa chi decide di studiare le influenze della Rete sulla società in generale e sui fenomeni religiosi in particolare. «The fluidity of cyberspace manifests in the mutability of its sites. As this book was about to go to press, the Partenia homepage located at <http://www.partenia.fr> was superseded by a more colorful Partenia homepage at <http://www.partenia.org>. The original Partenia pages remain at their original addresses, however, and the questions raised by them and by the new

Partenia è formalmente una diocesi cattolica, eppure le sue pagine riflettono i temi e le battaglie civili di Gailliot, a testimonianza del poter del web di erodere potere all'autorità centrale. «Anche se il Web trasporta le religioni organizzate nel cyberspazio, permette di ascoltare in tutto il mondo ogni voce all'interno di queste religioni. E online, non solo ogni voce può essere ascoltata, ma tutte le voci sono uguali. Online, le parole del Dalai Lama non sono diverse da quelle di un comune praticante buddista. In che modo questa potenziale erosione della gerarchia cambierà il nostro modo di adorare?» si chiede Jeff Zaleski, autore di *The soul of Cyberspace* (1995, p. 5).²³

Il comunicato della Santa Sede che dava notizia dell'incontro tra Jacques Gailliot e Giovanni Paolo II si chiudeva con un'affermazione derivata dal Concilio Vaticano II che sottolineava il carattere missionario della Chiesa che ha come obiettivo l'annuncio del Vangelo su tutta la Terra.

Un esempio di concretizzazione sul web di questo impegno è la *International Alliance Of Web-Based Churches*, un sodalizio di chiese online impegnate a portare la Parola di Dio a tutte le nazioni attraverso Internet²⁴.

La *First International Church of the Web*, costituita il 7 febbraio del 1997 e approdata sul web nell'agosto del 1999, è la Chiesa fondatrice di questa alleanza.

Ancora oggi essa permette di essere ordinati ministri di culto direttamente online: compilando un apposito form l'aspirante ordinato potrà «utilizzare legalmente il titolo di Reverendo, Pastore o titolo simile davanti al proprio nome e di svolgere tutti i servizi cristiani standard, compresi i riti del matrimonio e del battesimo»²⁵.

Di particolare interesse anche le indicazioni che il Reverendo David M. Ford dà a chi è desideroso di aprire una "Web-Based Church". Nella pagina intitolata "How To Start A Web-Based Church", il Reverendo Ford spiega che: «Fondando una chiesa su Internet sarete in grado di raggiungere persone in tutto il mondo, prenderete parte a una nuova ed entusiasmante ondata di evangelizzazione e, soprattutto, avrete l'opportunità di condurre a Gesù persone che altrimenti non ne avrebbero mai avuto l'occasione»²⁶.

Partenia pages remain intact. No doubt other sites discussed in this book also will change in the near future, or perhaps even disappear».

²³ «Even as the Web carries organized religions into cyberspace, it allows a worldwide hearing of every voice within these religions. And online, not only can every voice be heard, but all voices are equal. Online, the words of the Dalai Lama look no different than those of an everyday Buddhist practitioner. How will this potential eroding of hierarchy change the way we worship?».

²⁴ <https://ficotw.org/Alliance.html> consultato il 13 ottobre 2023.

²⁵ <https://ficotw.org/ordination.html> consultato il 13 ottobre 2023.

²⁶ All'indirizzo <https://ficotw.org/wbc.html> (consultato il 13 ottobre 2023) è possibile leggere: «By founding a church on the internet, you'll be able to reach and minister to people all over the world, you'll take part in an exciting new wave in evangelism, and most importantly, you'll have an opportunity to lead people to Jesus who may otherwise have never had the opportunity».

Fin da questa fase embrionale della diffusione della “religione” nel cyberspazio, la preghiera diventa il rito maggiormente presente e, di conseguenza, quello più ricercato ed eseguito. Ne è un esempio il sito catholic.org, aperto nel novembre del 1994 dalla Your Catholic Voice Foundation, una no-profit che si occupa di educazione cattolica gratuita con oltre un milione di studenti in 193 Paesi.

Catholic.org, ancora oggi, è una vera e propria biblioteca online contenente centinaia di preghiere, video esplicativi circa la celebrazione del Rosario in diverse lingue, la vita dei Santi e anche la possibilità di ‘accendere’ - sia gratuitamente sia a pagamento - una candela online per ‘rafforzare’ la propria preghiera.

Questo aspetto, ossia la capacità del media digitale di immagazzinare una imponente mole di informazioni e di permetterne la fruizione ad un numero sempre più elevato di utenti, è quello che Grieve ha indicato (2021) come *enciclopedicità*, elemento di quella ‘affordance’ che è uno dei tre aspetti caratteristici della digital religion.²⁷

Ha questa caratteristica anche Godweb.org, la “creatura” del Reverendo Charles Henderson²⁸. Nato come sito dove trovare sermoni e preghiere, aveva un angolo riservato (“The sanctuary”) alla meditazione dove gli utenti potevano fissare una *gif* di una candela o l’immagine della natività del pittore fiorentino Piero di Giovanni. Oggi Godweb.org ha ‘chiuso’ il suo santuario per trasformarsi in un sito dove trovare numerosi articoli riguardanti le varie confessioni monoteiste²⁹.

In molti studi che ricostruiscono i primi tentativi di diffusione della “religione” sul web, Godweb.org è indicata come la prima Chiesa ad approdare nel cyberspazio.

La data di creazione oscilla tra il 1992 (Campbell, 2006; Vitullo, 2021) al 1994 (Pace, 2013). Lo stesso Henderson, nel corso di un summit al Massachusetts Institute of Technology (il 18 aprile del 2002) ha spiegato di aver lanciato la prima Chiesa del cyberspazio nel 1994.

Due anni prima (il 20 maggio) sul Dallas Morning News la giornalista freelance Nina Flournoy firmò un articolo dal titolo “Welcome to worship: Click here” nel quale parlava del fenomeno di Godweb.org indicandola proprio come *the First Church of Cyberspace*. Un titolo ad effetto

²⁷ Gli altri due elementi sono il mediascape e il contesto culturale e vengono elencati nell’articolo “Religion” contenuto nel volume *Digital Religion. Understanding Religious Practice in Digital Media* (2021), curato da Heidy Campbell e Ruth Tsuria.

²⁸ Henderson, laurea a Princeton e all’Union Theological Seminary, è ministro presbiteriano autore di *Faith, Science and the Future*, pubblicato nel 1994 da CrossCurrents Press. È stato direttore esecutivo dell’Association for Religion and Intellectual Life, un’organizzazione interreligiosa americana che pubblica CrossCurrents e sponsorizza programmi educativi a New York e nei campus universitari di tutto il Paese, incoraggiando le persone di fede a integrare «la saggezza del cuore e la vita della mente».

²⁹ Il motto è: «We bring you the best of Christianity and other world religions: Buddhism, Hinduism, Islam and more». (https://www.godweb.org/?page_id=2 consultato il 13 ottobre 2023).

(giornalisticamente ben riuscito visto il clamore suscitato) ma che non corrisponde ad una informazione storicamente corretta.

Il sito Godweb.org, infatti, risultato registrato (e quindi online) solo nel marzo del 1999.

La enciclopedicità, naturalmente, non è un fenomeno riservato alla sola religione cattolica: basti pensare a shamanism.org, il portale messo online nel maggio del 1996 dalla *Foundation for Shamanic Studies* che si dedica alla conservazione, allo studio e all'insegnamento della conoscenza sciamanica, buddhanet.net, in rete dal luglio del 1997, che ancora oggi rappresenta un punto di riferimento per la ricerca di testi delle diverse scuole buddhiste e paganlibrary.com, online dal 15 ottobre del 1998 e vera e propria miniera di materiali sui culti neopagani.

Come già detto è complesso, se non impossibile, avere un database completo relativamente alla presenza delle religioni sul web prima del Duemila. Ci ha provato lo studioso delle religioni danese Morten Højsgaard, che nel 1999, utilizzando il motore di ricerca Altavista, aveva individuato 1,7 milioni di pagine web contenenti la parola religione (Højsgaard, 2005).

Mohamed Taher, information specialist all'Ontario Multifaith Council on Spiritual and Religious Care di Toronto, con dei risultati pionieristici sia nel dato quantitativo sia in quello qualitativo, con il suo *Cyber Worship in Multifaith Perspectives* (2006) era riuscito a mappare – in quel periodo - circa 2800 siti a carattere religioso (p. 323).

Sono diversi gli studi che hanno cercato di mappare la presenza religiosa in Rete relativamente a quel periodo: cito, in maniera esemplificativa, *The Complete Idiot's Guide to Religions On-line* (1999), dello studioso di religione comparata alla Duke University Bruce Lawrence, *Christian Cyberspace Companion: A Guide to the Internet and Christian Online Resources* (1997) dello studioso di Internet Jason D. Baker, *Judaism On-line: Confronting Spirituality on the Internet* (1998) di Susan M. Zakar e Dovid Y. B. Kaufmann, e *Mormons on the Internet, 2000-2001* (1999) di Lauramaery Gold, fondatrice e direttrice del Relationship Institute, *The soul in Cyberspace* (1999) del filosofo della religione Douglas Groothuis e *Virtually Islamic* (2000) dell'islamista gallese Gary Bunt che continua online la sua attività di studio all'indirizzo virtuallyislamic.com.

2. I primi studi sulla diffusione della religione nel cyberspazio

Nel 1996 Stephen O'Leary nel suo *Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks* sottolineava il ruolo di acceleratore che i nuovi media digitali avrebbero avuto nelle trasformazioni culturali, con scenari futuri a malapena immaginabili.

Trasformazioni che erano già osservabili nelle nuove forme di comunicazione di temi religiosi che assorbivano quelle vecchie. «Come l'introduzione della stampa ha modificato profondamente il

mondo simbolico delle culture occidentali e ha cambiato per sempre il corso della storia cristiana, così anche il discorso religioso dovrà reinventarsi per stare al passo con la tecnologia moderna» (p. 792)³⁰.

Un esempio di questo ‘reinventarsi’ del discorso religioso è, per O’Leary, la *Cyberpunk’s Prayer*:

Our SysOp,
Who Art On-Line
High be thy clearance level.
Thy System up,
Thy Program executed
Off-line as it is on-line.
Give us this logon our database,
And allow our rants,
As we allow those who flame against us.
And do not access us to garbage
But deliver us from outage.
For Thine is the System and the Software
and the Password forever.

La ‘preghiera’, sulla traccia della *Lord’s Prayer* della Chiesa Battista, è dedicata all’operatore di Sistema (SysOp) che come il ‘Padre nostro’ controlla il funzionamento dell’Universo digitale (paragonato all’EternalNet). Autore della preghiera è Bill Scarborough, da Austin in Texas, che inviò questo testo via mail proprio ad O’Leary. Scarborough diede anche una spiegazione letterale del testo in un post pubblicato sui gruppi Google dedicati alle discussioni sulla religione cristiana il 25 luglio del 2000³¹.

Al di là della considerazione che si può riservare alla *Cyberpunk’s Prayer*, è innegabile che essa sia la testimonianza di un processo di adattamento e trasformazione del contenuto religioso trasferito in un ambiente comunicativo (con un linguaggio altamente specialistico) come il cyberspazio.

O’Leary, pur percependo il processo, non riusciva a vederne, giustamente, l’orizzonte, nella consapevolezza però che: «Il contenuto propositivo e la forma di presentazione della religione nelle comunità elettroniche del futuro differiranno tanto dalle sue incarnazioni contemporanee quanto gli

³⁰ «As the introduction of the printing press profoundly altered the symbolic world of Western cultures and forever changed the course of Christian history, so too religious discourse will have to reinvent itself to keep pace with modern technology».

³¹ <https://groups.google.com/g/alt.religion.christian/c/8Zv6aurfyKc> consultato il 13 ottobre 2023.

insegnamenti di Gesù differiscono dalla teologia dialettica della Scolastica medievale o quanto le cerimonie eucaristiche dei primi cristiani differiscono dalla Messa Superiore latina»³².

Concetto ribadito da Charles Ess, professore emerito di Media Studies all'Università di Oslo che nella raccolta *Philosophical Perspectives on Computer-Mediated Communication* (1996), una delle prime analisi filosofico-esistenziale sulla comunicazione mediata dal computer, affermava che: «Se la comunicazione mediata dal computer produce solo in parte le trasformazioni rivoluzionarie dei valori e delle strutture sociali previste dai suoi appassionati, è probabile che la religione - in quanto più antica espressione dei valori e della comunità dell'umanità - possa influenzare ed essere influenzata da queste trasformazioni» (p. 9)³³.

I primi studi sulla diffusione delle religioni su Internet evocavano paralleli con la televisione e con quel fenomeno, nato con i grandi telepredicatori americani, conosciuto come *Electronic Church*³⁴ e mutuato successivamente in America Latina e in Africa (Ghana e Nigeria).

Esistono però sostanziali differenze: innanzitutto Internet fornisce un grado di interazione impensabile per la televisione e, elemento non di poco conto, in Rete i costi da affrontare sono sicuramente minori e la tecnologia da utilizzare è facilmente reperibile (Dawson, 2001).

Il lavoro di ricerca in questa prima fase (come indicato dagli studiosi danesi Morten Højsgaard e Margit Warburg che nel 2005 indicarono diverse fasi o ondate della ricerca sulla religione online)³⁵ è stato, per stessa ammissione di diversi ricercatori, piuttosto limitato, anche se promettente (Dawson, 2000), e concentrato sul clamore iniziale relativo alla diffusione delle nuove tecnologie e della cybercultura (Campbell e Lövheim, 2011).

In questa prima 'ondata', denominata 'descrittiva', erano sostanzialmente tre i campi di ricerca maggiormente battuti. Il primo riguardava la semplice identificazione e misurazione del fenomeno religioso in Rete, con tutti i problemi relativi ad una mancanza di regole metodologiche condivise tra gli studiosi. Il secondo campo riguardava le implicazioni sociali di Internet e nello specifico, i temi

³² «We must anticipate that the propositional content and presentational form of religion in the electronic communities of the future will differ as greatly from its contemporary incarnations as the teachings of Jesus differ from the dialectical theology of the medieval Scholastics or as the eucharistic ceremonies of the earliest Christians differ from the Latin High Mass», p. 793.

³³ «If CMC only partially effects the revolutionary transformations of values and social structures envisioned by its enthusiasts, then religion – as humanity's oldest expression of values and community – is likely both to impact and to be impacted by these transformations».

³⁴ La ABC trasmise il primo programma religioso nel 1949. La trasmissione presentava teologi di spicco che discutevano della rilevanza della religione per la vita quotidiana. Il fenomeno ebbe un successo crescente fino agli anni Novanta con un forte declino derivato soprattutto da una serie di scandali. Sul tema si veda *The Electronic Church* (Amstrong, 1979), *Televangelism* (Frankl, 1987), *The Electronic Church: An Echo of American Culture* (Kyle, 2010) e la *Comunicazione invisibile* (Pace, 2013).

³⁵ «Introduction: waves of research», in *Religion and Cyberspace*, eds Morten Højsgaard & Margrit Warburg, Routledge, London, pp. 1-11.

della comunità e dell'autorità religiosa. L'ultimo campo di ricerca, infine, riguardava le possibili relazioni tra la diffusione di Internet e l'emergere di una nuova coscienza religiosa.

A fare da sfondo a tutti i campi di ricerca i tentativi di definire il luogo, o per meglio dire lo 'spazio', nel quale la «religione potrebbe (e probabilmente farà) quasi tutto»³⁶ (Højsgaard e Warburg, 2005 p. 9): il cyberspazio³⁷.

Come già scritto, *cyberspace* è un termine mutuato dalla letteratura cyberpunk: William Gibson lo utilizzò la prima volta nel 1984 nel romanzo *Neuromancer*, dove il protagonista – Case Laney – veniva privato della capacità di connettersi al cyberspazio, rimanendo isolato nella “prigione di carne” del suo corpo materiale. Nella descrizione di Gibson, il cyberspazio era una dimensione parallela a quella reale, uno spazio organizzato attraverso una rete di computer collegati che permettevano al protagonista (che viveva in una scatola di cartone nei bassifondi della metropolitana di Tokyo) di viaggiare nella Matrice e mettere a frutto le sue discutibili qualità.

Una descrizione che venne fatta propria e ampliata dall'urbanista Michael Benedikt, ideatore del concetto spaziale-geografico dell'isovist, che considerava il cyberspazio: «un nuovo universo, un universo parallelo [...] in cui il traffico globale di conoscenze, segreti, misurazioni, indicatori, intrattenimenti e agenzie alter-umane prende forma: vedute, suoni, presenze mai viste sulla superficie della terra che fioriscono in una vasta notte elettronica» (Benedikt 1991, p. 1)³⁸.

In queste definizioni di cyberspazio sono sottolineati due aspetti importanti, soprattutto in ottica religiosa. Il primo è che il cyberspazio è un nuovo tipo di luogo, uno spazio elettronico che non ha posizione nello spazio fisico (Stenger 1991, p. 53) ma che ha comunque una 'geografia' e dei punti di riferimento. Il secondo, invece, evidenzia la funzione di strumento del cyberspazio inteso come mezzo per viaggiare, per andare da qualche parte nel non-luogo che Nicole Stenger, pioniera delle arti figurative nella realtà virtuale, definì come il mondo di Oz, «c'è, ci arriviamo, ma non ha una collocazione» (Stenger 1991, p. 53)³⁹.

In *Religion Online: Finding Faith on the Internet* (2004) i sociologi della religione Lorne L. Dawson e Douglas E. Cowan sottolineavano come in questa prima fase di studi, le analisi del cyberspazio andavano verso «estremi utopici e distopici». Nel 1998 la studiosa di etnografia digitale Annette Markham pubblicò *Life Online: Researching Real Experience in Virtual Space* dove sostenne che

³⁶ «Cyberspace in which religion could (and probably would) do almost anything».

³⁷ Uno 'spazio' che, in quanto tale, che aveva bisogno di una dichiarazione di indipendenza, come quella presentata nel 1996 a Davos in Svizzera nel corso del World Economic Forum. La dichiarazione, redatta da John Perry Barlow (che fu anche paroliere del gruppo rock psichedelico californiano Grateful Dead) sottolineava come il cyberspazio dovesse essere libero dalle ingerenze dei governi e delle potenze industriali. La Dichiarazione è disponibile qui eff.org/cyberspace-independence (consultato il 13 ottobre 2023).

³⁸ «Cyberspace, a new universe, a parallel universe [...] in which the global traffic of knowledge, secrets, measurements, indicators, entertainments, and alter-human agency takes on form: sights, sounds, presences never seen on the surface of the earth blossoming in a vast electronic night».

³⁹ «Like Oz—it is, we get there, but it has no location».

«per alcuni, Internet è semplicemente un mezzo di comunicazione utile, uno strumento; per altri, il cyberspazio è un luogo dove andare per stare con gli altri. Per altri ancora, la comunicazione online è parte integrante dell'essere ed è inseparabile dalla rappresentazione di sé, sia online che offline.» (p. 20)⁴⁰. Molti degli utenti studiati dalla Markham, non si concentravano sulla tecnologia che usavano, ma piuttosto, sull'espressione di sé e dell'altro realizzata attraverso la comunicazione online. Per questi utenti il cyberspazio diventa luogo dove poter esprimere il proprio sé come se le loro menti fossero separate dal corpo e all'interno del computer, creando ed esprimendo se stessi attraverso l'astrazione del nuovo linguaggio (p. 85).

Il sociologo inglese Kevin Robins ha sottolineato nell'articolo "Cyberspace and the World we Live in" (1995) come il cyberspazio offra una "protezione psichica" contro gli stimoli della realtà, e le forme più intense di questa possono essere psicotiche o narcisistiche. Brenda Brasher, studiosa americana di teologia ed etica sociale, nel suo *Give Me That Online Religion* (2001) indica il cyberspazio come una "finzione", una "idea astratta", non come un luogo ma come il tempo in cui coloro che comunicano per mezzo di computer credono e agiscono come se effettivamente stessero credendo e agendo (p. 6). Pur essendo una "svolta bizzarra", il cyberspazio è inteso come una «componente dominante del paesaggio del XXI secolo. I pionieri della religione online [...] trovano nel cyberspazio un segno vitale del trascendente» (p. 186)⁴¹.

Non è un caso, dunque, che l'8 febbraio del 1996 i monaci buddhisti del monastero di Namgyal a Ithaca nello stato di New York, decisero di benedire il cyberspazio con un rituale creato per l'occasione.

Secondo i monaci, il cyberspazio assomiglia allo spazio in generale, che i buddhisti tibetani caratterizzano più come assenza di ostacoli che come distanza tra due punti. Inoltre, il cyberspazio, come lo spazio ordinario, può essere definito come qualcosa che non può essere visto o misurato di per sé, ma che può essere concettualizzato e utilizzato. In altre parole, non ha un'esistenza intrinseca, ma esiste come campo per l'attività mentale.

Per benedire il cyberspazio fu utilizzato il rituale contenuto nel Kālacakratāntra 'adattandone' alcune parti (come la foto del mandala scansata e trasferita in Rete) e recitando un mantram. La cerimonia durò circa trenta minuti alla presenza di tre monaci.

Pema Losang Chogyen, che all'epoca era direttore del monastero di Namgyal, spiegò a Jeffrey Zaleski che «La benedizione significa una trasformazione in meglio. In tibetano si traduce

⁴⁰ «For some, the Internet is simply a useful communication medium, a tool; for others, cyberspace is a place to go to be with others. For still others, online communication is integral to being and is inseparable from the performance of self, both online and offline»

⁴¹ «Cyberspace is a dominant component of the landscape of the twenty-first century. The pioneers of online religion [...] are finding a viable sign of the transcendent within its domain».

letteralmente come ‘trasformazione in uno stato superiore’. Sappiamo che il cyberspazio è senza limiti, infinito e fuori controllo. Tutto ciò che possiamo fare è creare una sorta di consapevolezza tra gli utenti del cyberspazio. Credo che questa sia una benedizione: inviare un messaggio di sentimenti molto positivi»⁴².

Molto simile la riflessione di Mark Pesce, uno dei creatori del Virtual Reality Modeling Language e rappresentante dei tecnopagans, che in una intervista a Wired, nel luglio del 1995, ebbe a dire: «Senza il sacro non c’è differenziazione nello spazio. Se stiamo per entrare nel cyberspazio, la prima cosa che dobbiamo fare è piantarvi il divino»,⁴³ infatti lo stesso Pesce sviluppò uno Zero Circle nel cyberspazio e lo sacralizzò attraverso un rituale sciamanico (Bauwens, 1996).

Una definizione del ‘campo d’azione’ è intrecciata, in questo particolare periodo della storia degli studi della religione in Rete, con altre due questioni, entrambe ancora oggi oggetto di analisi approfondite: il tema della costruzione dell’identità dell’utente che interagisce nel cyberspazio e la formazione delle comunità online.

La religione svolge una funzione fondamentale sia nella costruzione del se stesso (*Self*) sia nello sviluppo del senso di identità collettiva. Di conseguenza, un cambiamento della percezione della propria identità ha conseguenze anche nella pratica religiosa. I primi studi sociologici su Internet sottolineano come la comunicazione mediata dal computer sia in grado di esercitare un’influenza potenzialmente trasformativa sulla costruzione sociale dell’identità (Dawson, 2000).

Il già citato volume di Annette Markham sottolineava alcuni aspetti caratteristici della costruzione dell’identità nel cyberspace. Uno di questi è sicuramente l’anonimato, considerato l’elemento più “affascinante” del cyberspazio tanto da indurre i partecipanti a impegnarsi in comportamenti più rischiosi di quelli che avrebbero nella cosiddetta “vita reale” (Witmer & Singer 1998). L’anonimato è legato anche al gioco delle identità multiple, che la psicologa e sociologa americana Sherry Turkle ha analizzato nel volume *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*.

Identità multiple e anonimato sono un modo di sfruttare la rete per ingannare gli altri e se stessi, in modo consapevole e inconsapevole. Secondo la Turkle, che comunque vedeva nella diffusione di Internet una possibilità “terapeutica”, la distinzione tra vita reale e virtuale inizia a sfumare, tanto da spingere gli utenti del cyberspazio a sostituire le rappresentazioni della realtà con il reale: «Le persone si rivolgono esplicitamente ai computer per vivere esperienze che sperano possano cambiare il loro

⁴² L’intervista è riportata nel volume *The soul of cyberspace* (1997) a pagina 280: «Blessing means a transformation for the better. In the Tibetan, it’s literally translated as ‘transformation into a higher status’. We know that cyberspace is limitless, infinite, and out of control. All that we can do is to create some kind of awareness among cyberspace users. I think that is a blessing to send a message of very positive feelings».

⁴³ "Without the sacred there is no differentiation in space. If we are about to enter cyberspace, the first thing we have to do is plant the divine in it." <https://www.wired.com/1995/07/technopagans/> consultato il 13 Ottobre 2023.

modo di pensare o influenzare la loro vita sociale ed emotiva» (p. 26)⁴⁴. Il tema dell'anonimato, come quello delle identità multiple, avrà un peso importante sul fallimento di alcune pratiche rituali nelle Chiese sorte nel cyberspazio dopo il Duemila (paradigmatico il caso della *Church of Fools*).

Il cyberspazio diventa un importante laboratorio sociale per sperimentare le costruzioni e le ricostruzioni del sé che caratterizzano la vita postmoderna: dallo schema di una costruzione identitaria religiosa secondo lo schema del *bricolage* già proposto da Berger (1967, 1969) all'effetto *disembodiment* (Dawson, 2001) il passo è relativamente breve. Il cyberspazio diventa «seducente e liberatorio» (Markham, 1998) per chi non si sente a proprio agio con il proprio aspetto fisico o con le proprie capacità. Paradossalmente, è la tesi della Markham in *Life Online*, l'espressione strettamente testuale di sé in Rete può sembrare più reale e appagante del proprio sé fisico nel mondo offline (p. 202).

È chiaro ai primi studiosi di Internet che una vita mediata dalla tecnologia può produrre mutevoli concezioni di sé. Si percepiva, in questa prima fase degli studi, come questo aspetto avrebbe potuto avere effetti sulla religione che andava diffondendosi nel cyberspazio. Si avverte come lo studio della cyber-religiosità possa fornire un contributo unico per meglio identificare cambiamenti e le loro implicazioni per tutte le forme di vita religiosa. (Dawson 2001).

Fin da questa fase degli studi, il tema della costruzione delle comunità virtuali è stato considerato centrale in quanto elemento rivelatore della presenza della religione nel cyberspazio. Questo perché se le comunità reali possono esistere nel cyberspazio, allora possono esistere anche le religioni (Hadden e Cowan, 2000).

A partire dall'estate del 1985, il sociologo americano Howard Rheingold ha collegato il suo computer alla rete di computer conferencing denominato WELL (Whole Earth 'Lectronic Link)⁴⁵, in media per due ore al giorno e per sette giorni alla settimana.

Il risultato di questa 'immersione' nel cyberspazio è contenuto nel volume *The Virtual Community* (1993) e proprio qui Rheingold dà la prima definizione di comunità virtuale, intesa come «aggregazione sociale che emerge dalla Rete quando un numero sufficiente di persone porta avanti

⁴⁴ «People explicitly turn to computers for experiences that they hope people will change their ways of thinking or will affect their social and emotional lives».

⁴⁵ Il sistema WELL, reso pubblico nel 1985, consentiva a persone di tutto il mondo di tenere conversazioni pubbliche e di scambiarsi posta elettronica privata (e-mail). Negli anni Novanta aveva raggiunto i settemila utenti. In un articolo su *Wired* del primo marzo del 1997 ("The Epic Saga of The Well: The World's Most Influential Online Community") si legge come molte idee generate su WELL siano poi diventate fondamentali nella storia del cyberspazio, compreso il nome del cyberspazio stesso: fu in un post su WELL che John Perry Barlow usò per la prima volta il termine dello scrittore di fantascienza William Gibson.

discussioni pubbliche per un tempo sufficiente, con sufficiente investimento emotivo, per formare reti di relazioni personali nel cyberspazio» (p. 6)⁴⁶.

Già da questa prima definizione si notano due fattori che saranno usati per 'misurare' la tenuta di una comunità virtuale: il tempo e l'investimento emotivo. Elementi utilizzati per rispondere alle obiezioni mosse da più parti sulla tenuta dei legami della comunità virtuale e ben sintetizzati dalla riflessione dell'astronomo Clifford Stoll nel volume del 1995 *Silicon Snake Oil*: «La comunicazione elettronica è un contatto istantaneo e illusorio che crea un senso di intimità senza l'investimento emotivo che porta alle amicizie strette» (p. 24)⁴⁷. Come è stato sottolineato nell'introduzione al volume collettaneo *Religion on the Internet* curato dal sociologo americano Jeffrey K. Hadden e dello storico delle religioni canadese Douglas E. Cowan: « In modo esplicito o implicito, queste critiche alla nozione di comunità virtuale si basano su una concezione delle comunità tradizionali simile alla *Gemeinschaft* (Toennies, 1957). Non è chiaro, tuttavia, se tali società intensamente integrate siano mai esistite, ed è abbondantemente evidente che la convinzione di continuare a credere in tali comunità nelle società moderne è, nel migliore dei casi, nostalgica» (p. 39)⁴⁸.

La realtà è che negli ultimi dieci anni degli anni Novanta, mancano studi sistematici adeguati per stabilire se le relazioni online siano strettamente specializzate o ampiamente solidali, se vi sia reciprocità e attaccamento nelle comunità virtuali e se vi sia forza e longevità delle relazioni online: «Le poche prove disponibili suggeriscono che le relazioni che le persone sviluppano e mantengono

⁴⁶ «Virtual communities are social aggregations that emerge from the Net when enough people carry on those public discussions long enough, with sufficient human feeling, to form webs of personal relationships in cyberspace».

⁴⁷ «Electronic communication is an instantaneous and illusory contact that creates a sense of intimacy without the emotional investment that leads to close friendships».

Il dibattito sulla 'realtà' delle comunità virtuali è ampio in questo periodo degli studi su Internet e spazia dalla riflessione politica del filosofo Joe Lockard del 1997 ("Progressive Politics, Electronic Individualism and the Myth of Virtual Community" in *Internet Culture*, pp. 219-231 e "Babel Machines and Electronic Universalism" in *Race in Cyberspace*, 2000 pp.171-190) alla visione psicologica del 1997 di Derek Foster ("Community and identity in the electronic village", in *Internet Culture*, pp. 23-38) dove le interazioni mediate dal computer incarnano «a situation in which the other is not really other, but is actually a moment in one's own self-becoming» (p. 27). Particolari le riflessioni relative all'analisi della struttura della comunità virtuale, visto che al livello strutturale più elementare Internet richiede l'isolamento fisico come preconditione per la sua forma di aggregazione e la «cellularizzazione della popolazione da parte delle postazioni di lavoro» teorizzata dal sociologo australiano David Holmes nel volume collettaneo del 1997 *Virtual Politics: Identity and Community in Cyberspace*.

⁴⁸ «Explicitly or implicitly these perceptive criticisms of the notion of virtual community rest upon some *Gemeinschaft-like* conception of traditional communities (Toennies, 1957). It is unclear, however, that such intensely integrated societies ever existed, and abundantly apparent that the continued belief in such communities in modern societies is nostalgic at best». Una visione in linea con la riflessione di B Wellman e M. Guila in "Virtual Communities as Communities: Net Surfers Don't Ride Alone" in *Communities in Cyberspace*, pp. 167-194: «Pundits worry that virtual community may not truly be community. These worriers are confusing the pastoralist myth of community for the reality. Communities are already geographically dispersed, sparsely knit, connected heavily by telecommunications (phone and fax), and specialized in content. There is so little community in most neighborhoods in western cities that it is more useful to think of each person as having a personal community: an individual's social network of informal interpersonal ties, ranging from a half-dozen intimates to hundreds of weaker ties» (p. 187).

nel cyberspazio sono molto simili alla maggior parte di quelle che sviluppano nelle loro comunità reali» (Wellman & Gulia, 1999, p. 186)⁴⁹.

Tra queste poche prove, oltre a *The Virtual Community* di Rheingold, va ricordato il lavoro di Stephen O’Leary *Cyberspace as Sacred Space: Communicating Religion on Computer Networks* (1996) e *Imagining a Virtual Religious Community: Neo-Pagans and the Internet* (1995) di Gregory Price Grieve.

In questa fase degli studi le comunità online, e le relative pratiche religiose, vengono trattate come fenomeni separati dalla vita religiosa offline e i gruppi religiosi sono inquadrati come gruppi distinti, a seconda che siano online o offline, anche se le loro pratiche fanno parte della stessa tradizione religiosa. Talvolta le espressioni religiose online sono viste come opposte alle pratiche e alle strutture della religione offline (Campbell e Lovheim 2011).

Tim Jordan, studioso inglese di Digital Cultures, nel volume *Cyberpower: the Culture and Politics of Cyberspace and the Internet* (1999) evidenzia che i confini tra le realtà online e offline possono talvolta essere sfumati e che influenze ed elementi dell’una possono essere importati nell’altra.

Lorne L. Dawson ha scritto, in “Researching Religion in Cyberspace: issues and strategies” (2000) che: « Un senso di comunità con conseguenze reali per il comportamento dei partecipanti può essere creato online. Ma il processo è normalmente piuttosto lento e dipende da molte contingenze [...] Le comunità online hanno maggiori probabilità di avere successo, di incidere realmente sulla vita delle persone, quando sono abbinate ad altri coinvolgimenti offline. Sembra plausibile, quindi, che le comunità religiose virtuali siano una possibilità reale - in questo senso delimitato» (pp. 40-41)⁵⁰.

Secondo Grieve, che ha studiato per sette mesi (dall’ottobre 1993 al primo aprile del 1994) alt.pagan la comunità virtuale neopagana⁵¹ formatasi su Usenet, molti utenti vedono in quello spazio virtuale una vera e propria comunità. Uno degli utenti osservati scrive: «Direi che è un tipo di comunità a cui le persone possono rivolgersi per una sorta di comunione con altre persone che la pensano allo stesso modo» (p. 101)⁵². Al contrario, i gruppi virtuali di altre religioni ritengono che Internet sia solo un supplemento alla loro interazione con la comunità “reale”: «La Rete è una parte molto piccola di

⁴⁹ «In the limited evidence available suggest that the relationships people develop and maintain in cyberspace are much like most of the ones they develop in their real-life communities».

⁵⁰ «A sense of community with real consequences for the behavior of participants can be created on-line. But the process is normally quite slow and depends on many contingencies [...] on-line communities are most likely to succeed, to truly effect peoples' lives, when they are paired with other off-line involvements. It seems plausible, then, that virtual religious communities are a real possibility - in this delimited sense.

⁵¹ Grieve ha osservato su Usenet anche altre tre comunità religiose online: soc.religion.bahai, soc.religion.christian e soc.religion.eastern. Inoltre ha confrontato i dati etnografici di alt.pagan con le interazioni avute con i neo-pagani al Parlamento mondiale delle religioni del 1993, in particolare con i membri di Circle, una chiesa wiccanica sciamanica con sede vicino a Madison, nel Wisconsin, e di Covenant of The Goddess, una congrega wiccanica con sede a Berkeley, in California.

⁵² «I’d say it’s a type of community where people can turn for a sort of fellowship with others of a like mind».

qualsiasi fede, sentimento o pratica religiosa. È un supplemento periferico. Per me una comunità religiosa è un centro residenziale, come un monastero o un centro Zen» (p. 102)⁵³.

Questo portò Grieve a formulare la tesi che le forme di neopaganesimo, come quella da lui osservata, avevano più possibilità e capacità di formare una comunità nel cyberspazio perché i suoi utenti: «utilizzano l'“energia” di una religione personale per immaginare una comunità religiosa virtuale» (p.111).⁵⁴ Energia intesa come investimento emotivo, desiderio di comunità che è stato una delle forze trainanti del mondo moderno, e in particolare delle moderne religioni di protesta come, appunto, il neopaganesimo (Riesenbrodt, 1993; Grieve, 1995)⁵⁵.

Questa interpretazione fenomenologica di Grieve si opponeva alla valutazione della ‘realtà’ della comunità virtuale in base al solo fattore della presenza fisica ma allo stesso tempo conferma la mancanza di criteri condivisi da esaminare in maniera sistematica per individuare e seguire lo sviluppo delle comunità religiose online. Nancy Baym, studiosa dei nuovi media e della comunicazione anche presso il Microsoft Research, ha tentato, nel 1998, di fornire alcuni elementi metodologici nell'articolo: “The Emergence of On-line Community”. La Baym elenca prima i fattori esterni, ossia i contesti sociali dal quale provengono gli utenti delle comunità online e gli aspetti che più immediatamente influenzano il loro accesso alla Rete (essere, ad esempio, appartenenti a una stessa organizzazione), per poi riproporre la categoria del tempo e degli effetti di questo sulla comunicazione mediata dal computer. Ultime, ma non per importanza, le caratteristiche della comunità che si va formando nel cyberspazio: le sue dimensioni, la sua composizione demografica, la sua storia interattiva comune, il suo grado di formazione nel mezzo e la sua struttura organizzativa (ad esempio, le gerarchie di gruppo) (pp. 47-50). «La ricerca sulla comunicazione mediata dal computer deve tenere conto di questi fattori se si vuole che i risultati siano comparabili con quelli di altri studi e che si comprendano le complessità e le differenze delle comunità online»⁵⁶ (p. 49), conclude la Baym.

3. La prima definizione: cyber-religion

Come è stato ricostruito, la prima fase di ricerca sulla diffusione della religione nel cyberspazio ha avuto come obiettivo quello di «stabilire la credibilità della tesi secondo cui le nostre concezioni dello

⁵³ «The 'net' is a very small part of any religious faith, feeling or practice. It's a peripheral supplement. A religious community, to me, means a residential center, such as a monastery or a Zen center».

⁵⁴ «The users of alt.pagan utilize the 'energy' of a personal religion to imagine a virtual religious community».

⁵⁵ Continua Grieve: «The more the world has become disenchanted and institutionalized, the more people seek shelter in shared emotions and camaraderie. This camaraderie is often imagined as a return to a traditional cooperative stable community of the past».

⁵⁶ «The research on computer-mediated communication must attend to these factors if the findings are to be comparable with those of other studies and the complexities and differences of on-line communities understood».

spirituale e della comunità stanno subendo trasformazioni profonde e permanenti nell'era della comunicazione mediata dal computer» (O'Leary 1996, p.782)⁵⁷.

In questi primi anni di studi, quando i termini Internet e cyberspazio erano usati quasi come sinonimi, il concetto che venne usato per indicare lo spirituale in Rete fu cyber-religion.

Si trattò di una categoria di studio particolarmente 'ampia' e il cui significato non fu subito univoco, anzi fu inteso diversamente da autore ad autore. Alcuni studiosi, infatti, hanno utilizzato il termine cyber-religion per indicare in maniera molto generica qualsiasi forma religiosa nel cyberspazio. È il caso di Brenda Brasher che nel già citato *Give Me That Online Religion* spiegava come il termine, nella sua forma più elementare si riferisse: «Alla presenza di organizzazioni religiose e di attività religiose nel cyberspazio» (p. 29)⁵⁸. Opposto l'approccio di Dawson che nella categoria della cyber-religion (e in quella delle cyber-church) inseriva: «Le organizzazioni o gruppi religiosi che esistono solo nel cyberspazio e le loro forme e funzioni sono molto diverse» (2000, p. 29)⁵⁹.

Nel 2006 venne pubblicato *E-Religion. A critical Appraisal of Religious Discourse on the World Wide Web*, un volume a cui era allegato un cd-rom che permetteva di collegarsi ad Internet, primo esempio di 'editoria aumentata'. L'autrice è Anastasia Karaflogka, quattro anni prima aveva già pubblicato sulla rivista *Religion* l'articolo: "Religious Discourse and Cyberspace"⁶⁰, alla quale si deve il primo tentativo di rendere più chiaro e meno amorfo il concetto di cyber-religion.

Si deve infatti a lei l'introduzione dei concetti di 'religion on cyberspace' e di 'religion in cyberspace', usati per distinguere, almeno discorsivamente, tra le diverse percezioni della cyber-religion (Karaflogka 2002).

Sotto la categoria 'religion on cyberspace', la Karaflogka ha raccolto tutti i contenuti a tema religioso che qualsiasi organizzazione e singoli individui possono caricare nel cyberspazio e che corrispondono a materiali esistenti anche nel mondo offline. In questo caso la funzione di Internet è quella tipica della comunicazione mediata dal computer, mediare cioè le informazioni su attività religiose che sono già state stabilite o definite da varie tradizioni religiose al di fuori del cyberspazio (Højsgaard, 2005). Nella categoria 'religion in cyberspace', invece, l'autrice ha collocato la 'religione' che viene creata ed esiste esclusivamente nel cyberspazio. Secondo questo schema, Internet funziona come un ambiente creativo e istitutivo di nuovi contenuti e forme di attività religiose.

Tra la 'religion on cyberspace' e la 'religion in cyberspace', la Karaflogka inserisce l'ampia categoria delle cyber-churches (e le cyber-sinagogues): esse dal punto di vista dei contenuti mediati

⁵⁷ «[...] to establish the credibility of the thesis that our conceptions of spiritual and of community are undergoing profound and permanent transformations in the era of computer-mediated communication».

⁵⁸ «Cyber-religion refers to the presence of religious organizations and religious activities in cyberspace».

⁵⁹ « (Cyber-churches and cyber-religions) are religious organizations or groups that exist only in cyberspace, and their forms and functions are quite diverse».

⁶⁰ In *Religion*, 32, pp. 279-291

appartengono alla prima categoria mentre dal punto di vista delle interazioni sono legate al cyberspazio e alle nuove formule di coinvolgimento⁶¹.

I concetti di ‘religion *on* cyberspace’ e di ‘religion *in* cyberspace’ se da un lato danno il via ad una serie di studi relativi alla formulazione di un concetto più preciso del fenomeno religioso in Rete – il sociologo delle religioni Christopher Helland aveva già elaborato la differenza tra l’*online religion* e la *religion online* e nel 2005 avrebbe sottoposto ad una revisione la sua teoria – dall’altro denotano alcune ‘debolezze’: la percezione della cyber-religion come qualcosa esistente esclusivamente nel cyberspazio, indipendente dall’attività umana, diventa epistemologicamente discutibile. Le religioni si trovano nel cyberspazio solo perché qualcuno ha iniziato il trasferimento dei contenuti, avviandone il programma e progettando la pagina web: «I presunti siti cyber-religiosi puri sono prodotti e utilizzati da persone che non vivono tutta la loro vita ‘sullo schermo’» (Højsgaard 2005, p. 51)⁶².

Lo storico delle religioni danese Morten T. Højsgaard pubblica nel 2005 un articolo dal titolo “Cyber-religion on the Cutting Edge Between the Virtual and the Real” dove propone un modello teorico attraverso il quale valutare il grado in cui una religione può essere intesa come cyber-religion, tale modello è caratterizzato dall’uso di tre parametri: *mediation*, *content* e *organization*.

Per quanto riguarda la mediazione (*mediation*) la questione è simile a quella sollevata dalla Karaflogka, il prototipo di cyber-religion è mediato attraverso la comunicazione nel cyberspazio: «Al contrario, alcuni tipi di religione tradizionale (alcuni dei quali non sono ancora presenti nel cyberspazio) sono mediati principalmente attraverso la comunicazione incentrata sul corpo al di fuori del cyberspazio, durante le funzioni religiose, i rituali, le riunioni, le conversazioni» (Højsgaard 2005, p. 52).⁶³

Usando il parametro del contenuto (*content*) si nota un aspetto di particolare importanza, soprattutto in questa fase degli studi: «Una caratteristica notevole che si può trovare in molti siti cyber-religiosi è il continuo tentativo di opporsi o di fornire alternative alle idee centrali delle principali organizzazioni e tradizioni religiose» (Højsgaard 2005, p. 52).⁶⁴ L’analisi del campo contenutistico della cyber-religion fa emergere come alcuni aspetti della cybercultura, come il rifiuto di una gerarchia, che diventano centrali tanto da far prevalere aspetti come la satira, il ruolo della tecnologia anche nel racconto religioso.

⁶¹ Sul tema confrontare anche “Virtual Religion in Context” (2002) di Patrick Maxwell (in *Religion*, 32, pp. 343-354).

⁶² «The allegedly pure cyber-religious sites are being produced and used by persons who do not live their entire lives ‘on the screen’». Oggi il tema della tecnologia (soprattutto quella relativa alla Rete) come ‘protesi’ dell’essere umano è particolarmente dibattuto: basti confrontare i testi dei filosofi Luciano Floridi (*The Logic of Information*, 2019) e Maurizio Ferraris (*Documantità*, 2021).

⁶³ «Contrarily, some traditional types of religions (some of which are not even present on cyberspace yet) are mediated primarily through body-centred communication outside cyberspace during religious services, rituals, meetings, conversations».

⁶⁴ «In this connection, a remarkable trait that can be found on many cyber-religious sites is the continual attempts to oppose or to provide alternatives to central ideas of major religious organizations and traditions.

L'ultimo parametro proposto del modello di analisi della cyber-religion è quello relativo all'organizzazione (*organization*) intesa sia nel senso di struttura sia nel senso di 'istituzionalizzazione'. Già nel 1997, Zaleski, nel suo *The Soul of Cyberspace*, aveva scritto che qualsiasi religione basata sulla gerarchia avrebbe avuto vita difficile in Rete. Højsgaard, invece, nota che nonostante questo sentimento anti-gerarchico e anti-istituzionalizzazione sia molto diffuso negli ambienti della cybercultura, alcune cyber-religion sembrano iniziare a istituzionalizzarsi, citando il caso di Kibology.⁶⁵ Højsgaard predice «che, con il passare del tempo, ci si può aspettare che almeno alcune delle cyber-religions che riescono ad attrarre l'interesse degli utenti del Web si trasformino in istituzioni sempre più complesse e gerarchicamente strutturate» (Højsgaard 2005, p. 55)⁶⁶. Applicando il modello metodologico di Højsgaard è possibile affermare che la cyber-religion prototipica è 'localizzata' principalmente nel cyberspazio, i suoi contenuti riflettono le caratteristiche principali della cultura cibernetica postmoderna ed è organizzata solo in modo limitato.

⁶⁵ Kibology è considerata una *parody religion*, creata su Usenet tra il 1989 e il 1991 da James Parry, più conosciuto con il nickname di *Kibo*. I praticanti sono chiamati Kibologists oppure *Kibozos*. Oggi le attività si sono trasferite sul sito <http://www.kibo.com/menu.shtml> (anche se gli ultimi aggiornamenti risalgono al 2012, link consultato il 13 Ottobre 2023) e condividono i principi di altre *parody religion* come la Flying Spaghetti Monster e l'Invisible Pink Unicorn.

⁶⁶ «All those activities and features do require some degree of logistics, organization, or institutionalization, and therefore, as time goes by, one might expect that at least some of the cyber - religions that succeed in attracting the interest of Web users may turn into more and more complex, hierarchically structured institutions». Sull'argomento si veda anche di M. Lövheim e A. G. Linderman "Constructing Religious Identity on the Internet" (2005), in *Religion and Cyberspace*, pp. 121-137.

Secondo Capitolo

Il nuovo Millennio

Il 26 marzo del 1997, in un ranch nel sobborgo di Santa Fe a San Diego, furono ritrovati dalla polizia i cadaveri di 39 persone tra uomini e donne. Si trattò di un suicidio di massa, legato al culto di Heaven's Gate, una setta che negli anni Novanta iniziò un massiccio reclutamento grazie alla potenza del World Wide Web. Il sodalizio, guidato da Marshall Applewhite e Bonnie Nettles, vaticinava di una transizione verso una nuova vita, o livello superiore di esistenza, facilitata da una astronave aliena. La stessa che i membri della setta pensarono di aver individuato al seguito della cometa Hale-Bopp, episodio che innescò il rituale del suicidio.

Pur affondando le radici nella metà degli anni Settanta, il culto di Heaven's Gate è passato alla storia come espressione, deviata, della cybercultura. Non è un caso, infatti, che il gruppo si mantenesse creando proprio siti web con una agenzia chiamata Higher Source. La "Porta verso il Paradiso" offerta ai fedeli era proprio un portale web, graficamente spartano ad una prima analisi, ma strutturato in modo tale da essere ben indicizzato dai primi motori di ricerca. Il sito, infatti, contiene oltre 144mila keywords (da "Agnostico" a "Yoga", passando per "Incarnazione", "Buddha" e "Gesù") in quello che può essere definita la prima operazione SEO (Search Engine Optimization) al servizio di un sistema religioso. Inoltre, la sicurezza delle comunicazioni tra i fedeli era affidata al software PGP (Pretty Good Privacy), ancora oggi uno dei sistemi di crittografia più adottati al mondo.

È possibile consultare i documenti di Heaven's Gate contenuti nel sito heavensgate.com. Qui è possibile leggere, non senza un certo senso di inquietudine, il *cyber testamento* della setta: «I nostri 22 anni qui, sul pianeta Terra, stanno finalmente giungendo alla conclusione [...] Siamo felicemente pronti a lasciare "questo mondo" [...] Se studierai il materiale di questo sito web, spero che capirai la nostra gioia e qual è stato il nostro scopo qui sulla Terra. Potresti anche trovare la tua "carta d'imbarco" per partire con noi durante questa breve "finestra"»⁶⁷.

La pratica online da parte degli aderenti al culto di Heaven's Gate ha portato questi ultimi a non percepire più la distinzione tra vita reale e virtuale, portando alle estreme conseguenze il processo di "costruzione sociale" del reale (Berger, Luckmann, 1966), tanto da sovrapporre le sue rappresentazioni al reale stesso, come teorizzato da Sherry Turkle.

⁶⁷ «Our 22 years of classroom here on planet Earth is finally coming to conclusion [...] We are happily prepared to leave "this world" [...] If you study the material on this website you will hopefully understand our joy and what our purpose here on Earth has been. You may even find your "boarding pass" to leave with us during this brief "window"». <https://www.heavensgate.com/> consultato il 13 Ottobre 2023.

1. Le comunità religiose online: il fenomeno delle Chiese in 3D

Il teologo luterano Dietrich Bonhoeffer scriveva nella *Vita Comune (Gemeinsames Leben, 1938)* che «È grazia di Dio il costituirsi visibile di una comunità in questo mondo intorno alla Parola di Dio e al sacramento. Non tutti i cristiani partecipano di questa grazia. I carcerati, gli ammalati, coloro che sono isolati e privi di ogni legame, i predicatori del Vangelo in terra pagana si trovano soli».

Il nuovo Millennio porta in dote alle persone uno strumento che ha la capacità di rompere l'isolamento e occupare un nuovo spazio, online, dove poter costruire la propria comunità religiosa: la “terra promessa” si chiama Second Life.

Second Life è il software lanciato il 23 giugno del 2003 dal Linden Lab in base all'idea del fisico americano Philip Rosedale, il quale si sarebbe ispirato al romanzo di fantascienza del 1992 *Snow Crash*, dell'autore post cyberpunk Neal Stephenson⁶⁸. Il programma dà all'utente la possibilità di entrare «in spazi digitali occupati in gran parte da agenti controllati dall'uomo, noti come avatar, che partecipano a uno spazio virtuale collettivo»⁶⁹. Tale spazio ha un elevato grado di interattività e di verosimiglianza rispetto alla realtà non digitale (Leone, 2010). Pur non essendoci molta chiarezza sul numero degli utenti iscritti (secondo alcune stime nel 2008 il numero doveva aggirarsi intorno ai 15 milioni), Second Life diventò ben presto un successo planetario.

Second Life è un ambiente virtuale multiutente, la cui struttura “geografica” è composta da migliaia di isole denominate sims. La crescita di Second Life dipende da tre gruppi distinti, ma ugualmente importanti. I dipendenti del Linden Lab che si occupano della manutenzione, del miglioramento e della gestione della piattaforma e di ciò che in essa è contenuta, i creator che si occupano di curare gli spazi (le isole) e gli avatar utilizzati dagli utenti e gli utenti stessi, che con le loro azioni modificano l'ambiente che li circonda.

Studiosi come il filosofo Michael Heim (1993), lo studioso di Computer Science Steve Jones (1999), i ricercatori in ambienti virtuali Schroeder, Heather e Lee (1998) e la teorica dei media Allucquère Rosanne Stone (1995) indicavano i mondi virtuali come luoghi e spazi in cui le persone possono incontrarsi. Second Life, nello specifico, offre un'area in tre dimensioni nella quale ogni individuo, con il suo “corpo incarnato” (la definizione è della studiosa di religioni tedesca Kerstin Radde-Antweiler nel 2008), può interagire con gli altri. Come sottolineato dal ricercatore del MIT Mikael Jakobsson nel report intitolato *Virtual Worlds and Social Interaction Design* (2006), Second Life può

⁶⁸ Allo stesso autore si deve la popolarità del termine *metaverso*.

⁶⁹ Questa citazione è parte della definizione di mondi virtuali utilizzata dal game designer Andrew Krausnick (2006, p.1): «Virtual worlds on the other hand are digital spaces occupied in large part by human controlled agents, known as avatars, participating in a collective virtual space. Within these virtual spaces there is often great deal of socializing along with a scarcity of resources, which leads to the development and evolution of complex economic and cultural structures»

essere considerato un potenziamento delle possibilità della vita reale a livello economico, sociale e religioso, in opposizione alle tesi della Turkle secondo cui i mondi virtuali sono solo una simulazione dell'azione sociale della vita reale.

Le attività culturali giocano un ruolo importante in Second Life. Gli utenti, molto attivi dal punto di vista sociale e religioso, trasferiscono le attività della vita reale e quindi anche i simboli e le rappresentazioni religiose nello spazio virtuale. I singoli residenti, ma anche i gruppi formatisi precedentemente offline, costruiscono così diversi ambienti religiosi di varie tradizioni (Radde-Antweiler, 2008).

Su Second Life è esistita, almeno fino al 2007, una “piazza delle religioni” dalla quale partivano otto strade conducenti a chiese cattoliche (come una ricostruzione di Notre Dame), moschee, pagode buddhiste, tempi indù, sinagoghe e un tempio zen. Ancora oggi è possibile approdare su Utopia, l'area formata da quattro sims che ospita la First Unitarian Universalist Congregation of Second Life⁷⁰ e una Biblioteca delle Religioni. Fin dalla Pasqua del 2007, sorge sull'isola di Xenia la Koinonia Congregational Church. Funzionante ancora oggi, la sua fondatrice è Kimberly Knight (Sophianne Rhode è il nome del suo avatar) già Circuit Rider online per la Beatitudes Society⁷¹.

Koinonia è una vera e propria congregazione che si riunisce in uno spazio online; all'interno di una architettura renderizzata, gli utenti socializzano e seguono le funzioni utilizzando una chat vocale e testuale. «I cristiani di Koinonia celebrano l'abbondanza di vita e la diversità del popolo di Dio. La portata mondiale di Second Life offre a Koinonia un potenziale illimitato per entrare in contatto con persone che non varcherebbero mai le porte di una chiesa tradizionale. Offre un luogo sicuro a coloro che sono stati feriti o rifiutati da precedenti comunità di fede legate alla terra», ha scritto Kimberly Knight nell'autunno del 2009 sul secondo numero della rivista *Reflections* della Yale University (“Sacred Space on Cyberspace”).

Uno spazio virtuale nel quale gli internauti portano, tra le altre cose, anche le proprie istanze spirituali ha fatto sorgere l'interrogativo sulla necessità, da parte delle organizzazioni religiose tradizionali, di inviare dei propri missionari online. Uno dei primi a discutere sul tema fu Antonino Spadaro, direttore de *La Civiltà Cattolica* autore di un articolo (2007, Quaderni 3771-3772 p. 266) dal titolo “'Second Life', il desiderio di un' 'altra vita'”. Nell'articolo si analizza il fenomeno di Second Life, la possibilità

⁷⁰ L'Unitarian Universalism Association (UUA) è nata nel 1961 dal consolidamento dell'Associazione Unitaria Americana, fondata nel 1825, e della Chiesa Universalista d'America, fondata nel 1793. L'UUA ha sede a Boston, nel Massachusetts, e ha Chiese soprattutto negli Stati Uniti. L'Universalismo Unitario considera l'esperienza diretta come un'importante fonte di comprensione religiosa e spirituale, un'idea nata con il Trascendentalismo del XIX secolo.

⁷¹ Nella tradizione, il circuit rider (pastore errante) era un membro del clero della chiesa Metodista che, in sella a un cavallo, viaggiava per le zone degli Stati Uniti scarsamente popolate per rispondere alle esigenze spirituali dei coloni. Oggi il movimento, che dal 2011 ha una propria scuola di formazione alle Hawaii, è diventato soprattutto giovanile puntando molto sulle piattaforme digitali per raggiungere i potenziali fedeli. La Beatitudes Society sviluppa e sostiene una rete nazionale di leader cristiani progressisti.

di vivere in maniera simulata una sorta di «seconda vita» digitale, valutandone rischi e opportunità, e segnalando anche la presenza di elementi religiosi. Ogni iniziativa capace di animare positivamente questo «luogo» è da considerare opportuna: la terra digitale è, a suo modo, anch'essa «terra di missione». Occorre, si sottolinea, essere attenti al bisogno ormai diffuso di un «altrove nel quale l'uomo pretende, in modo talvolta scorretto, di ritrovare se stesso»⁷². Già nel 2002, la Chiesa Cattolica aveva sottolineato come Internet fosse rilevante «per molte attività e programmi della Chiesa: l'evangelizzazione, compresa la rievangelizzazione e la nuova evangelizzazione e il tradizionale lavoro missionario *ad gentes*, la catechesi e altri tipi di educazione, le notizie e le informazioni, l'apologetica, il governo e l'amministrazione e alcune forme di consulenza pastorale e direzione spirituale»⁷³, mantenendo comunque una certa cautela nell'identificarsi o addirittura avallare iniziative dirette di trasferimento online di forme religiose direttamente legate al Vaticano.

Parte dal basso e online, e poi 'inglobata' in un contesto organizzato offline, l'esperienza della Cattedrale Anglicana di Second Life. Nel 2006 Bill Sowers, membro della chiesa episcopale di St David in Texas forma un primo gruppo anglicano in Second Life. L'anno successivo, dopo l'incontro con il reverendo neozelandese Mark Brown che promosse un meeting con altri utenti (tra i quali un altro vescovo anglicano, alcuni teologi e avvocati della Chiesa nel Regno Unito) illustrando la propria idea di circoscrivere uno spazio all'interno di Second Life costruendo una Cattedrale. Quest'ultima venne 'eretta' in quattro mesi e il primo servizio fu celebrato nel maggio del 2007.

La comunità anglicana su Second Life si è autocostruita in maniera indipendente e senza autorizzazione da parte della organizzazione religiosa offline. Eppure ha cercato fin da subito di stabilire una forma di supervisione ufficiale per le sue attività e una base teologica per il suo ministero digitale, come ha bene rilevato il sociologo della digital religion Tim Hutchings nel volume *Creating Church Online: Ritual, Community and New Media* del 2017. Sul sito della Cattedrale (ospitato dal servizio wordpress.com) è scritto nella "vision" della comunità che si auspica il riconoscimento «come parte integrante della Comunione anglicana».

Un documento di particolare interesse riguarda la possibilità di celebrare riti online come il Battesimo e la Santa Comunione. Si legge nel sito che: «In sostanza, la nostra posizione a questo punto è che non crediamo sia possibile praticare i sacramenti della Santa Comunione o del Battesimo in un contesto virtuale a causa di quella che è considerata la necessità di un'interazione e di una relazione

⁷² L'articolo fu interpretato in maniera semplicistica: molti giornali e le agenzie che ripresero l'articolo di Spadaro puntarono i titoli sottolineando la "necessità" di inviare missionari (gesuiti) su Second Life.

⁷³ «The Internet is relevant to many activities and programs of the Church— evangelization, including both re-evangelization and new evangelization and the traditional missionary work *ad gentes*, catechesis and other kinds of education, news and information, apologetics, governance and administration, and some forms of pastoral counseling and spiritual direction», Pontifical Council for Social Communication, *The Church and Internet*, 22 Febbraio 2002.

reale, fisica e personale espressa nei e attraverso i sacramenti»⁷⁴, anche se gli anglicani di Second Life elencano qualche eccezione subito dopo parlando di “rinnovo di promesse battesimali” e “comunione spirituale”.

Chi ha invece organizzato un servizio di evangelizzazione di Second Life è stato un gruppo di presbiteriani fondatori della *First Presbyterian Church of Second Life* che avevano come obiettivo l'evangelismo, l'educazione, il servizio, il culto e la fondazione di chiese in un contesto online. Operanti fin dal 2009 su Second Life, il loro obiettivo dichiarato è «Essere una presenza in Second Life che aiuti le persone ad affrontare, discernere e lottare con qualsiasi problema [...] Per avvicinare, connettere e aiutare i presbiteriani nuovi a Second Life e alla realtà virtuale. Sostenere i presbiteriani e gli altri già impegnati in vari ministeri in Second Life. Svolgere il ministero in modo da onorare sia la nostra eredità presbiteriana sia il contesto di Second Life»⁷⁵. Nell'ambito dell'impegno a «sostenere i presbiteriani e altre persone già impegnate in vari ministeri in Second Life», i membri della *First Presbyterian Church* hanno collaborato, e in alcuni casi collaborano ancora, con altre organizzazioni religiose presenti sulla piattaforma digitale virtuale. È il caso della *Church of the Dawntreader*, fondata dal ministro presbiteriano Ben Fraummann (il suo avatar è Pelagius Friend) e *Within the Vine*, una comunità ecumenica e interreligiosa con radici nella tradizione presbiteriana/riformata; l'avatar Malachi Hissop è l'organizzatore del gruppo.

Anche Life Church, la megachurch evangelica fondata nel 1996 in Oklahoma e che oggi conta oltre 40 mila membri, aprì nel 2007 una sede sulla sim *Experience* e il pastore Craig Groeschel tenne il suo primo sermone su Second Life nella Pasqua del 2007. L'evento ebbe una certa rilevanza nel mondo “offline” tanto da meritare l'attenzione del Los Angeles Times, quinto giornale americano per diffusione, che l'8 aprile del 2007 dedicò un articolo dal titolo “It's Easter; shall we gather at the desktops?”⁷⁶. Nel servizio si legge che l'occupazione dello spazio su Second Life sarebbe costato alla Life Church tra i 5 mila e i 10 mila dollari e che, allo stato, non era ancora stato possibile capire quante persone avessero partecipato alla funzione⁷⁷.

Un discorso a parte merita la breve esperienza della *Church of Fools*. Nata come emanazione su Second Life dell'organizzazione religiosa denominata Ship of Fools, la Chiesa è un esempio pratico

⁷⁴ «In essence, our position at this point is that we do not believe it is possible to practice the Sacraments of Holy Communion or Baptism in a virtual context because of what is considered to be the necessity for a real, physical and personal interaction and relationship expressed in and through the sacraments. In the sacraments we do something personal, human and physical in which through our direct, real and personal relationship with others in the Church – the physical Body of Christ – the Holy Spirit of God gives us the gift of himself», <https://slangcath.wordpress.com/the-vision/sacraments-on-epiphany-island/> consultato il 13 Ottobre 2023.

⁷⁵ https://1pcsl.org/index.php?title=1st_Presbyterian_Church_of_Second_Life>About consultato il 13 Ottobre 2023.

⁷⁶ <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-2007-apr-08-na-virtual8-story.html> consultato il 13 Ottobre 2023.

⁷⁷ Oggi Life.Church registra più di 120 servizi quotidiani online distribuiti su 5 diverse piattaforme digitali. Il motto è «It doesn't matter where you are on your journey. You are invited to discover your scope and experience it on Life.Church»

di *online religion*, ossia la creazione, attraverso le caratteristiche della Rete, di nuove forme di spiritualità.

La Church of Fools apre il portone del suo santuario tridimensionale l'11 maggio del 2004. L'esperienza dura pochi mesi (fino a settembre dello stesso anno) sia per mancanza di fondi sia per i problemi che anche altre organizzazioni religiose avevano sperimentato su Second Life: il fenomeno dei "griefers"⁷⁸.

La chiesa renderizzata simulava una architettura normanna con quattro colonne sui lati che dividevano le navate, quella centrale contava dodici banchi per i fedeli divisi in due file. Molto spartano l'altare, provvisto di pulpito e di una colorata vetrata che riprendeva il patrono della Ship of Fools, ossia San Simeone, il santo folle. Oltre al Santuario, la Church of Fools era dotata di altri "spazi": il primo è "The Porch", una sorta di zona liminare dove l'utente veniva accolto dai moderatori e si intratteneva prima di varcare la soglia della zona "consacrata", l'altro era "The Crypt", un luogo dove era possibile interagire in maniera informale vista anche la presenza di diversi distributori automatici, tra cui uno di acqua santa. Ogni avatar ammesso nella navata centrale in occasione di una funzione aveva a disposizione undici gesti rituali tra i quali assumere una posizione di preghiera, inginocchiarsi o alzarsi tendendo le braccia verso il cielo. La preghiera veniva scritta in una apposita casella che poi si tramutava in testo sullo schermo. Come già sottolineato, l'esperienza su Second Life della Church of Fools durò pochi mesi (anche se gli organizzatori sottolinearono che durò più di quanto loro stessi avessero ipotizzato) e la comunità, e il culto, si trasferì prima su una chat e poi utilizzando un programma ribattezzato St Pixels⁷⁹.

Le ragioni della fine di questa esperienza sono da individuare nella mancanza di fondi (la Chiesa Metodista aveva appoggiato in un primo momento la struttura su Second Life), nei numerosi – ma comuni anche ad altre organizzazioni religiose – problemi tecnici (colui che doveva presiedere la prima funzione della Chiesa sparì improvvisamente perché il suo computer si era bloccato) e soprattutto nell'imperversare dei *griefers*, i vandali online che in molti casi assaltavano il pulpito nel corso della funzione bestemmiando o proclamando di essere Satana. In una occasione l'ingresso alla Chiesa fu addirittura bloccato per impedire ai fedeli di seguire la funzione.

⁷⁸ Si tratta di utenti che infrangono volontariamente le regole o le linee guida imposte dalla community. Coloro che si comportano in questo modo, provocando virtualmente dispiacere (che è poi una delle possibili traduzioni del termine inglese *grief*) agli altri utenti, vengono soprannominati griefer. Oggi il termine è molto usato nel mondo dei giochi online.

⁷⁹ Oggi St. Pixels, dopo diversi cambi di software (nel 2009, nel maggio del 2010) si è trasferita su Facebook. Proprio sulla piattaforma di Meta si è svolta l'ultima celebrazione della Chiesa (il 22 novembre 2015) e l'organizzazione è stata sciolta nel gennaio 2018. Tuttavia, la comunità rimane in contatto attraverso la sua pagina Facebook e un account Twitter. Nell'ultimo sermone della Chiesa, Steve Goddard disse: «An online church cannot dispense the sacraments. We can't baptise, marry or bury our visitors – though, sometimes gleefully, we can smite them! [...] But it can offer people a new, meditative window» (<http://shipoffools.com/2020/03/in-praise-of-online-church/> consultato il 13 Ottobre 2023). Sulle vicende della Church of Fools va segnalato l'articolo del 2008 di Randolph Kluver.

Questo caso è una rappresentazione pratica di un tema particolarmente dibattuto in questa fase degli studi sulla Rete, ossia l'impatto della comunicazione mediata dal computer sui temi della costruzione dell'identità⁸⁰. Se nel corso della prima fase degli studi di Internet, ricerche importanti come quelle della Turkle individuavano nella Rete una occasione per la costruzione di una identità libera dalle restrizioni del mondo reale, diversi studi all'alba del nuovo Millennio (Smith e Kollock 1999; Slevin 2001) hanno sottolineato come in un contesto "incorporeo" come Internet, la costruzione dell'identità sembra essere un processo sociale, un processo che si svolge in relazione ad altri individui. Nel luglio del 1993, sul *The New Yorker Magazine* apparve una vignetta nella quale un cane era davanti ad un computer. L'animale rassicura il cane che gli è affianco spiegando che «On the Internet, nobody knows you're a dog».

2. La seconda ondata di ricerca: categorizzazioni, autorità e autenticità

Se nella cosiddetta prima ondata di studi sul fenomeno del religioso in Rete le ricerche scontavano il fascino utopico e distopico legato allo strumento tecnologico, all'alba del nuovo Millennio il campo di indagine inizia a delimitarsi.

Nel 2005 la rivista di sociologia *The Information Society* dedicò un intero numero all'esplorazione della forma degli studi su Internet come nuovo campo e come disciplina a sé stante, includendo la religione come dimensione da inserire in questa analisi. In questa ottica gli studi sono caratterizzati dalla necessità di leggere le rilevazioni in una prospettiva storica e sociale più ampia, maggiormente realistica tenendo conto delle differenze relative alla diffusione tecnologica, ai contesti comunicativi e complessivamente alle trasformazioni della società tardo moderna.

La presenza religiosa in Rete va assumendo una presenza sempre più evidente, anche dal punto di vista quantitativo. Se alla fine degli anni Novanta, come scritto, erano state individuate circa 1,7 milioni di pagine web contenenti la parola "Religion" (Højsgaard, 1999), nel 2004 le pagine web aumentarono fino a raggiungere quasi i 52 milioni⁸¹ (Højsgaard, Warburg, 2005) e 83 milioni (a fronte dei 5 milioni del 1999) le pagine web contenente la parola "God".

Per esaminare una mole di dati magmatica e in continua crescita, gli studiosi iniziano a concentrarsi sulla necessità di fornire categorizzazioni e tipologie per comprendere le tendenze comuni della pratica religiosa in Rete (Campbell, 2015b). Come è stato descritto precedentemente, gli spazi di culto online si moltiplicano, piattaforme come Second Life forniscono un cyberspazio la cui "geografia" cambia in base agli interventi degli utenti stessi e i cui spazi vengono occupati da gruppi che portano

⁸⁰ Nell'introduzione del già citato volume di Tim Hutchings, si parla dell'imbarazzo nel corso di una conferenza sui media cristiani nella città inglese di Durham, quando si iniziò a discutere se un avatar con la forma di drago, potesse guidare le celebrazioni in corso nella Cattedrale Anglicana di Second Life.

⁸¹ La ricerca fu effettuata utilizzando il motore di ricerca altavista.com il 16 novembre del 2004.

online attività culturali continue e ben organizzate. In questa cornice l'interesse degli studiosi inizia a focalizzarsi sui temi dell'autenticità dell'esperienza delle religioni in Rete e sul tema dell'autorità. Le precedenti riflessioni sulla genesi e la validità delle comunità online e sulla formazione dell'identità digitale non vengono accantonate ma assumono una luce nuova anche nell'ottica delle nuove scoperte tecnologiche.

Queste tendenze sono riscontrabili anche nelle opere collettanee editate in questo periodo storico: *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*, curata dal sociologo americano Jeffrey K. Hadden e dallo studioso di religioni canadese Douglas E. Cowan, la già citata *Religion Online: Finding Faith on the Internet* (2004) a cura dei sociologi della religione Lorne L. Dawson e Douglas E. Cowan e *Religion and Cyberspace* a cura dello storico delle religioni danese Morten T. Højsgaard e della sociologa danese Margit Warburg.

Si tratta, come ha sottolineato Heidi Campbell, professoressa di Comunicazione alla Texas A&M University e studiosa del fenomeno del religioso in Rete (2011), di raccolte di indubbio valore ma anche eterogenee e mancanti di analisi complessive sul modo in cui le comunità religiose e le relative pratiche possano essere plasmate dalla tecnologia e dalla cultura della Rete. Proprio per analizzare questi tipi di processi, molti studiosi hanno cercato di adoperare metodologie comuni: è il caso della *grounded theory*⁸², applicata per cercare di derivare dai dati le nuove teorie interpretative del fenomeno religioso in Rete.

La stessa Campbell, nell'articolo *Approaches to Religious Research in Computer-Mediated Communication* (2003), categorizzò gli studi sul fenomeno del religioso in Rete distinguendone quattro differenti approcci metodologici. Il primo, "observational analysis", comprende gli studi che hanno come focus il fenomeno generale della cyber-religion, valutando l'entità della sua influenza e dei suoi effetti, combinando un'analisi dei dati relativi ai siti web con l'osservazione online e le interviste ai webmaster e agli utenti. La domanda di ricerca è come la tecnologia della Rete stia plasmando le credenze e le pratiche religiose individuali.

Il secondo approccio, "philosophical/theological examination", si basa molto sull'analisi della letteratura scientifica e su indagini storiche delle teorie e dei concetti alla base della tecnologia e come la tecnologia stessa può essere utilizzata per connettere le persone a idee o credenze religiose. Generalmente studi di questo genere partono da un singolo tema, come lo spazio sacro o il tema del rito per esaminare successivamente come viene "reinterpretato" nel mondo digitale.

⁸² La *grounded theory* è un metodo qualitativo che consente di studiare un particolare fenomeno o processo e di scoprire nuove teorie basate sulla raccolta e sull'analisi di dati reali. I suoi due teorizzatori, Barney Glaser e Anselm Strauss, ne esplicitarono tutte le caratteristiche fondamentali nel testo *The Discovery of Grounded Theory* (1967).

Il terzo metodo indicato come “theoretical development” prevede l’osservazione empirica quale strumento per testare e sviluppare la prospettiva teorica elaborata. In questo ambito vanno collocati gli studi che usano le metodologie della semiotica o dell’interazionismo sociale per analizzare i dati rilevati nell’analisi della comunicazione mediata dal computer.

“Social ethnography” è l’ultimo tipo di approccio teorizzato dalla Campbell; esso prevede lo studio delle comunità online, in cui vengono indagate le questioni relative all’informazione sociale, ai significati e alle identità del gruppo, alle forme di relazione e alla negoziazione sociale, attraverso metodologie tipiche dell’etnografia sociale.

Successivamente la Campbell ha riconosciuto i limiti di questo tipo di categorizzazione che, pur restando un ottimo punto di partenza, non prevedeva una possibilità di collocazione degli studi sull’autorità e sul rituale online.

Il tentativo di descrivere lo “stato del campo” come conseguenza di una necessità di tracciare una mappa metodologica di un’area di studio in evoluzione è testimoniato anche da diversi studi su larga scala che hanno cercato di “fotografare” le dimensioni del fenomeno religioso in Rete, soprattutto negli Stati Uniti.

Nel report del Barna Research Group *The Cyberchurch is Coming* (1998 e update nel 2001) si sottolineava come l’8% degli adulti e il 12% degli adolescenti americani utilizzano Internet per attività religiose. Nel report è previsto che la chiesa americana sarebbe cambiata drasticamente nel decennio successivo, dato che «gli utenti cristiani di Internet passano già più tempo a navigare in rete che a comunicare con Dio attraverso la preghiera» (Barna, 2001)⁸³. Il progetto *Symbolism, Meaning and the New Media @Home* del Centro per i Mass Media dell’Università del Colorado ha cercato di esplorare gli usi religiosi della Rete attraverso interviste e osservazioni etnografiche. L’obiettivo era di studiare il ruolo dei media digitali nel processo di creazione di un contenuto e un significato, religioso. Il progetto, co-diretto dei professori di Media Studies Stewart Hoover e Lynn Schofield Clark è partito nel 2001 ed è durato fino al 2006. Scrive Hoover: «Il nostro metodo è nettamente diverso da quello degli studi precedenti che hanno esaminato la religione e Internet [...] arriviamo alla questione di Internet come parte di una discussione generale sulla pratica religiosa [...] la conversazione è ‘sulla’ pratica religiosa convenzionale. Queste interviste forniscono indicazioni sul

⁸³ «Christian Internet users already spend more time surfing the Net than they do communicating with God through prayer». Il report in questione, pur con tutti i suoi limiti metodologici, è consigliato da Tim Hutchings tra le cinque risorse da consultare sul tema del culto cristiano online.

modo in cui le persone possono considerare la religione online e la religione online nel contesto delle loro identità religiose» (Hoover & Clark, 2004, p. 134)⁸⁴.

Nel complesso, pur non essendo il tema più ricercato in Rete, il contenuto religioso diventa sempre più diffuso tra gli internauti. *Cyberfaith*, la ricerca condotta dal Pew Internet & American Life Project⁸⁵ tra il 13 agosto e il 10 settembre del 2001, rilevava che circa 28 milioni di americani, ovvero il 25% degli utenti di Internet, visitavano il cyberspazio in cerca di contenuti di natura religiosa. Tre milioni di persone lo facevano quotidianamente. Si trattò di un incremento consistente, visto che l'anno prima lo stesso istituto di ricerca, in una analoga attività di monitoraggio, indicò in appena due milioni gli utenti che ogni giorno usavano la Rete per procurarsi materiale religioso. Per capire quanto questi dati fossero pesanti all'interno della nascente economia dei contenuti della Rete, basti pensare che gli americani che utilizzavano Internet a scopi religiosi erano più numerosi di quelli che giocavano d'azzardo online, effettuavano le prime operazioni di trading online e di home banking e usavano Internet per cercare la propria anima gemella.

Fu per questa particolare categoria di internauti che venne coniato il termine «Religion Surfer».

Sicuramente gli attacchi terroristici dell'11 settembre avevano spinto milioni di persone a cercare conforto online allo stato di profonda angoscia e terrore che dilagava negli Stati Uniti riverberandosi in tutto il mondo. Secondo la ricerca del Pew Internet & American Life Project, il 41% degli utenti di Internet, molti dei quali non si erano mai considerati «Religion Surfer», dichiarò di aver inviato o ricevuto richieste di preghiera via e-mail nei giorni immediatamente successivi all'attentato. In ambito culturale è la preghiera il rito che caratterizza le richieste degli internauti americani: il 38% dei Religion Surfer aveva usato l'e-mail per inviare richieste di preghiera.

Un altro aspetto significativo emerso da questa ricerca è che i Religion Surfer più attivi (l'81%) erano coloro che, nell'offline, considerano la propria fede «molto forte» e la religione «molto importante» nella propria vita. Il 74% dei Religion Surfer, inoltre, partecipa alle funzioni religiose almeno una volta alla settimana e l'86% di essi prega o medita almeno una volta al giorno.

Nella ricerca "Searching for salvation: An analysis of US religious searching on the World Wide Web" (Jansen, Tapia e Spink 2010) sono tre le domande alle quali si è cercato di dare una risposta analizzando cinque serie di dati (con oltre un milione di interrogazioni ciascuna) provenienti dai motori di ricerca tra il 1997 e il 2005: quanto è predominante la ricerca religiosa? Come interagiscono

⁸⁴ «Our method is markedly different from that of previous studies that have looked at religion and the Internet [...] we get to the question of the Internet as part of an overall discussion of religious practice [...] the conversation is "about" conventional religious practice. These interviews provide insights into the ways people might regard religion online and online religion in the context of their own religious identities».

⁸⁵ Il Pew Internet Project è un centro di ricerca apartitico e no-profit che esamina l'impatto sociale di Internet. Fa parte del Pew Research Center ed è finanziato dal Pew Charitable Trusts.

le persone con i motori di ricerca quando cercano informazioni religiose e quanto efficaci sono queste interazioni? In questo studio viene utilizzata l'espressione *Religious-Related Belief* (RRB) per indicare «la dimensione personale e soggettiva della religione. L'RRB si riferisce a una fede più personale, meno dogmatica, più aperta a nuove idee e a una miriade di influenze e più pluralista rispetto alle fedi dottrinali/dogmatiche delle religioni mature [...] In quanto tale, RRB è descrittivo dell'intento della nostra ricerca ed evita le sfumature associate al termine spiritualità»⁸⁶ (p. 40). Dalla ricerca si evince come l'interesse religioso e per la RRB sia un argomento persistente nella ricerca sul Web, tanto da rilevare una crescita delle ricerche di contenuti religiosi proporzionale alla costante crescita di utenti. Si tratta di utenti che usano con disinvoltura la tecnologia, che cercano soprattutto contenuti associati alle religioni *mainstream*, «ossia i gruppi religiosi organizzati, spesso definiti maturi o consolidati»⁸⁷ (p. 41), utilizzando la Rete come un mezzo di comunicazione potenzialmente utile per le organizzazioni religiose che avessero avuto volontà di condividere contenuti.

Nel 1997 l'Hartford Institute for Religion Research condusse un'indagine su 550 chiese cristiane e solo l'11% di queste dichiarò di avere un sito web. L'anno successivo, nel 1998, il progetto di ricerca National Congregations Study rivelò che su 1236 chiese il 18% di esse aveva un sito web. Due anni dopo, nel 2000, il Barna Research Group, in un'indagine casuale su 604 pastori protestanti, stabilì che il 30% delle loro chiese aveva un sito web. A metà del 2001, lo U.S. Congregations Project, stabilì che su 2000 gruppi il 43% aveva un sito web. Come rivela il sociologo delle religioni americano Scott Thumma, autore dello studio, il proliferare in questo particolare periodo dei siti web è legato alle condizioni socio-economiche dei gruppi in questione. «[...] è dimostrato che è molto più probabile che una congregazione abbia un sito web o utilizzi la posta elettronica per comunicare con i membri se la chiesa è grande e ricca, se ha un pastore più istruito e se fa parte di un gruppo cristiano liberale o non cristiano»⁸⁸.

Un portale web raramente viene aperto e gestito dal capo della congregazione. È più probabile che quest'ultimo autorizzi una persona laica, spesso un tecnico, incaricata della realizzazione della pagina web. Questa attività investe il webmaster di un ruolo molto attivo nella gestione di un potente strumento di comunicazione digitale sia esterno che interno. Webmaster o i moderatori online diventano in questo contesto dei nuovi agenti di autorità. Proprio il processo di creazione di nuove

⁸⁶ «to be the personal, subjective dimension of religion. RRB carries connotations of a faith more personal, less dogmatic, more open to new ideas and myriad influences, and more pluralistic than the doctrinal/dogmatic faiths of mature religions [...] As such, RRB is descriptive of the intent of our research and avoids the nuanced aspects associated with the term spirituality».

⁸⁷ «By mainstream religion we refer to organized religious groups, which are often referred to as mature or established».

⁸⁸ «[...] There is evidence that a congregation is much more likely to have a web site or use email to communicate with members if that church is large and wealthy, have a pastor who is better educated, and be part of a mainline liberal Christian group or a non-Christian group». https://hrr.hartsem.edu/bookshelf/thumma_article6.html consultato il 13 Ottobre 2023.

forme di autorità religiosa online diventa, in questa fase storica degli studi, un tema di grosso interesse tra gli studiosi. Per la verità le preoccupazioni relative al tema dell'erosione dell'autorità si erano palesate già negli anni Ottanta con l'esperienza dell'United Church Users Group e la possibilità, fornita da questo servizio alle comunità religiose canadesi, di poter comunicare tra di loro senza per forza di cose passare attraverso un ufficio centrale.

Negli studi del 2005 "Crossing the boundary: New challenges to religious authority and control as a consequence of access to the Internet" della sociologa delle religioni Eileen Barker, "Cultured technology: Internet & religious fundamentalism", della studiosa di comunicazione politica Karine Barzilai-Nahon e "Researching religion in cyberspace: Issues and strategies" del già citato sociologo Dawson, si sottolinea come la Rete abbia il potenziale per minacciare l'autorità tradizionale in diverse comunità religiose online.

Nel 2007 la Campbell affrontò il tema in maniera più profonda sottolineando, nell'articolo del 2007 "Who's Got the Power? Religious Authority and the Internet", come fosse necessario individuare quale tipo, o per meglio dire quale livello, di autorità poteva essere messo in discussione dalla diffusione della religione in Rete. Mutuando la proposta metodologica di Max Weber (*Wirtschaft und Gesellschaft*, 1920), l'autrice individua i piani di autorità "minacciati" dalla Rete: il piano gerarchico e di struttura, il piano ideologico e quello dei testi analizzando le reazioni di tre comunità legate alle religioni monoteiste in Rete (Cristianesimo, Islam ed Ebraismo). Questo tipo di analisi inizia a sollevare un argomento fondamentale per le evoluzioni del concetto stesso di religione in Rete, ossia il rapporto tra l'offline e l'online e le relative contaminazioni delle sfere religiose.

Scrive la Campbell che «Il processo attraverso il quale le decisioni ufficiali della comunità e le interpretazioni di fede vengono discusse, decise e comunicate offline all'interno delle comunità religiose deve essere studiato con maggiore attenzione [...] l'emergere di nuovi sistemi di autorità religiosa potrebbe iniziare a prendere in considerazione l'interazione online-offline della comunità di fede» (p. 1057)⁸⁹.

In linea con questa riflessione è il lavoro dei sociologi Adam Possamai e Bryan Turner (belga il primo, britannico il secondo ma entrambi australiani d'adozione) che nell'articolo del 2014 "Authority and liquid religion in cyber-space: the new territories of religious communication" paragonano il concetto di autorità online all'"habitus" tratteggiato negli anni Ottanta dal sociologo e antropologo francese Pierre Bourdieu. In sostanza la riflessione di Possamai e Turner è che gli internauti non avrebbero bisogno del concetto di autorità per portare contenuti culturali, e quindi religiosi, in Rete. Eppure le

⁸⁹ «The process by which official community decisions and interpretations of belief are debated, decided upon, and communicated offline within religious communities needs to be studied more carefully. [...] the emergence of new systems of religious authority may begin to take into account online-offline community of faith interaction».

persone «portano nella nuova sfera elettronica le pratiche sociali del loro mondo offline, una delle quali è la dipendenza da forme di autorità. L'autorità fa talmente parte del nostro essere sociale che è profondamente inscritta nel nostro habitus come formazione culturale incarnata. Si tratta di una modalità di pensiero e di comportamento che è stata interiorizzata e naturalizzata per l'individuo e che ordina le scelte e le attività delle persone in modo inconscio» (p. 203)⁹⁰.

Il tema dell'autenticità del fenomeno religioso in Rete inizia ad essere dibattuto contemporaneamente ai primi studi sul fenomeno dei rituali online. Il configurarsi del rito rappresenta un elemento fondamentale di studio per individuare e descrivere compiutamente il rapporto tra le sfere religiose online e offline e stabilire l'autenticità della esperienza religiosa.

Il trasferimento della celebrazione di un rito su di una piattaforma digitale apre a diverse riflessioni. Gli studi sugli aspetti morfologici del rito hanno prodotto dei modelli euristici che individuano le fasi che attraverserebbe il rito prima di essere trasferito online.

Nel 2007 Nadja Miczek ha teorizzato il processo di cambiamento al quale viene sottoposto un rituale trasferito su nuovi media. Tale processo è descritto applicando i termini euristici di *trasformazione*, *invenzione* ed *esclusione*. Meno approfondito sembra essere lo stato degli studi sugli aspetti funzionali del rito online. Sul tema la domanda è: l'azione simbolica, che è elemento fondante del rito, ha la stessa efficacia anche se svolta in uno spazio virtuale? La preghiera, che, come scriveva Wittgenstein, è capire che il senso del mondo è fuori dal mondo, svolge la sua funzione di "rapporto con le forze divine" anche se fatta utilizzando una app o una piattaforma di social media? Una iniziazione, che è un rito autonomo centrale per molte religioni, produce gli stessi effetti sul piano spirituale anche se "celebrato" online?

Le prime riflessioni sui riti online risalgono, come visto in precedenza, a Grieve che osservò nel 1995 le dinamiche delle comunità neopagane e gli effetti, dal punto di vista esperienziale, dei riti celebrati in un ambiente virtuale ("Imagining a Virtual Religious Community: Neo-Pagans and the Internet") e agli studi di O'Leary sui *Technopagans* (1996), comunità religiosa neopagana che svolgeva i propri rituali utilizzando messaggi di testo scambiati attraverso dei forum. Questi primi studi hanno avuto il merito di eliminare il pregiudizio circa la possibilità di celebrare riti in uno spazio creato attraverso l'utilizzo di un software. Per O'Leary è l'attività rituale stessa nel *cyberspazio* a rendere il *cyberspazio* un ruolo adatto al rito. In altre parole, non tutti all'interno della comunità neopagana credevano che il rituale potesse avere luogo in questo spazio *inorganico* (Cowan, 2005), ma chi lo faceva abbracciava l'attività come autentica.

⁹⁰ «people bring the social practices of their off-line world into their new electronic sphere, one of these being a reliance on forms of authority. Authority is so much a part of our social being that it is deeply inscribed in our habitus as an embodied cultural formation. It is a mode of thought and behaviour that has been internalised and naturalised for the individual, and which orders people's choices and activities in a subconscious fashion»

Un esempio, in tal senso, è rappresentato dalla Chiesa, completamente online, denominato Alpha Church. L'organizzazione religiosa online dal 1999 si presenta come una "Christian Global Church" guidata dal reverendo Patricia E. Walker con una sede fisica a Tulsa in Oklahoma. Dal sito è possibile leggere che "poiché il culto è online [...] non devi sacrificare il tempo con il Signore Gesù Cristo per far fronte alle tue responsabilità lavorative, familiari e organizzative. Puoi frequentare ventiquattro ore su ventiquattro, partecipare alla Santa Cena e venerare con altre persone che, come te, stanno crescendo nella fede e nella comprensione di Gesù Cristo, il nostro Salvatore. Il nostro servizio di Santa Cena ti offre un'opportunità regolare di entrare in comunione con la santità del Signore"⁹¹. Proprio il rito della Santa Cena ha una particolare rilevanza: si tratta di una video caricato sul profilo YouTube del reverendo Walker e nella descrizione c'è scritto: «La preghiamo di portare una piccola quantità di pane, tortilla, riso o pita da utilizzare come Pane di Cristo. Inoltre, porti una piccola quantità di bevanda, come succo di frutta, acqua, soda o tè, da utilizzare come Coppa di Cristo. Gesù è il padrone di casa e durante il nostro servizio santificherà i vostri elementi di pane e bevanda mentre partecipate con noi. Preghiamo che la Sua compassione per lei e la Sua pace la sostengano durante questo servizio online di Santa Cena»⁹². Nel video si intravede il reverendo Walker che celebra la cerimonia di autenticazione e benedizione di un'ostia e di un bicchierino di vino. In pratica è possibile, seguendo il video, fare la comunione in ogni momento.

Nel 2002, presso l'Università di Heidelberg in Germania, era partito il progetto di ricerca "Between Online-Religion and Religion Online: Forms of Ritual Transfer on the Internet" afferente al centro di ricerca "Dynamics of Rituals". Nell'ottobre di due anni dopo i partecipanti a questo progetto organizzarono un convegno internazionale intitolato "Online-Religions and Rituals-Online" e gli atti furono raccolti in un numero speciale dell' *Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet* intitolato *Rituals on the Internet* (2006) a cura della studiosa di religioni Kerstin Radde-Antweiler. Proprio quest'ultima sottolinea come il «trasferimento del rituale implica sempre un cambiamento nel contesto culturale del rituale in questione» (p. 59).⁹³

⁹¹ «Because Worship is online here at Alpha Church, you need not sacrifice time with the Lord Jesus Christ for your other responsibilities of work, family, and organizational responsibilities. You may Worship twenty-four/seven. Take Holy Communion and Worship with other people like you who are growing in their faith and understanding of Jesus Christ, our Savior. Our service of Holy Communion provides you with a regular opportunity to commune with the holiness of the Lord».

⁹² «[...] Please bring a small amount of bread, tortilla, rice, or pita to use as the Bread of Christ. Also have a small amount of drink such as juice, water, soda, or tea to use a the Cup of Christ. Jesus is the host and during our Service will Sanctify your elements of bread and drink as you participate with us. We pray that His compassion for you and His Peace uplift you during this online Service of Holy Communion» <https://www.youtube.com/watch?v=FtuSY3EsSb0> consultato il 13 Ottobre 2023.

⁹³ «Transfer of Ritual always implies a change in the cultural surrounding of the ritual concerned. Rituals are not be considered as isolated phenomena, but are performed within a specific cultural context».

Il tema dello spazio virtuale collegato alla celebrazione dei riti, fu sollevato come problema di ricerca nel 2004 dallo storico delle religioni Mark MacWilliams che analizzò il pellegrinaggio virtuale al Croagh Patrick, il monte sacro degli irlandesi. Nel suo lavoro, MacWilliams sottolineò come i fedeli avvertivano in maniera diversa lo spazio virtuale e come questa percezione cambiasse il loro atteggiamento nei confronti del rituale. Online si verifica una sostituzione simbolica, quella che Jonathan Smith (1980 e 1998) chiama *relazione di equivalenza*, in questa maniera lo spazio virtuale è accettato come uno spazio *sacro* dove può avvenire una esperienza religiosa. Un aspetto teoretico molto simile alla riflessione di Pierre Lévy che ricalibrò l'opposizione reale-virtuale con quella di attuale-virtuale. In questa ottica il virtuale è una diversa forma di esistenza rispetto a quella attuale ed estremizzando il concetto, solo il virtuale *esiste*, mentre l'attuale *accade* (1995)⁹⁴.

Nell'aprile del 2001 la Reuters, attraverso il servizio di newsletter, dava notizia di un sito web di Madras che permetteva agli indù non residenti in India di effettuare offerte rituali (puja) in centinaia di templi in tutta l'India, naturalmente dietro compenso e grazie a "sacrificatori per procura". Il fedele riceveva la ricevuta del tempio per l'offerta e una porzione di mahaprasada, il cibo consacrato offerto alla divinità e poi distribuito e consumato dai devoti. Il sito saranam.com è tutt'oggi funzionante.⁹⁵

A partire dal Duemila andava sviluppandosi quella rete multisito che il sociologo americano Christopher Helland chiamò *Virtual Tibet* ("Virtual Religion: A Case Study of Virtual Tibet", 2015), formata da cinque nodi: i siti web del governo tibetano in esilio, i siti web di notizie tibetane, i siti web di comunità (ribattezzate *cyber-sangha*), i siti di social networking e i siti web monastici e religiosi tibetani. Questa rete permetteva di collegare i monaci e gli specialisti religiosi con la comunità tibetana in esilio attraverso attività online. Siti di associazione come "Rigpa" (www.rigpa.org)⁹⁶ o lignaggio delle scuole buddhiste come Drikung Kagyu (www.drikung.org)⁹⁷ permettevano ai tibetani (e ai non tibetani) di connettersi con importanti figure religiose avviando anche un apprendimento a distanza. Questa nuova forma di connessione ha prodotto diverse attività rituali online.

Nel 2007 viene lanciato GodTube.com, una piattaforma che ospita video di ispirazione cristiana, che diventa in breve tempo il sito web americano con la crescita più rapida nel mese di agosto dello stesso

⁹⁴ Il tema del rituale online e dell'autenticità dell'esperienza religiosa in Rete sarà centrale nella seconda parte di questo lavoro.

⁹⁵ <https://www.saranam.com/> consultato 13 Ottobre 2023. Nella descrizione del sito si legge: «Saranam.com only facilitates rituals at temples for those who are unable to physically be present at the temple for various reasons».

⁹⁶ <https://www.rigpa.org/> è ancora funzionante (consultato il) e rappresenta la trasposizione online di Rigpa, il network fondato nel 1979 da Sogyal Rinpoche, considerato la reincarnazione del tertön (scopritore di insegnamenti nascosti) Sogyal Lerab Lingpa e conosciuto in Occidente grazie al fortunato libro *The Tibetan Book of Living and Dying*.

⁹⁷ <https://www.drikung.org/> è ancora funzionante (consultato il 13 Ottobre 2023) ed è la pagina ufficiale del Drikung Kagyü, uno dei cosiddetti lignaggi minori della scuola Kagyu del buddhismo tibetano. "Minore" perché non deriva direttamente dal fondatore Gampopa (1079-1153) ma da Jigten Sumgön (1143-1217) uno dei discepoli diretti del principale discepolo di Gampopa, Phagmo Drupa (1110-1170).

anno. Due anni dopo, GodTube.com provò a trasformarsi in un social media con il nome di Tangle.com, ma l'operazione fallì. In quel periodo fu lanciata su Tangle una applicazione multimediale: il Prayer Wall⁹⁸, che in breve tempo ospita più di centomila preghiere e in quel periodo era considerato il database di preghiere più ricco della Rete (Zijderveld, 2010). Non solo gli utenti di Tangle, dopo il log in, potevano leggere le preghiere online ma anche pubblicarne di nuove aggiungendo foto e video, ma soprattutto era possibile commentarle, partecipando in questo modo alla preghiera stessa, e trasformando il Prayer Wall in un vero e proprio social media del rito.

Nel 2009 nel corso dell'annuale meeting dell'American Academy of Religion, Phyllis K. Herman - storica delle religioni presso la California State University – guidò una discussione, in un apposito panel, su come diversi rituali del variegato, e complesso, mondo induista fossero stati trasferiti online. La stessa Herman con l'articolo "Seeing the Divine through Windows: Online Darshan and Virtual Religious Experience" (2010) esaminò i cambiamenti relativi alla complessa liturgia induista che avevano permesso di sperimentare rituali online. Il suo lavoro di analisi ha riguardato la comunità che faceva riferimento allo Shree Swaminarayan Satsang Mandal of California, un tempio induista Swaminarayan⁹⁹ situato nella città di Downey, in California, e le sue particolari connessioni (tempio-devoti-divinità) che portarono alla manifestazione online del darshan (e-darshan).

3. La virtual religion e la svolta: online religion e religion online

Nella prima decade del nuovo Millennio la diffusione (e l'accessibilità) della tecnologia permise una maggiore possibilità di accesso alla Rete. Questo portò a un aumento della richiesta del "religioso" online e, come conseguenza, ad una presenza sempre più evidente delle organizzazioni religiose negli ambienti digitali. Se nella fase pionieristica degli studi sulla diffusione del fenomeno religioso in Rete, tale presenza era stata racchiusa nella definizione di cyber-religion – ossia quella religione 'localizzata' principalmente nel cyberspazio con contenuti che riflettono le caratteristiche principali della cultura cibernetica postmoderna – il concetto ora assume dei confini maggiormente problematici.

A metà degli anni 2000, alcuni studiosi avevano iniziato a usare il termine "virtual religion" complice anche la diffusione online di ambienti in tre dimensioni, in perenne cambiamento grazie all'azione degli utenti come è nel caso di Second Life. Eppure questo termine diventava fuorviante proprio per l'utilizzo dell'attributo "virtual". In quegli anni, infatti, la parola "virtual" era usata per indicare esperienze simulate, spesso create da ambienti di gioco, che sono viste come distinte dal "mondo

⁹⁸ <http://www.tangle.com/prayerwall> oggi non più consultabile.

⁹⁹ L'induismo Swaminarayan (Swaminarayan Sampradaya) è un sampradaya Vaishnava induista caratterizzato dal culto del suo carismatico fondatore Sahajanand Swami, meglio conosciuto come Swaminarayan (1781-1830), considerato avatar di Krishna

reale” (Tsuria, Campbell, 2022). Il termine “virtual religion” non ebbe molta fortuna proprio perché evocava una forma di religione artefatta, quasi una “falsa forma di religiosità”.¹⁰⁰

La prima rivoluzione concettuale nel campo di studi del fenomeno religioso in Rete, arriva ad opera del sociologo delle religioni Christopher Helland che a partire dal 2000 introduce - e successivamente ridiscute nel 2005 - i primi strumenti euristici per aiutare a distinguere la grande quantità di attività religiose online che stavano comparando sul sistema USENET e poi sul World Wide Web. Nell’articolo “Online Religion/Religion Online and Virtual Communitas (2000) egli introduce i concetti di *online religion* e *religion online*. Helland intende con *religion online* il trasferimento online di forme tradizionali di religione (es. il sito del Vaticano) caratterizzate da un inesistente, o basso, livello di interazione. In pratica, un’ autorità religiosa fornisce informazioni riducendo, in parte o totalmente, la possibilità di partecipazione da parte degli utenti, un po’ come già succedeva con altri media come la Tv o la radio che presentava informazioni religiose in modo unidirezionale.

Con il termine *online religion*, invece, si intende la creazione, attraverso le caratteristiche della Rete, di nuove forme di spiritualità, attraverso forme di comunicazione non gerarchiche e aperte. In questo caso, l’interazione tra il portale e l’utente è massima (come nel caso dei primi rituali online) e la forma di comunicazione è many-to-many.

Si tratta di una categorizzazione molto netta, che riflette la tecnologia dell’epoca e attorno alla quale, col passar degli anni e della diffusione tecnologica, si aprì un interessante dibattito. Cowan, nel 2002, nell’articolo “Online and in the Grove: Ritual and Embodiment in Neopagan E-Space” trovava troppo semplicistico dividere nettamente i siti web che trattano l’argomento religioso quando la stragrande maggioranza di essi offre, anche se in percentuale diversa, sia informazioni che partecipazione ai riti. Nel 2004, con l’articolo “Reading and Praying Online: The Continuity of Religion Online and Online Religion in Internet Christianity”, apparso nel già citato volume collettaneo *Religion Online. Finding Faith on the Internet*, lo studioso delle religioni Gleen Young problematizza le due categorie di religion online e online religion, indicandole più come due confini di un più ampio spettro di forme religiose online che concetti rigidamente opposti. Tra questi due limiti, spiega Young, «si collocano le istanze specifiche di religione su Internet (ricordando che la natura altamente fluida di questo mezzo conferisce una qualità effimera a qualsiasi esempio che identifichiamo)» (p. 144).¹⁰¹

¹⁰⁰ Tsuria, Campbell, 2022 p. 3. «Virtual religion thus evoked the assumption that it was a form of religion that was somehow incomplete or a false form of religiosity. This limited the usefulness of the term in the long run. Though virtual religion is still used from time to time in scholarly work, its use often points to problematic assumptions that religion taking place online or mediated through digital technologies is disconnected from true, embodied religion, which is only offline».

¹⁰¹ «[...] specific instances of Internet religion (remembering that the highly fluid nature of this medium lends an ephemeral quality to whatever examples we identify)».

Se una pagina web categorizzata come fenomeno di religion online, è il ragionamento di Young, fornisce solo informazioni limitando la partecipazione allora fa riferimento principalmente ad una istituzione preesistente offline. Un sito, invece, indicato come una forma di online religion che comporta la partecipazione a una attività religiosa, fa riferimento all'ambiente online come riferimento primario di attività.

Proprio questo rapporto tra informazione e partecipazione e riferimento primario dell'attività offline e online, rappresentano quegli assi entro i quali poter collocare e studiare i fenomeni del religioso in Rete.

Young utilizza il suo metodo teorico analizzando le pagine web di ispirazione cristiana (Cowan lo aveva fatto principalmente con quelle neopagane) arrivando alla conclusione che religion online e online religion spesso esistono in continuità piuttosto che in opposizione e che la dicotomia tracciata da Helland «deve essere concettualizzata in modo tale da far capire che queste coesistono in un rapporto complementare l'una con l'altra» (p. 162)¹⁰².

Sollecitato dal dibattito, e anche riconoscendo che la vita online era molto più diffusa rendendo più labili i confini tra l'offline e online¹⁰³, Helland rimette mano alla sua teoria e nel 2005 pubblica l'articolo "Online Religion as Lived Religion: Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet". Pur ritenendo valida le due categorie elaborate cinque anni prima, lo studioso ammette la necessità che anch'esse debbano svilupparsi per tenere il passo della tecnologia. Dopo aver accolto le critiche mosse da Cowan e da Young, Helland prima sottolinea come i siti web pur avendo in potenza la possibilità di fornire informazione e di far partecipare gli utenti ai riti spesso decidono volontariamente di non farlo, poi solleva un tema destinato a diventare ancora oggi tema di studio nel campo della religione in Rete: l'esperienza religiosa e la sua effettiva replicabilità in Rete. A dire il vero anche Young aveva riconosciuto questo problema affermando che si potrebbe mettere in dubbio che fare una richiesta di preghiera sia di per sé una preghiera «ma sarebbe difficile rispondere a questa domanda senza conoscere la mente di coloro che utilizzano il modulo di richiesta di preghiera»¹⁰⁴ (p. 146).

Oggi risulta molto complesso misurare la natura e l'intensità della partecipazione degli utenti. Se la messaggistica istantanea, i forum o la partecipazione a un rituale online possono essere considerati spazi partecipativi, in altri casi non si può essere così sicuri. Ad esempio, chi guarda un video religioso su YouTube può postare un commento o lasciare un like, ma potrebbe anche non rivelare affatto la sua presenza.

¹⁰² « [...] needs to be conceptualized in such a way that these are understood to coexist in a complementary relationship with one another»

¹⁰³ Il primo lavoro teorico di Helland aveva preso in esame i siti web a carattere religioso disponibili alla fine del 1992

¹⁰⁴ «[...] but this would be difficult to answer without knowing the minds of those who use the prayer request form».

In questa ottica risulta interessante il tentativo del sociologo polacco Piotr Siuda che nel 2021 ha rivisto le due categorie di Helland integrandole con i concetti di *innovative religion* e *traditional religion*, due categorie che si basano sulla fonte di autorità religiosa online. La *traditional religion* è quella istituzionalmente stabilita (come il Cattolicesimo o il sito del Dalai Lama) ed è anche la fonte di autorità. Tutto quello che si distingue viene incamerato nella categoria di *innovative religion* (come i nuovi movimenti religiosi o i fenomeni di *banal religion*).

Terzo Capitolo

Dal 2010 ad oggi

Il 28 luglio del 2013 il canale televisivo CBC Canada parla del successo mediatico che sta riscuotendo la suora benedettina di clausura Catherine Wybourne, conosciuta negli ambienti della Rete come “Digital Nun”. Laurea in storia a Cambridge, dottorato in Spagna, ex banchiera, entra nel 1981 nell’abbazia di Stanbrook nel North Yorkshire in Inghilterra. E qui inizia a dilettarsi con la creazione di siti web (ripristinando anche un servizio di amanuensi moderni) fino ad arrivare a gestire un blog e un servizio podcast. Nel 2009, dopo il trasferimento al monastero della Santissima Trinità presso il priorato di Howton Grove nell’Herefordshire del quale diventerà poi priora, apre il suo account Twitter che arriva a toccare picchi di quasi 30 mila follower. Sister Catherine crea contenuti religiosi e li veicola usando le potenzialità dei social media che, a metà del nuovo Millennio, iniziano a diffondersi a macchia d’olio. La Rete, che la Digital Nun considera «il mio moderno scriptorium», viene utilizzata sia per diffondere contenuti religiosi ma anche per creare “spazi” dove raccogliersi in preghiera (con un servizio di preghiera via chat e via mail) ma anche per raccogliere fondi per il suo monastero. Nel 2011 viene invitata al Faith 2.0¹⁰⁵ per parlare proprio di religione e Internet; al termine del suo intervento sottolineò come lei non abbia mai voluto «un Dio virtuale, voglio un Dio reale. [...] non voglio una comunità virtuale, voglio una comunità reale, perché solo un Dio reale e una comunità reale mi permetteranno di crescere». ¹⁰⁶

Nel febbraio del 2022 Catherine Wybourne, @digitalnun, muore a causa di un cancro. La notizia viene data dalle consorelle proprio sul suo profilo Twitter: «Pregate per l’anima di Suor Catherine Wybourne, che è morta ieri a casa, nel monastero, tra le braccia della sua comunità. Che possa riposare in pace»¹⁰⁷. Tra i commenti di cordoglio e di affetto alla notizia, quelli di decine di religiosi che avevano seguito l’esempio di Sister Catherine nel corso degli anni. Ancora oggi, ad oltre un anno dalla sua scomparsa, il suo profilo Twitter genera engagement confermando quanto scritto nel 2016 da Tan Meng Yoe, studioso malese di Comunicazione e Media, nell’articolo “Authenticity in Online Religion: An Actor-Network Approach”: «Il blog, o la pagina di un profilo Facebook, continuano a

¹⁰⁵ La Faith 2.0 KeyNote Speech fu organizzata da The RSA e dalla Tony Blair Faith Foundation. Il tema della discussione era come la religione fosse stata influenzata dalla tecnologia dell’informazione e come la sfera pubblica fosse stata sua volta influenzata da questa interazione

¹⁰⁶ «I don't want a virtual god I want to real God [...] I don't want a virtual community, I want a real community because only a real God and a real community will actually enable me to grow». Il video dell’intero intervento è visibile su YouTube all’url <https://www.youtube.com/watch?v=JYI2isQaqUs> (consultato 13 Ottobre 2023).

¹⁰⁷ Tweet del 25 febbraio del 2022 <https://twitter.com/Digitalnun> «Of your mercy please pray for the soul of Sister Catherine Wybourne, who died yesterday at home in the monastery, in the arms of her community. May she rest in peace».

interagire con altri attori anche quando i proprietari delle pagine sono disconnessi da Internet. Quindi, se vogliamo tracciare una serie di reti e associazioni di una particolare persona, le reti non saranno costituite solo dalle sue associazioni umane o dalle sue istituzioni sociali, ma anche da una vasta rete di attori non umani che fanno da cornice e costituiscono l'essere umano»¹⁰⁸ (p. 47). Sister Catherine è, paradossalmente, ancora oggi “presente” online, il suo profilo online, la sua casella di posta i suoi “avatar” in Rete, nelle loro molteplici forme, interagiscono continuamente per suo conto, anche dopo la sua morte, provocando, in chi interagisce, un'azione di qualche tipo.

1. L'era dei social media e degli smartphone

A metà del 2023 la popolazione mondiale ha raggiunto gli 8,05 miliardi di unità, il 57% dei quali vive in contesti urbani.¹⁰⁹ Il numero di persone che utilizza Internet si stima in 5,19 miliardi,¹¹⁰ il 64,5% della popolazione mondiale, dunque, è ora online.¹¹¹

Il numero di identità attive di utenti di social è pari a 4,88 miliardi nel luglio 2023,¹¹² che equivale al 60,6% della popolazione mondiale. L'uso dei social media è aumentato del 3,7% rispetto a questo periodo dell'anno scorso, grazie alla “nascita” di 173 milioni di nuove identità attive. Facebook resta la piattaforma con più utenti attivi in assoluto, con una media giornaliera di connessioni pari a 2,06 miliardi di utenti attivi e di oltre 3 miliardi per le connessioni mensili.¹¹³

Mediamente si passano 2 ore e 26 minuti al giorno su di una piattaforma di social media, piattaforme che hanno cambiato, e continueranno a farlo, il modo in cui l'umanità accumula conoscenza, diffonde informazioni e sviluppa relazioni. La storia dei social media¹¹⁴ ha inizio nei primi anni del XXI secolo,

¹⁰⁸ «The blog, or a Facebook profile page, continues to interact with other actors on its own accord even when the owners of those pages are disconnected from the internet. Thus, if we are to lay out a series of networks and associations of a particular person, the networks will not consist only of his human associations or social institutions, but also a vast network of non-human actants that frame and constitute a human being». Tan Meng Yoe è anche autore di *Malaysian Christians Online. Faith, Experience, and Social Engagement*, monografia pubblicata nel 2020 dove ha analizzato il modo con il quale i cristiani malesi utilizzano le piattaforme online, come i blog e i social media, per esprimere e vivere la comunità e la spiritualità cristiana.

¹⁰⁹ Le stime sono relative agli aggiornamenti delle proiezioni demografiche a Luglio 2023 delle Nazioni Unite, preparate dalla Divisione Popolazione del Dipartimento degli Affari Economici e Sociali del Segretariato delle Nazioni Unite.

¹¹⁰ Tutti i dati citati, salvo diversa indicazione, derivano dall'annuale report e dai successivi update elaborati dall'agenzia mondiale We Are Social in collaborazione con Meltwater.

¹¹¹ I ritardi nella comunicazione di questi dati portano lecitamente a pensare che la diffusione effettiva di Internet è probabilmente più alta di quanto suggeriscono queste cifre.

¹¹² È importante sottolineare che questa cifra di 4,88 miliardi non rappresenta necessariamente individui unici, perché le identità attive degli utenti includono probabilmente un certo numero di account duplicati e falsi, oltre ad account che rappresentano entità “non umane” come aziende, animali domestici, gruppi musicali e simili. Tuttavia, dato che le piattaforme di messaggistica e i social network sono ancora le destinazioni principali dei 5,19 miliardi di utenti di Internet nel mondo, il confronto tra le identità di utenti attivi e la popolazione fornisce ancora un punto di riferimento affidabile per l'uso dei social media.

¹¹³ Meta Report Second Quarter 2023 Results, <https://investor.fb.com/investor-news/press-release-details/2023/Meta-Reports-Second-Quarter-2023-Results/default.aspx> consultato il 13 Ottobre 2023.

¹¹⁴ Utilizzo il termine nell'accezione data da A. M. Kaplan, M. Haenlein in “Users of the world, unite! The challenges and opportunities of social media”, in *Business Horizons*, 53, 1 (2010), pp. 59-68, in part. p. 61: “In our view – and as

con l'emergere di diverse piattaforme "pioneristiche". Una di queste è Six Degree, considerata la prima piattaforma di social media; fondata nel 1997 da dall'imprenditore americano Andrew Weinreich, essa consentiva agli utenti di creare profili e connettersi con altre persone, inviare messaggi e aggiornamenti di stato. Six Degrees chiuse nel 2001 a causa di problemi tecnici e della mancanza di utenti attivi.

Stessa sorte per Friendster, lanciato nel 2002 dall'ingegnere canadese Jonathan Abrams, che permetteva agli utenti di creare profili, connettersi con amici e condividere contenuti. Inizialmente molto popolare in Asia, Friendster ebbe problemi tecnici e fu superato da altre piattaforme come MySpace e Facebook. Nel 2011, il sito fu trasformato in una piattaforma di gioco per poi chiudere definitivamente nel 2015.

A partire dal 2003 MySpace, fondato dagli studenti universitari americani Tom Anderson e Chris DeWolfe, divenne rapidamente uno dei social media più popolari al mondo. Consentiva agli utenti di creare profili personalizzati, condividere musica e video e connettersi con altre persone. Tuttavia, la crescita esponenziale di MySpace fu accompagnata da una serie di problemi, inclusi annunci invasivi e la perdita di utenti verso altre piattaforme.

Reid Hoffman fondò LinkedIn nel 2003 come una piattaforma per la connessione professionale. LinkedIn si differenzia dagli altri social media per il suo focus sulla creazione di reti professionali, la condivisione di esperienze lavorative e l'interazione tra imprenditori e professionisti. Nel 2016 LinkedIn viene acquisito da Microsoft.

È arcinota la storia di TheFacebook, la piattaforma lanciata nel 2004 da Mark Zuckerberg, insieme ad alcuni compagni di stanza di Harvard, inizialmente rivolta agli studenti dell'università. Il social media crebbe rapidamente in popolarità e si espanse a diverse università e, successivamente, al pubblico globale. Facebook consente agli utenti di creare profili, connettersi con amici, condividere post, foto e video. Proprio quest'ultimo formato diviene centrale nella strategia di diffusione della piattaforma YouTube. Fondata da Chad Hurley, Steve Chen e Jawed Karim, YouTube divenne una piattaforma di condivisione video senza precedenti. Consentiva agli utenti di caricare, visualizzare e condividere video di ogni genere. Il primo video caricato su YouTube, intitolato "Me at the zoo", riprende Jawed Karim al giardino zoologico di San Diego. Il video, della durata di 19 secondi, ha totalizzato oltre 280 milioni di visualizzazioni e oltre 11 milioni di commenti. Ancora oggi, a distanza di 18 anni dal suo lancio online, gli utenti interagiscono con questo contenuto, confermando la necessità di un riflessione sul tema della permanenza continua dei contenuti online.

used herein – Social Media is a group of Internet-based applications that build on the ideological and technological foundations of Web 2.0, and that allow the creation and exchange of User Generated Content”.

L'informatico Jack Dorsey fondò Twitter nel 2006. La piattaforma è stata concepita come un servizio di microblogging, consentendo agli utenti di inviare brevi messaggi di testo, noti come “tweet”, di soli 140 caratteri. Twitter divenne presto uno dei principali mezzi di comunicazione in tempo reale, utilizzato per seguire eventi globali e condividere notizie. Il suo simbolo, l’uccellino blu, diventato una vera e propria icona è stato cambiato nel luglio del 2023 da Elon Musk, che ha rilevato la piattaforma e ne ha modificato diverse regole interne. Oggi il logo di Twitter è una X e tale cambiamento è stato motivato con la necessità della creazione di uno “spazio” che va ben oltre il semplice social media.

Gli informatici Kevin Systrom e Mike Krieger lanciarono Instagram nel 2010 come una piattaforma per condividere foto con effetti vintage. La sua crescita fu rapidissima, raggiungendo milioni di utenti in pochi mesi. Nel 2012, Facebook acquisì Instagram, consentendo alla piattaforma di espandersi ulteriormente e diventare una delle app di condivisione di foto e video più popolari al mondo. Due anni dopo Zuckerberg porta a termine l’acquisizione dell’applicazione di messaggistica istantanea WhatsApp che va ad integrare Messenger, l’analogica app già integrata in Facebook.

Nel 2021 Facebook Inc cambia nome diventando Meta Platforms Inc, sviluppando anche visori di realtà virtuale attraverso gli Oculus Rift, smart glass per la realtà aumentata e puntando allo sviluppo del Metaverso. Nel luglio del 2023 la multinazionale lancia Threads, il nuovo social media sviluppato per condividere aggiornamenti testuali e partecipare a conversazioni pubbliche.

Oggi Meta, come è più comunemente conosciuta la social technology company, può contare complessivamente su quasi otto miliardi di utenti attivi sui propri servizi di social media e di messaggistica istantanea.

Nel 2017 Zuckerberg pubblicò sulla sua pagina di Facebook una lunga “nota” intitolata “Building Global Community” nella quale discuteva ampiamente dell’impatto della comunità globale connessa online e di come la sua azienda fosse pronta a realizzare questo compito enorme ma utile all’uomo. In un passaggio di quel “manifesto”, il fondatore di Facebook non ha mancato di sottolineare il ruolo delle Chiese, e di conseguenza della religione, quale organizzazione che condivide un ruolo centrale nella società in grado di fornire un «senso di scopo e di speranza; la convalida morale che siamo necessari e che facciamo parte di qualcosa di più grande di noi; il conforto che non siamo soli e che una comunità si prende cura di noi; il tutoraggio, la guida e lo sviluppo personale; una rete di sicurezza; i valori, le norme culturali e la responsabilità; gli incontri sociali, i rituali e un modo per incontrare nuove persone; e un modo per passare il tempo»¹¹⁵. Da allora l’interesse da parte

¹¹⁵ «A sense of purpose and hope; moral validation that we are needed and part of something bigger than ourselves; comfort that we are not alone and a community is looking out for us; mentorship, guidance and personal development; a safety net; values, cultural norms and accountability; social gatherings, rituals and a way to meet new people; and a way to pass time», <https://www.facebook.com/notes/3707971095882612/> consultato il 13 Ottobre 2023.

dell'azienda verso il mondo religioso è stato un crescendo: è stato istituito un Global Faith Partnerships (oggi il leader di questa divisione è Nona Jones¹¹⁶, pastore in Florida) avviando una serie di collaborazioni con organizzazioni religiose come la Church of God¹¹⁷ e la Hillsong Church¹¹⁸ e sperimentando dei tool come i “Prayer Post” e speciali abbonamenti per ottenere contenuti religiosi esclusivi. Nell'estate del 2021, immediatamente dopo gli sconvolgimenti causati dal Covid19, il New York Times¹¹⁹ e l'agenzia giornalistica Reuters rivelarono di un summit tenuto dai vertici di Facebook con diversi leader religiosi in tutto il mondo per presentare alcuni strumenti di realtà virtuale e realtà aumentata. Non paga di ciò, l'azienda di Menlo Park in California ha iniziato una “campagna acquisti” tra i gestori delle piattaforme online delle megachurch come Life.Church. Oggi Meta ha un programma preciso che riguarda i temi del religioso in Rete (“Faith and Spirituality Communities” consultabile all'url faith.facebook.com) e dei servizi creati ad hoc per i leader religiosi di tutto il mondo per connettersi con i propri membri e seguaci.

Il 29 maggio del 2023 il Vaticano ha diffuso, nel proprio bollettino pubblico, una nota del Dicastero della Comunicazione intitolata “Toward Full Presence. A Pastoral Reflection on Engagement with Social Media”¹²⁰. Il suo contenuto è particolarmente significativo, perché tale “Riflessione” non è (e non potrebbe esserlo) la fotografia di una realtà che in continua mutazione, ma è invece il riconoscimento e l'acquisizione di determinati principi all'interno, in questo caso, della Chiesa cattolica ma che acquisiscono un respiro universale visto che potrebbero essere validi per qualsiasi organizzazione religiosa.

In questo documento della Santa Sede, si sottolinea come i social media siano degli “spazi” dove deve essere proclamata la Buona Novella. Il mondo digitale è diventato indistinguibile dalla sfera della vita quotidiana ed appare necessario superare una logica che pensa alle relazioni umane in una logica dicotomica e assumere una logica basata sulla complementarità e sull'interezza della vita umana e sociale. Il social media però può integrare - ma non sostituire - un incontro in carne e ossa.

¹¹⁶ Nona Jones, pastore evangelico guida insieme al marito la Church of the Open Door a Gainesville, in Florida. È autrice di diversi libri tra i quali va segnalato *From Social Media to Social Ministry* (2020), la guida al discepolato digitale per le Chiese.

¹¹⁷ L'organizzazione pentacostale Church of God fu fondata il 19 agosto 1886, nella Contea di Monroe, Tennessee, vicino al confine con la Carolina del Nord. L'ex battista Richard Green Spurling predicò in un mulino lungo Barney Creek e otto persone formarono un gruppo con lo scopo di seguire il Nuovo Testamento come regola di fede e di pratica. Oggi l'organizzazione conta più di 7 milioni di membri in 178 nazioni.

¹¹⁸ Hillsong Church, meglio conosciuta come Hillsong, è una megachurch cristiana carismatica con sede in Australia. La chiesa è nota per la sua musica di culto contemporanea, con gruppi come Hillsong Worship, Hillsong United e Hillsong Young & Free che vantano numerosi successi.

¹¹⁹ Il servizio a firma di Elizabeth Dias dal titolo “Facebook’s Next Target: The Religious Experience” è stato pubblicato sul The New York Times del 25 luglio del 2021.

¹²⁰ La nota, datata 28 maggio 2023 nella solennità della Pentecoste, è a firma del prefetto Paolo Ruffini e del segretario reverendo monsignore Lucio Adrian Ruiz. <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2023/05/29/230529g.html> consultato il 13 Ottobre 2023.

«Se una famiglia usa la Rete per essere più connessa, per poi incontrarsi a tavola e guardarsi negli occhi, allora è una risorsa. Se una comunità ecclesiale coordina la sua attività attraverso la rete e poi celebra l'Eucaristia insieme, allora è una risorsa»¹²¹.

La Chiesa Cattolica è conscia che la propria presenza sui social media si concentra solitamente sulla diffusione di informazioni. Ma oggi questo per il Vaticano non è sufficiente, perché il cristiano sui social media «non vende un prodotto, ma comunica la vita, la vita che ci è stata data in Cristo. Pertanto, ogni cristiano deve fare attenzione a non fare proselitismo, ma a dare testimonianza».

La Chiesa Cattolica non è nuova a riflessioni sul tema della comunicazione digitale¹²² e la sua presenza in Rete è stata una acquisizione sì lenta, ma progressiva e con punte di eccellenza. Il Vaticano ha aperto il suo primo canale YouTube nel 2008. Dal 2012, il Papa è attivo su Twitter e dal 2016 su Instagram. Parallelamente, la presenza mediata digitalmente del Papa è diventata uno dei metodi del suo impegno pastorale, iniziando con i videomessaggi a metà degli anni 2000, seguiti da videoconferenze in diretta come l'incontro del 2017 con gli astronauti della Stazione Spaziale Internazionale. Il videomessaggio del 2017 del Papa al Super Bowl negli Stati Uniti e i suoi TED Talks nel 2017 e nel 2020 sono solo due esempi della presenza pastorale mediata digitalmente.

In piena pandemia, la trasmissione in diretta della *Statio Orbis*¹²³ del 27 marzo 2020 è stata seguita da circa 6 milioni di spettatori sul Canale YouTube di Vatican News e 10 milioni su Facebook¹²⁴. La stessa notte dell'evento, 200.000 nuovi seguaci si sono uniti a @Franciscus su Instagram, e i post sul 27 marzo 2020 rimangono tra i contenuti più impegnati nella storia dell'account.

Particolare, e significativa, la gestione di @pontifex, il canale Twitter del Papa; la presenza online è quella del Santo Padre (in quanto istituzione) tanto che l'account social è “tramandato” da Pontefice a Pontefice (da Papa Benedetto XVI - che ne gestì l'apertura - a Papa Francesco) alla stessa stregua degli altri simboli del vescovo di Roma.

¹²¹ *Message of His Holiness Pope Francis for the 53rd World Communications Day*, “We are members one of another (Eph 4:25). From social network communities to the human community” (24 January 2019).

¹²² L'istruzione *Aetatis Novae* fa riferimento alla tecnologia digitale già nel 1992, e i documenti complementari *Etica in Internet* e *Chiesa in Internet* del 2002 si concentrano sull'impatto culturale di Internet in modo più dettagliato. Infine, la Lettera Apostolica di San Giovanni Paolo II del 2005 “Il rapido sviluppo”, indirizzata ai responsabili della comunicazione, offre riflessioni sulle questioni sollevate dalla comunicazione sociale. Oltre ai documenti che riguardano specificamente la comunicazione sociale, negli ultimi decenni anche altri documenti magisteriali hanno dedicato sezioni a questo tema. Si veda ad esempio *Verbum Domini*, 113; *Evangelii gaudium*, 62, 70, 87; *Laudato si*, 47, 102-114; *Gaudete et exsultate*, 115; *Christus Vivit*, 86-90, 104-106; *Fratelli tutti*, 42-50).

¹²³ A distanza di tre anni da quell'evento, la Santa Sede ha prodotto un nanolibro (in collaborazione con il CNR) da spedire nello spazio a bordo di un mini satellite realizzato da Politecnico di Torino. La missione spaziale è stata ribattezzata *Spei satelles* (“Satellite della speranza”). Il satellite, lanciato in orbita il 12 giugno dalla base militare SaceForce e AirForce in California, lancerà via radio brevi messaggi di speranza in italiano, inglese e spagnolo desunti dal magistero di diversi pontefici del Novecento, a significare la continuità nella storia che ha l'annuncio della Chiesa. I segnali saranno percepibili anche con una strumentazione amatoriale. Il nanolibro, invece, è un manufatto miniaturizzato realizzato a partire da supporti di silicio. Grazie alle nanotecnologie, leggendo la sequenza di nanofori presenti è possibile ricavare le immagini, i discorsi e le letture di quel momento di preghiera celebrato da Papa Francesco.

¹²⁴ Anche in questo caso le stime non includono le visualizzazioni successive della registrazione dell'evento o le visualizzazioni attraverso altri canali mediatici.

Lo sviluppo e la diffusione dei social media hanno influito sull'attività dei leader religiosi. Se negli anni passati la riflessione degli studiosi riguardava la possibile erosione dell'autorità nel contesto della diffusione di contenuti religiosi in Rete, le nuove ricerche – alla luce anche dei nuovi 'spazi' aperti dalle piattaforme di social media – evidenziano come le istituzioni religiose e le figure di autorità riescano a sfruttare le nuove possibilità di comunicazione, mantenendo al contempo gran parte dell'autorità e dello status precedenti.

Si tratta di un campo di studio ancora poco battuto, come sottolineano gli esperti di comunicazione Ioana A. Coman e Mihai Coman nell'articolo "Religion, popular culture and social media: the construction of a religious leader image on Facebook" (2017)¹²⁵ ma al cui interno si evidenzia la capacità di alcuni leader religiosi di ampliare la portata della loro vocazione e ristrutturano i loro ruoli per utilizzare i social media per estendere la loro portata e la loro influenza (Cheong, 2011). La conoscenza del funzionamento dei social media, accompagnato da una conoscenza della propria 'platea', ha permesso alle istituzioni religiose e alle figure di autorità di sfruttare le nuove possibilità di comunicazione, mantenendo gran parte dell'autorità e dello status precedenti.

Peter Fischer-Nielsen, esperto danese di comunicazione religiosa e in quanto tale capo della comunicazione della KirkWeb (che si trasformerà in ChurchDesk, azienda che si occupa della comunicazione delle Chiese protestanti) curò¹²⁶ il volume *Digital Religion, Social Media and Culture*¹²⁷ la cui seconda sezione forniva una serie di dati circa l'utilizzo dei social media da parte dei ministri di culto. Proprio Fischer-Nielsen ha curato una indagine sull'uso di Facebook e di YouTube da parte dei pastori della Chiesa evangelica danese ("Pastors on the internet: online responses to secularization"). L'analisi, che ha coinvolto un campione di 1040 religiosi, ha rilevato che il 95% dei pastori è online ogni giorno e una percentuale significativa (94% dei pastori di età

¹²⁵ Scrivono gli autori (p. 131): «The rich bibliography devoted to the relationship between religion and popular culture and mass media (Cobb, 2005; Hoover & Lundt, 1995; Lynch, 2007; Mazur & McCarthy, 2011; McDannell, 1995; Rojek, 2001; Stout & Buddenbaum, 2001; Ward, 2011), includes few investigations of the image of the religious leaders in mass media (Smith, 2010). If historians approached the image of the priest and monks in the Middle Age literature (Duby, 1988; Le Goff, 1985; Thibodeaux, 2010), investigations on the image of the ordinary priest in contemporary society are a rarity (Knott & Taira, 2015; Mitchell & Gowen, 2012). In this sense, the majority of the studies focused on the life and media activity of star-religious leaders, and even more so on televangelists (Bruce, 1990; Hoover, 1988; Horsfield, 1984; Schultze, 1991), with less or no interest in the construction of their image in media».

¹²⁶ Insieme alla professoressa di Comunicazione Pauline Hope Cheong (nata a Singapore ma americana d'adozione) e ai professori di Media Studies Charles Ess (norvegese) e di sociologia delle religioni Stefan Gelfgren.

¹²⁷ Il volume nasce dalla conferenza *Church and Mission in a Multireligious Third Millennium*, tenutasi presso l'Università di Aarhus, in Danimarca (27-29 gennaio 2010). I co-editori del volume hanno collaborato all'organizzazione e alla presentazione di una sessione di documenti e di un panel, intitolati rispettivamente *Church in Cyberspace* e *Church and Social Media*. Il libro contiene diciassette capitoli ed è suddiviso in tre sezioni: "Theorizing Digital Religion", "Empirical Investigations" e "Historical and Theological Examinations". Gli autori discutono una serie di temi, tra cui la comunità, l'identità e l'autorità, e nel farlo presentano un approccio «cross-disciplinary approach to these subject» (p. 293). La prefazione è di Stewart M. Hoover, che presenta l'enormità e la complessità del compito di esaminare come «religion is constituted today in new ways through digital cultures» (p. ix).

compresa tra 25 e 39 anni) considera Internet uno strumento utile con una influenza positiva sul proprio lavoro.

Un altro contributo (“The adoption of ICT by Catholic priests”) analizzava invece l’uso, più in generale, delle tecnologie di comunicazione digitale da parte dei sacerdoti cattolici, (che consideravano molto utile tale l’uso nel loro ministero) con alcune considerazioni importanti, come la questione della proprietà delle piattaforme utilizzate dai sacerdoti, la necessità di una formazione dei ministri di culto nella ricerca di materiali religiosi in Rete e la centralità, rilevata dall’indagine, del sito del Vaticano con la previsione che se ben gestito in termini di contenuti e di opportunità di interazione, esso «può potenzialmente influenzare le masse che non sono raggiunte da nessun altro sito web a livello mondiale» (p.147)¹²⁸.

Nelle Conclusioni al volume (“Religion in a digital age: future developments and research directions”) Fischer-Nielsen e il sociologo delle religioni Stefan Gelfgren pongono l’accento sulla possibile “commercializzazione della religione online”, tema che era stato approfondito nella prima parte con il saggio “New media, Wikifaith and church brandversation: a media ecology perspective” (Bala A. Musa & Ibrahim M. Ahmadu), dove veniva posto l’accento su quei processi che portano le Chiese, sviluppatasi in ambienti nuovi e mutevoli (“wiki” significa appunto veloce), presenti in Rete ad affermarsi come veri e propri marchi in una società orientata al mercato. Una delle loro domande centrali è fino a che punto la Chiesa può imparare a “vendersi” in questo nuovo ambiente, ma senza trasformare il contenuto religioso in un’altra merce modellata interamente dalle esigenze e dagli interessi casuali dei ‘prosumer’ (p. 75). Se prima questo atteggiamento sembrava essere prerogativa di organizzazioni come le megachurch americane, oggi - come è stato sottolineato in precedenza – questo approccio si sta diffondendo anche nella Chiesa cattolica attraverso il presidio di molteplici canali digitali e la multilocalizzazione delle pratiche religiose tra luoghi online e offline pur tentando di rimanere fedele al proprio messaggio. A riprova di questa tendenza è anche il crescente utilizzo degli strumenti metodologici della media ecology, anche se concettualizzati nell’era pre-Internet, nella lettura della crescente tendenza delle organizzazioni religiose presenti in Rete a percepirsi come marchi.

Proprio Facebook, prima con le Fanpage e poi con i gruppi, è diventato uno spazio digitale dove è facile osservare le attività messe in campo delle organizzazioni religiose che provano a rendere marcata la loro voce online. Organizzazioni che sempre più spesso veicolano i propri contenuti grazie al carisma e alla leadership dei propri ministri di culto.

In questa ottica Facebook assume un ruolo fondamentale almeno per tre ordini di ragioni. La prima è relativa all’accessibilità e alla duttilità della piattaforma che rende questo social media uno spazio

¹²⁸ «[...] Can potentially influence the masses that are not reached by any other website worldwide».

facilmente conquistabile per le organizzazioni religiose. Come visto in precedenza, i servizi che il social media mette a disposizione delle organizzazioni religiose sono molto potenti e soprattutto facili da usare.

La seconda ragione è la potenza del social media come piattaforma pubblicitaria: l'uso della sponsorizzazione, a pagamento, di determinati contenuti a carattere religioso sta diventando molto diffuso tra le Chiese e tra i leader spirituali di determinati movimenti.

La terza e ultima ragione, ma non per importanza, è che la piattaforma è completamente gratuita e non prevede nessun costo tranne per le sponsorizzazioni e recentemente per ottenere il badge blu di verifica¹²⁹.

1.1 Facebook e la Fanpage a carattere religioso

Queste considerazioni trovano la loro giustificazioni nell'analisi delle Fanpage a carattere religioso con maggiore seguito del social media¹³⁰. Una di queste è sicuramente quella del pastore protestante statunitense Joel Osteen, Senior Pastor della Lakewood Church¹³¹ (Houston, Texas) la congregazione più grande degli Stati Uniti che riesce a raggiungere 200 milioni di famiglie negli Stati Uniti grazie ad una copertura mediatica capillare. La pagina in questione conta oltre 26 milioni di follower¹³² con tassi di engagement pari al 0,21% (il termine di riferimento desunto dallo studio "We Are Social" al Gennaio del 2023 è pari allo 0,07% che scende allo 0,05% per le Fanpage con più di 100mila fans). Creata nel novembre del 2008 è gestita da 32 account (Stati Uniti e Brasile) e ha cambiato nome, da Joel Osteen Ministries a semplicemente Joel Osteen, nel maggio del 2020.

La capacità di divulgare contenuti religiosi da parte di Osteen non si limita solo a Facebook: il pastore di Lakewood Church ha un canale Instagram da oltre 5 milioni di follower, un account Twitter da oltre dieci milioni di seguaci, un canale YouTube con oltre tre milioni e centomila iscritti che hanno totalizzato ad agosto 2023 oltre mezzo miliardo di visualizzazioni¹³³, un servizio podcast su Spotify, iHeart e iTunes, una frequenza radio dedicato ai suoi messaggi ispiratori (Joel Osteen Radio), un app

¹²⁹ Il servizio si chiama Meta Verified e, a luglio 2023, non è ancora attivo in tutti i Paesi. Tramite questo servizio a pagamento, è possibile ottenere un badge di verifica (una spunta blu accanto al nome del profilo o della Fanpage). Tale riconoscimento è una conferma dell'autenticità della Pagina o del profilo singolo.

¹³⁰ Il criterio di classificazione utilizzato per ordinare le Pagine individuate è stato quello relativo alla platea di fan in dote a ogni Fanpage. Una breve riflessione va fatta sui problemi relativi ad una ricerca quanti-qualitativa di una mole di dati potenzialmente infinita e in continua mutazione come quella messa a disposizione da Facebook. A ciò va aggiunta l'eterogeneità dei dati raccolti ai fini dell'analisi e, *last but not least*, l'accesso ai dati stessi. Facebook è una piattaforma di proprietà che non 'ama'¹³⁰ le ricerche quanti-qualitative sulle abitudini dei propri utenti effettuate da terzi. Ad oggi non esistono repertori di dati consultabili riferiti agli utenti Facebook e alle Fanpage, eccezion fatta per alcune ricerche condotte e rese pubbliche¹³⁰ dalla stessa azienda con sede a Menlo Park. Per le altre questioni metodologiche rimando a Salvati 2019 e 2021.

¹³¹ Il caso di Lakewood Church e della suo pastore è paradigmatico: la Chiesa ha una Fanpage, verificata, di poco più di un milione e trecentomila seguaci, il 5% della fanbase del suo ministro più famoso.

¹³² www.facebook.com/joelosteen consultato il 13 Ottobre 2023.

¹³³ I suoi video sono visibili anche su Roku.com e su Apple TV

da scaricare sia su Android sia su IOS e un portale web che è centrale nella sua strategia comunicativa. Sul sito (www.joelosteen.com) è possibile leggere il blog, essere aggiornati sugli eventi, consultare la parola del giorno, scrivere la propria preghiera o la propria lode nelle sezioni “Prayer Wall” e “Shouts of Praise”, raccontare la propria storia di fede in “Share Your Story”.

Ultima, ma non importanza, una sezione dedicata all’e-commerce dove è possibile acquistare libri, brani musicali e gadget. L’attività di sponsorizzazione dei propri contenuti è costante (e questo prevede un impegno di spesa non indifferente), basti pensare che al 4 agosto del 2023 erano 30 le inserzioni attive sia su Facebook sia su Messenger e Instagram.

Osteen ha messo a frutto la sua competenza nel campo dei media. Prima di diventare la guida di Lakewood Church, aveva avuto un discreto successo nei settori dei media, diventando produttore televisivo (creò il format televisivo molto seguito intitolato, proprio, John Osteen) e sviluppando una capillare diffusione dei contenuti religiosi. Il coronamento della sua carriera nel settore dei media è stata la costruzione di KTBU-TV55, una delle principali emittenti televisive indipendenti del mercato di Houston. A partire dal 1999 inizia a guidare Lakewood Church e sotto la sua guida la congregazione è cresciuta in vari modi. Nel 2003, ad esempio, è stata acquisito il Compaq Center, ex sede degli Houston Rockets, squadra dell’NBA. L’arena è stata ristrutturato ed oggi ospita la media di 45.000 fedeli ogni settimana.

Si tratta di un esempio paradigmatico di organizzazione religiosa *onlife*¹³⁴, come il filosofo italiano Luciano Floridi ha sottolineato creando il neologismo che sintetizza i termini online e offline. Lakewood Church è anche esempio di come una Chiesa si appropri di uno spazio digitale e attraverso una strategia di comunicazione costruisca un brand con una ‘voce’ distinta e riconoscibile (Cheong, 2016). E non è un caso che sul sito del pastore si legga: «Metà delle persone che ci guardano non vanno in chiesa. E quindi questo era il nostro obiettivo: come facciamo a uscire dalla chiesa? Voglio parlare alle persone che pensano: ‘Non sono una persona religiosa’. Quando Gesù era qui, sapete che non stava nella sinagoga. Usciva sul mercato, ed è quello che cerchiamo di fare»¹³⁵.

Speculare, nell’utilizzo della tecnologia per diffondere i propri contenuti, è l’impostazione della Fanpage “Joyce Meyer Ministries” (<https://www.facebook.com/joycemeyerministries>), la Pagina relativa alle opere di Joyce Meyer, carismatica cristiana e presidente della Joyce Meyer Ministries, organizzazione cristiana senza fini di lucro con sede a Fenton, nel Missouri. È stata creata nel settembre del 2008 ed è attualmente gestita da 51 account, 48 residenti negli Stati Uniti, due in India

¹³⁴ Risale al 2019 la pubblicazione, a cura di Luciano Floridi, del *The Onlife Manifesto* disponibile liberamente in copyleft presso il sito di Springer <https://link.springer.com/book/10.1007/978-3-319-04093-6> consultato il 13 Ottobre 2023.

¹³⁵ «Half the people who watch us don’t go to church. And so that was our goal: How do we get outside of the church? I want to talk to the people who think, ‘I’m not a religious person.’ When Jesus was here, you know he didn’t stay in the synagogue. He went out in the marketplace, and so that’s what we try to do» <https://www.joelosteen.com/our-ministry> consultato il 13 Ottobre 2023.

e uno in Brasile. Qui i fan superano gli 11 milioni e ottocentomila con un engagement rate dello 0,32%. Anche in questa pagina, come nella precedente, sono attive delle inserzioni a pagamento. Al 1 agosto le campagne attive su Facebook, Instagram e Messenger, erano 26.

Un primo raffronto è possibile farlo con un'altra pagina a contenuto religioso ma che è fuori da questa analisi a causa della sua "categorizzazione".

Quando si apre una Pagina, infatti, Facebook offre oltre 1.500 categorie per indicizzarla. Il programma utilizza un sistema di macro-categorie integrato da sottogruppi in grado di rendere la Fanpage quanto più visibile al pubblico potenzialmente interessato. Inoltre, in base alla categoria scelta per la Pagina, saranno disponibili diverse funzioni (dall'inserimento dei servizi all'utilizzo delle valutazioni-recensioni, passando per le registrazioni). La scelta della categoria, al momento di apertura della Fanpage, non è un processo irreversibile. È possibile, infatti, cambiare la categoria scelta anche in un secondo momento. Per cercare di isolare i dati necessari a questa analisi sono state selezionate cinque macro-categorie:

1. Scuola
2. Assemblee religiose
3. Centro religioso
4. Chiesa
5. Organizzazione comunitaria

Per rendere le ricerca più specifica e per produrre repertori comparabili tra di loro, sono state individuate 54 sottocategorie direttamente collegate a quelle macro.¹³⁶

La Pagina esclusa dall'analisi, a causa della categorizzazione, è la Fanpage del Dalai Lama (conta 14 milioni e novecentomila fans) indicizzata come "Personaggio Pubblico". Spunti di interesse nascono analizzandola anche superficialmente. Se su Facebook (engagement rate dello 0,026%) e su YouTube (il canale ha 495mila iscritti e poco più di 44 milioni di visualizzazioni) la platea è nettamente inferiore a quella del pastore Osteen, è su Twitter che il Dalai Lama ha un seguito più numeroso (18 milioni e 700 mila follower). Se ogni piattaforma di social media costituisce uno 'spazio' che ogni singolo utente occupa e modifica con i suoi contenuti, potrebbe essere interessante studiare le

¹³⁶ Per la macro-categoria «Scuola» la sottocategoria relativa è stata: Scuola religiosa. Per «Assemblee religiose», invece, sono state individuate come sottocategorie: Centro religioso, Chiesa, Conventi e monasteri, Missione, Moschea, Sala del Regno, Sinagoga, Tempio Sikh, Tempio buddhista, Tempio induista. Per «Centro religioso»: Assemblee religiose, Chiesa, Conventi e monasteri, Missione, Moschea, Sala del Regno, Sinagoga, Tempio Sikh, Tempio buddhista, Tempio induista. Per «Chiesa»: Chiesa adenominazionale, Chiesa anglicana, Chiesa apostolica, Chiesa avventista del settimo giorno, Chiesa battista, Chiesa cattolica, Chiesa cristiana, Chiesa del Cristo Scienista, Chiesa del Nazareno, Chiesa del movimento carismatico, Chiesa della santità, Chiesa di Cristo, Chiesa di Dio, Chiesa di Gesù Cristo dei santi degli ultimi giorni, Chiesa episcopale, Chiesa episcopale metodista africana, Chiesa evangelica, Chiesa indipendente, Chiesa interdenominazionale, Chiesa luterana, Chiesa mennonita, Chiesa metodista, Chiesa ortodossa orientale, Chiesa pentecostale, Chiesa presbiteriana, Congregazionalismo. Per la macro categoria «Organizzazione comunitaria»: Organizzazione religiosa.

preferenze religiose della ‘popolazione’ di un determinato social media (così come nel marketing digitale si analizza le caratteristiche di una determinata audience) per capire perché un account di un personaggio religioso riesca ad avere più successo – in questo caso il termine è da intendere in senso quantitativo - di un altro. Questo studio potrebbe anche portare a ipotizzare se una piattaforma di social media, per le sue caratteristiche specifiche, possa essere uno spazio più “adatto” a una religione rispetto che ad un’altra.

Alcuni tentativi si possono trovare in “I tweet honestly, I tweet passionately: Twitter users, context collapse, and the imagined audience” (2010) della studiosa di comunicazione Alice Marwick e della ricercatrice di tecnologia e social media Danah Boyd, “Why does the archbishop not tweet? How social media challenge church authorities” (2015) di Gelfgren, e nei recenti studi della ricercatrice di Religione e media Giulia Evolvi “Emoji and Religion in the Twitter Discourses on the Notre Dame Cathedral Fire” (2023) e “#Islamexit: Inter-group antagonism on Twitter” (2017).

Superano i dieci milioni di followers anche altre due Fanpage su Facebook. La prima è “Makkah and El Madina” (11 milioni e duecento mila fans) dedicata alle due sacre mosche della Mecca e della Medina, le due città simbolo dei musulmani. Creata nel febbraio del 2013 è gestita da 6 account in Arabia Saudita. La descrizione della Pagina invoca all’Hadji (il pellegrinaggio alla Mecca ma anche il titolo onorifico con il quale ci si rivolge agli anziani) e all’‘umra (il pellegrinaggio minore). L’altra è invece “Stories of Jesus in The Urantia Book”, aperta nel marzo del 2013 ed è gestita 2 account canadesi. Conta dieci milioni e centomila fan e usa uno degli strumenti ideato da Facebook per venire incontro alle esigenze delle organizzazioni religiose: si tratta di un hub dedicato agli abbonati, pagando 4,99 euro al mese è possibile accedere a contenuti esclusivi. Basta dare un’occhiata ai post della Fanpage per stabilire, senza tema di smentita, che i gestori della community sono molto vicini all’Urantia Foundation, la Fondazione, creata nel 1950 per essere la custode de «Il Libro di Urantia», il testo pubblicato negli Stati Uniti nel 1955 (ma in circolazione già dagli anni Venti) contenente riflessioni filosofiche su Dio, Gesù, la religione e la storia.

Non conta dieci milioni di follower, ne ha 9 milioni e quattrocento mila, ma «Our Mother of Perpetual Help», la Fanpage dedicata alla Madre del Perpetuo Soccorso ha il tasso di engagement più alto anche della pagine gestita dal team di Osteen (l’engagement rate è pari al 0.36%). La tipologia di post pubblicati è semplice: una foto (spesso quella dell’icona bizantina conservata nella chiesa di S. Alfonso all’Esquilino a Roma) e una richiesta di preghiera. Fino a tutto il 2021 la Pagina aveva anche un servizio di “accensione candele” virtuale da affiancare alla richiesta di preghiera. Cliccando sulla voce “Light a Candle”, era possibile arrivare ad una sorta di esposizione delle candele già accese con la possibilità di accenderne una. Bastava cliccare su di un pulsante per accedere ad una finestra dove, dopo aver inserito nome, cognome, indirizzo mail, il nome che vogliamo appaia nella bacheca

principale sotto la candela e, cosa davvero importante, l'intenzione di preghiera, potrò accendere la mia candela virtuale. Il processo era completamente gratuito anche se c'era la possibilità, ricordata ad ogni passaggio, di poter effettuare una donazione. Curiosità: la candela, come nella realtà, non durava in eterno, si consumava e dopo alcuni giorni si spegneva. Oggi il servizio non è più disponibile su Facebook, ma è lo sull'applicazione per il mobile. I Redentoristi, la congregazione cattolica devota a Nostra Madre del Perpetuo Soccorso, che gestiscono la Pagina Facebook e che hanno creato il sito maryprayforus.org, hanno creato un app per i sistemi IOS e Android¹³⁷ per i fedeli che «desiderano fare di Nostra Madre del Perpetuo Soccorso la loro compagna costante durante la giornata. È un ritiro di 7 giorni, facile da usare, che è anche un programma di formazione spirituale basato sull'approccio caratteristico dei Redentoristi alla preghiera affettiva del cuore. Aumenterà il senso di pace spirituale e la consapevolezza di Maria come compagna spirituale di ogni giorno»¹³⁸.

1.2 Lo smartphone e le app

Era il gennaio del 2007 e Steve Jobs presentò al mondo il primo iPhone come una combinazione di tre dispositivi: iPod con schermo tattile, telefono cellulare rivoluzionario e Internet. Il giorno dopo la dimostrazione, lo smartphone venne subito ribattezzato “Jesus Phone”¹³⁹.

Negli anni precedenti, le organizzazioni religiose avevano già iniziato ad usare il telefono cellulare per la diffusione di contenuti religiosi. Ad esempio, utenti cristiani, previo abbonamento, potevano ricevere un messaggio di preghiera direttamente dall'allora Pontefice Giovanni Paolo II¹⁴⁰, l'operatore indiano BPMobile consentiva ai propri abbonati di inviare SMS di preghiera ad un tempio di Bombay che venivano poi offerte a Ganesh. Aziende come LG Electronics o Ilkone Mobile Telecommunications, iniziarono a produrre telefoni cellulari che indicavano la direzione della Mecca, ‘chiamavano’ alla preghiera e incorporavano al proprio interno il Corano¹⁴¹.

Un produttore di telefoni taiwanese aveva messo in commercio un telefono dedicato alla dea cinese Matsu; il telefonino presentava un ologramma della dea, suonerie con canti religiosi e, secondo

¹³⁷ Ad agosto 2023 l'applicazione aveva bisogno di aggiornamento per poter essere compatibile con le ultime versioni del sistema operativo Android.

¹³⁸ «The definitive app for devotees wishing to make Our Mother of Perpetual Help their constant companion throughout the day. It is an easy-to-use, 7-day Retreat that is also a spiritual formation program based on the Redemptorists' signature approach to affective prayer from the heart. It will increase the user's sense of spiritual peace and mindfulness of Mary as an every-day spiritual companionship», <https://maryprayforus.org/app/> consultato il 13 Ottobre 2023.

¹³⁹ L'origine dell'espressione “Jesus phone” può essere attribuita al redattore di Gizmodo Brian Lam, che l'ha coniata in un post sul suo blog il 25 dicembre 2006.

¹⁴⁰ Il servizio di messaggistica era previsto su abbonamento e i messaggi contenevano una preghiera, un pensiero per il giorno o i dettagli sul Santo del giorno. L'idea sarebbe venuta ad un sacerdote milanese, don Paolo Zago, che inviava regolarmente messaggi di testo ai membri della sua parrocchia.

¹⁴¹ Il 19 Agosto del 2004 il mensile statunitense *Wired* aveva dedicato al fenomeno un articolo intitolato “Cell Phone Users Are Finding God” a firma di Elizabeth Biddlecombe. <https://www.wired.com/2004/08/cell-phone-users-are-finding-god/> consultato il 13 Ottobre 2023.

quanto scrive la Campbell in “‘What Hath God Wrought?’ Considering How Religious Communities Culture (or Kosher) the Cell Phone” (2007a) veniva benedetto in un rituale speciale in un tempio Matsu. Nel marzo 2005 MIRS Communication, azienda israeliana di telefonia mobile, lanciò un cellulare progettato per rispettare le esigenze della comunità ebraica ultraortodossa in Israele. I primi telefoni “kosher” (contrassegnati da un timbro che ne indica l’approvazione delle autorità rabbiniche) erano dei Motorola di prima generazione modificati per disabilitare l’accesso a Internet, la messaggistica SMS e l’applicazione di video e voice mail (Campbell, 2007a).

A Gennaio del 2023 le persone che usano uno smartphone sono arrivate a 5,44 miliardi, pari al 68% della popolazione mondiale. Gli utenti unici di dispositivi mobili sono aumentati di poco più del 3% rispetto all’anno precedente, con 168 milioni di nuovi utenti negli ultimi 12 mesi¹⁴².

La rapida diffusione della tecnologia mobile ha influenzato molti aspetti della vita contemporanea, compresa – come abbiamo visto - la pratica religiosa. Sebbene molti studi si siano concentrati sulle applicazioni mobili che riguardavano contenuti religiosi, diverse ricerche hanno esplorato anche il modo in cui i diversi gruppi religiosi hanno adottato o rifiutato la tecnologia mobile in base ai loro valori e alle loro credenze fondamentali. In Nigeria, ad esempio, la maggioranza dei fedeli partecipa alle funzioni (cristiane) impugnando lo smartphone. Mentre sono in Chiesa leggono la Bibbia digitale o cantano scegliendo gli inni dal cellulare mentre altri telefonano, inviano messaggi e condividono contenuti sui social media durante il culto (Nwankwo, 2020). Sempre in Africa, ma nella parte meridionale del continente, la grande diffusione di smartphone (e la possibilità di connettersi alla Rete e di conseguenza ai social media) è considerata una delle ragioni della diffusione delle chiese profetiche (Kgatle, 2018).

Nel 2011 la software house Little i Apps, carica su Apple Store l’applicazione *Confession: A Roman Catholic App*. Disponibile per i sistemi IOS al costo di un dollaro e 99, Confession aveva lo scopo di aiutare i cattolici a determinare quali peccati potessero aver commesso, oltre a guidarli attraverso le preghiere appropriate nel sacramento. L’applicazione fu sviluppata da ex studenti della Franciscan University of Steubenvill in collaborazione con il reverendo Thomas G. Weinandy, direttore esecutivo del segretariato per la Dottrina e le pratiche pastorali della Conferenza dei vescovi cattolici degli Stati Uniti, e il reverendo Dan Scheidt, pastore della Chiesa Cattolica Queen of Peace a Mishawaka in Indiana. L’app ricevette il *nihil obstat* da monsignor Michael Heintz, oggi decano dell’università di Mount St Mary e l’imprimatur dal vescovo Kevin C. Rhodes della Diocesi di Fort Wayne-South Bend. Si tratta del primo imprimatur conosciuto per un’applicazione per smartphone (Cheong ed Ess nella Introduzione del 2012 a *Digital Religion Social Media and Culture*).

¹⁴² I dati elaborati da GSMA Intelligence, agenzia che analizza tutti gli operatori di telefonia mobile a livello globale.

Il successo dell'applicazione ebbe una grossa eco provocando un dibattito serrato tra i cattolici circa l'efficacia e l'autenticità del sistema di confessione. Un dibattito che vide l'intervento anche del Vaticano con il portavoce Federico Lombardi che ammonì gli utenti dell'app sottolineando come «il sacramento della penitenza richiede il dialogo personale tra il penitente e il confessore e l'assoluzione da parte del confessore» (Gilgoff e Messia 2011).

Nel 2014 Alexander Tkach provò a catalogare le app a contenuto religioso presenti nei vari store. Alla fine ne contò oltre 30.000 collegate alle 81 query di ricerca ("Faithapps.net: Measuring the Dispersal of Religious Smartphone Applications"). Un anno prima Rachel Wagner aveva individuato sei macrocategorie per catalogare le applicazioni a carattere religioso ("You Are What You Install: Religious Authenticity And Identity In Mobile Apps").

La studiosa distingueva tra le applicazioni di preghiera (che consentivano agli utenti di inviare preghiere attraverso la tastiera del proprio smartphone), quelle rituali (che offrono una guida nell'eseguire rituali riconosciuti), quelle contenenti testi sacri (che offrono diversi livelli di interattività), quelle per programmatori (rivolte alle organizzazioni religiose interessate a sviluppare le proprie applicazioni), le self-expression app (le app che permettono una espressione pubblica di fede, come quelle che forniscono sfondi digitali con immagini religiose, suonerie che riprendono le melodie di inni sacri ma anche la possibilità di acquistare custodie decorate a tema religioso per i propri dispositivi) e, infine, le app di concentrazione/meditazione (come le app digitali per i giardini zen o i gong che suonano a intervalli prestabiliti per aiutare la meditazione).

Come spiega la Campbell (et al., "There's a religious app for that! A framework for studying religious mobile applications, 2014a) le categorie ipotizzate dalla Wagner sono selettive, perché si concentrano sul modo in cui le app possono essere usate per costruire l'identità, l'autorevolezza e l'autenticità religiosa, e quindi non cercano di fornire una tipologia completa di app religiose¹⁴³.

La continua possibilità di selezionare app a contenuto religioso erode, è il ragionamento della Wagner, l'autorità religiosa esistente mettendo in crisi anche i mezzi tradizionali che determinano l'autenticità religiosa. Seguendo le riflessioni della Turkle sulla costruzione del sé in ambito digitale, la Wagner sottolinea che se pur i nostri smartphone abbiano molteplici applicazioni, essi possono ancora riflettere un senso di sé coerente; anzi, giustificare la possibilità di gestire più di una modalità di incontro religioso. Ciò che emerge, dunque, «un pluralismo naturale, anche se mediato

¹⁴³ Per questa ragione propose una divisione in due macrocategorie: da una parte le app orientate alla pratica religiosa (Le applicazioni che rientrano in questa classificazione svolgono una funzione intrinsecamente religiosa, aiutando a facilitare le pratiche o le esperienze religiose) e dall'altra le app che forniscono informazioni o materiali religiosi.

digitalmente, che si riflette nella funzionalità stessa dei nostri dispositivi mobili, che modellano per noi la capacità di vivere in uno stato di flusso determinato» (Wagner, 2013, p. 205)¹⁴⁴.

Nel 2017 la rivista *Online. Heidelberg Journal of Religions on the Internet* ha dedicato un intero numero (volume 12), intitolato “Religion Go!”, all’analisi delle interconnessioni tra la pratica religiosa e la tecnologia mobile. Curato dai ricercatori di digital religion Tobias Knoll e Simone Heidbrink, questo numero ha ospitato, oltre agli articoli strettamente legati al tema della religione digitale ¹⁴⁵, contributi che descrivono il tema della realtà aumentata come strumento per l’educazione religiosa. È il caso di “Learning with tablets in a church - Experiences of augmented reality in religious education” (Huotari&Ikonen) che descrivono un esperimento con gli alunni della scuola elementare sulla creazione di un ambiente di apprendimento in realtà aumentata all'interno di una chiesa. Anche “RELab digital - Ein Projekt über religiöse Bildung in einer mediatisierten Welt” (Nord&Palkowitsch-Kühl), descrive un progetto sull'educazione religiosa in un mondo mediatizzato, che mira allo sviluppo, alla sperimentazione e alla valutazione di scenari di apprendimento nell'educazione religiosa in classe. Va segnalato, poi, “Mobile Liturgy - Reflections on the Church of England's Daily Prayer App” di Joshua L. Mann che analizza il mondo delle app che offrono la lettura dei testi sacri. Partendo dal presupposto che le architetture digitali che permettono la consultazione dei testi hanno un impatto significativo sull’esperienza di lettura e anche sulla interpretazione, l’autore fornisce un’analisi delle differenze tra le pubblicazioni cartacee e digitali del Daily Prayer della Chiesa d’Inghilterra.

Nel 2020 lo studioso di Media Studies Tim Karis scrisse un articolo dal titolo “Swipe Left To Pray. Analyzing Authority and Transcendence in Prayers App” (in *Entangled Religions*, 11(3)) concentrandosi solo sulle app di preghiera ed elencando diverse.

Come Click to Pray, l’applicazione di preghiera del Papa che propone quotidianamente momenti brevi di preghiera. Disponibile in sette lingue, Click To Pray è un progetto della Rete Mondiale di Preghiera del Papa (incluso il Movimento Eucaristico Giovanile). Pray, invece, offre agli utenti la possibilità di selezionare il proprio credo religioso; tra le opzioni previste anche la wicca e l’ateismo. Muslim Pro, invece, recupera la posizione dell’utente dai suoi dati GPS, calcola il tramonto e l'alba e invia notifiche push per tutte le preghiere obbligatorie del giorno. L’app è dotata anche di un bussola

¹⁴⁴ «What emerges is a natural, if digitally mediated, pluralism that is reflected in the very functionality of our mobile devices, which model for us the ability to live in a state of determined flux».

¹⁴⁵ Gli altri articolo sono “Judaism to go-Hastening the redemption through Web 2.0” scritto dalla studiosa di Media Science Christiane Altmann e dove viene descritto sia l'uso della moderna tecnologia degli smartphone, delle applicazioni e dei social media da parte degli emissari Chabad. “Pokémon Go - How Religious Can an Augmented Reality Hunt?” (Gabriel), che esplora le origini del popolarissimo gioco di realtà aumentata, le implicazioni religiose e le reazioni positive e negative delle istituzioni religiose. In “Pope Francis in Cairo – Authority and branding on Instagram” la descrizione dell’uso dell’account Instagram di Papa Francesco durante la visita al Cairo nell'aprile 2017 è l’occasione per Theo Zijderveld di fornire spunti di riflessione sul rapporto tra leader religiosi, media e autorità.

in grado di indicare correttamente la posizione della Mecca. Prayer Mate, altra app cristiana, funge da promemoria per la preghiera suggerendo anche quella più opportuna da recitare, Pray As You Go, invece è un archivio di preghiere in formato audio. Prayer Wall, invece, dà la possibilità di comporre una preghiera da soli o leggere le preghiere composte da altri utenti cliccando su di un tasto “Pregherò” per sancire l’adesione a quella preghiera. In Pray with me, invece, c’è un pulsante con su scritto “Prego” per rispondere alla richiesta di un altro utente.

Qual è la funzionalità di queste applicazioni in ambito strettamente religioso? Può un app di preghiera essere un mezzo religioso? Applicando la teoria sviluppata da Birgit Meyer, antropologa e studiosa di religioni all’Università di Utrecht, (“Material Mediations and Religious Practices of World-Making”, 2013) che definisce: «La religione come una pratica di mediazione tra gli esseri umani e il trascendente professato, che richiede necessariamente specifici supporti materiali, cioè forme autorizzate attraverso le quali il trascendente viene generato e diventa in qualche modo tangibile» (Meyer, 2008, p. 8),¹⁴⁶ Karis analizza le applicazioni che ha presentato alla ricerca di quella che può essere definita mezzo religioso verso la trascendenza.

In altre parole distinguere l’app che aiuta a pregare dall’app che ‘prega’.

Prayer Wall cade nel primo gruppo di applicazioni, è il ragionamento di Karis; cliccando su “Pregherò” per reagire a una richiesta di preghiera posticipa il momento che produrrà l’effetto trascendente solo quando gli utenti pregheranno davvero. Con Pray with me, invece, il tasto “Prega” colma il divario «tra l’immanente e il trascendente. Cliccate su di me, sembra suggerire il pulsante, e avrete colmato il divario con la sfera trascendente proprio qui, in questa app. In questo senso, è un medium religioso secondo la definizione di Meyer»¹⁴⁷.

2. Terza e quarta ondata di ricerca: il campo di studi definito

Pur comprendendo i rischi di una proiezione sulla ricerca futura, Højsgaard e Warburg chiudevano la loro introduzione al volume collettaneo *Religion and Cyberspace* con la (quasi) profetica affermazione riguardante una terza ondata di ricerca sulla religione e il cyberspazio ormai dietro l’angolo¹⁴⁸.

¹⁴⁶ «I understand religion as a practice of mediation between humans and the professed transcendent that necessarily requires specific material media, that is, authorized forms through which the transcendent is being generated and becomes somehow tangible».

¹⁴⁷ I would argue, the app itself claims that it can bridge that gap between the immanent and the transcendent. Click me, the button seems to suggest, and you have bridged the gap to the transcendent sphere right here in this app. In that sense, it is a religious medium by Meyer’s definition».

¹⁴⁸ «It is, of course, a risky business to make projections about future research. However, we believe that because of its chaotic and complex development, religion and the Internet will continuously be a topic that needs to be addressed by scholars with very different approaches. In the light of that, a bricolage of scholarship coming from different backgrounds and with diverse methodological preferences may very well indicate that the topic is maturing academically, and that it is maturing well. The third wave of research on religion and cyberspace may be just around the corner» (p. 9).

Dopo una prima fase di studio che comprendeva tentativi di descrivere e documentare i primordiali fenomeni del religioso in Rete e un secondo momento di ricerca nel quale si è cercato di definire le categorie e le metodologie d'approccio per inquadrare le attività religiose online, gli studi sulla digital religion sono sempre più inquadrati in un campo di ricerca ben definito e sono caratterizzati da un approccio teorico-interpretativo. In questa terza fase di ricerca, gli studiosi hanno cercato di identificare metodi e strumenti per analizzare i dati e valutare i risultati alla luce di quadri teorici più ampi (Campbell 2012). Le ricerche incentrate sui rituali online, sull'identità di chi ricerca il religioso in Rete, sulla potenziale possibilità di perdita di autorità da parte delle organizzazioni religiose diventato più dettagliate grazie ad una conoscenza maggiore sulla vita online che permette di fare ipotesi sostanziali sulle pratiche dominanti e sulle influenze delle interazioni sociali online (Campbell 2011). Nuovi quadri teorici e metodologici, poi, forniscono strumenti interpretativi in grado di analizzare una realtà sociale nella quale il digitale è sempre più presente nella vita quotidiana e per questa ragione influenza – in un rapporto di scambio reciproco – le pratiche religiose online.

Una testimonianza di questo nuovo approccio agli studi sulla digital religion è data dal volume collettaneo *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media World* (2013)¹⁴⁹. I saggi raccolti, spiega nell'introduzione la curatrice Heidi Campbell, hanno come obiettivo quello di contribuire a una nuova ondata di ricerca in grado di allargare il campo di azione anche ad altri spazi e tecnologie digitali. «Si cerca inoltre di considerare come questo nuovo contesto, mediato digitalmente, crei non solo nuovi spazi per la costituzione della religiosità, ma anche una lente per la creazione di significato che può trasformare le nostre conversazioni su cosa significhi essere religiosi in una realtà digitale, mobile e aumentata»¹⁵⁰.

Gli studi sulla religione digitale sono, per la natura stessa del fenomeno, un'area di ricerca dinamica che copre una ampia gamma di tematiche in continua evoluzione. Per questa ragione la schematizzazione proposta in fasi di ricerca va intesa non nel senso strettamente cronologico, ma anche (e soprattutto) metodologico. Come suggerisce Peter Phillips, studioso di Teologia digitale e direttore del centro di ricerca CODEC presso l'Università di Durham in Inghilterra, i diversi approcci alla ricerca sono da intendersi “trasversali e in continuo sviluppo” e per questa ragione tutte le fasi di ricerca sono ancora in corso e non confinate in determinate epoche cronologiche (Phillips et al. 2019). Già nel 2011, in un numero speciale di *Information, Communication and Society* intitolato “Religion and the Internet: The Online-Offline Connection”, gli autori Campbell e la sociologa delle religioni

¹⁴⁹ Il volume fu presentato nel corso di una sessione dell'annuale American Academy of Religion, in cui i principali autori dei capitoli presentarono il loro lavoro «a una folla gremita e in piedi di oltre 100 studiosi», come ricorda Heidi Campbell.

¹⁵⁰ «It also seeks to consider how this new, digitally mediated context creates not only new spaces for religiosity to be constituted but a lens for meaning-making that may transform our conversations about what it means to be religious in a digital, mobile, augmented reality» (pp.17-18).

Mia Lövheim indicavano come le pratiche religiose online si intersecassero con le organizzazioni religiose offline, sostenendo così la necessità di ulteriori studi in modo da considerare Internet un mezzo per la pratica religiosa. Nel 2014, in occasione del convegno “Media and Religion: Betwixt and Between” organizzato in occasione dell'International Communication Association (ICA), l'esigenza degli studiosi di indagare le intersezioni tra nuovi media, religione e cultura digitale (Campbell, 2013) divenne palese. Quell'incontro fu propedeutico ad un numero special di *New Media & Society* intitolato “Critical methods and theoretical lenses in Digital Religion Studies”, dove studiosi di diversa estrazione – il famoso ‘mix di studiosi’ ipotizzato da Højsgaard e Warburg - si sono confrontati sulle modalità con le quali la tecnologia digitale supporta chi vuole condividere dei contenuti religiosi. Adesso l'attenzione, come spiega la Campbell, si focalizza su come «i media digitali sono utilizzati da gruppi e utenti religiosi per tradurre le pratiche e le credenze religiose in nuovi contesti, nonché sulla re-immaginazione della religione offerta da possibilità uniche all'interno di questi nuovi mezzi e spazi»¹⁵¹.

La quarta fase di ricerca viene denominata “convergente” proprio perché riunisce le precedenti in un campo di studi più maturo (Campbell 2022). Gli interessi degli studiosi sono concentrati non solo sulle attività mediatiche delle persone nella loro vita quotidiana o sulle connessioni tra gli aspetti online e offline, ma anche su temi esistenziali, etici e politici.

Questo approccio, come ben chiarisce la studiosa di religioni e media Giulia Evolvi (“Religion and the internet: digital religion, (hyper)mediated spaces, and materiality”, 2022) considera che non esiste una chiara distinzione tra le azioni religiose che esistono online e quelle che avvengono offline. Ciò non vuol dire che non esiste differenza tra le due sfere, ma che la Rete – e soprattutto le possibilità di accesso tramite device – è sempre più presente nelle attività quotidiane.

Proprio questa riflessione apre la discussione sul tema della materialità della Rete e delle pratiche religiose in essa. Abbiamo già visto come l'antropologa Birgit Meyer intenda la religione come una pratica di mediazione tra gli esseri umani e il trascendente professato e che tale pratica di mediazione abbisogna di media in grado di ‘materializzare’ il trascendente, quelli che la stessa autrice ribattezza “forme sensazionali” (Meyer, 2013, pp. 26-31).

Tali forme sono centrali, è il pensiero della Meyer, per generare sensazioni religiose «attraverso le quali ciò che non è “lì” e “presente” in modo ordinario può essere sperimentato, più e più volte, come disponibile e accessibile»¹⁵² (Meyer, 20063, p. 8). Detto in altre parole, le forme sensazionali, ‘materializzano’ il sacro.

¹⁵¹ Il concetto è espresso nell'articolo “Surveying theoretical approaches within digital religion studies” apparso proprio sul numero speciale di *New Media & Society* (pp. 15-24).

¹⁵² «Generating religious sensations through which what is not “there” and “present” in an ordinary way can be experienced, over and over again, as available and accessible».

È facile percepire l'eco delle teorie dello storico delle religioni Mircea Eliade. Il sacro, attraverso la ierofania che del sacro è la manifestazione, media tra l'uomo *religiosus* e la fonte del sacro. Già Eliade, infatti, indicava negli esseri o negli oggetti la manifestazione visibile della trascendenza (ad esempio l'albero sacro, che conserva la sua natura di albero ma fungendo da mediatore viene investito da una dimensione nuova).

Basandosi su questo tema, Giulia Evolvi elenca tre ragioni per approcciarsi ai media digitali in termini materiali nell'ambito della digital religion (Evolvi, 2021). Il primo motivo è rappresentato dai device che permettono l'accesso alla Rete e che vanno intesi come oggetti materiali che possono materializzare l'esperienza religiosa (l'esempio è quello già citato dell'app che 'prega').

Il secondo è che grazie ad una rivalutazione della cultura visiva (Morgan, 2005) i media digitali possono materializzare la religione attraverso il consumo di immagini.

Terzo ed ultimo motivo è rappresentato dalle diverse piattaforme che aiutano a materializzare la religione grazie al design e all'estetica delle interfacce. In una ricerca condotta nel 2019 (Salvati, 2019) era stato ipotizzato che le Pagine di Facebook dedicate ai Santi – fenomeno tipicamente italiano - potessero essere considerate alla stregua di edicole votive perché, anche se su una piattaforma digitale, questi ambienti dedicati ai santi soddisfano l'esigenza di uno spazio da riservare al contatto e alla comunicazione con il Divino. Le Pagine, infatti, hanno caratteristiche simili sia per quel che riguarda la struttura sia per il contenuto. Dal punto di vista della struttura, assimilabile all'aspetto architettonico delle edicole votive, tutte le Pagine Facebook rispettano un canone visivo-grafico che parte dall'utilizzo dell'icona del santo scelto fino alla creazione di una cover che ritragga o simboleggi il culto al quale la Pagina è dedicata. Anche i contenuti rispettano una regola ben precisa sia nella forma, predilette le foto e i video, sia nella sostanza, una comunicazione monòtono incentrata in generale sul culto scelto.

Si tratta, non è superfluo sottolinearlo, di spazi non consacrati (ancora) da personale specializzato eppure, come ha sottolineato Mircea Eliade, questi spazi sono rappresentativi e di conseguenza adatti al culto perché rispecchiano un modello che li rende differenti da ciò che li circonda. Uno spazio digitale diventa materiale (nel senso ipotizzato dalla Meyer), e quindi in grado di mediare il sacro, proprio perché replica un archetipo. Una Pagina dedicata a un santo acquisisce questa realtà esclusivamente in virtù di partecipazione o di ripetizione di gesti paradigmatici: « Il gesto ottiene significato e realtà solo nella misura in cui riprende un'azione primordiale»¹⁵³ (Eliade, 1949 p. 19).

Il tema della Pagina Facebook come mezzo religioso apre un'altra riflessione su un argomento che ha attraversato in maniera trasversale le fasi di studio sulla digital religion: il tema dell'autorità religiosa di fronte alla diffusione di piattaforme in grado di mediare il contatto con l'origine del sacro.

¹⁵³ «Le geste n'obtient de sens, de réalité que dans la mesure exclusive où il reprend une action primordiale».

Scrivendo l'antropologo e storico delle religioni Alfonso Maria Di Nola (*Le immagini sacre*, 1985): «Si è in presenza di una dinamica di “appropriazione” della produzione colta da parte delle classi popolari, che rielaborano, secondo le proprie esigenze storiche, i prototipi proposti dall'alto» (p. 25). E proprio in questi meccanismi di «appropriazione» che si può leggere la possibilità di erosione dell'autorità detenuta nella sfera offline da parte di una organizzazione religiosa. E se è vero, come è vero, che le attività online si riflettono su quelle offline e viceversa, si capisce anche il perché diverse organizzazioni religiose abbiano deciso di occupare, in alcuni casi anche in maniera massiccia, gli spazi digitali.

È stato già rilevato in precedenza come una parte degli studi sulla digital religion indicavano come la Rete, intesa come spazio adatto alle attività religiose, permettesse la diffusione di informazioni e di conoscenza in grado di erodere l'influenza delle autorità religiose tradizionali, e come un nuovo ciclo di ricerche rilevasse il crescente riconoscimento della necessità di una collocazione dell'autorità religiosa tra le nuove infrastrutture mediatiche e di fede. È stato anche evidenziato come le pratiche strategiche di alcuni leader religiosi, che permettono una attiva conquista degli spazi digitali, consentano loro di recuperare il terreno perduto in un processo complesso di rinegoziazione dell'autorità che ora cercano di esercitare nelle sfere online e offline, comprese eventualmente nuove strutture istituzionali (Cheong, 2022). Questo nuovo aspetto degli studi ha portato la Campbell (2016)¹⁵⁴ a indicare tre nuove categorie di autorità religiose: il professionista digitale, ovvero il tecnico che creano gli spazi che le comunità religiose occupano; il portavoce digitale, che cura la “narrazione” della presenza online delle organizzazioni religiose e lo stratega digitale, che indica come e con quale orizzonte occupare gli spazi digitali.

In altre parole, più che sentirsi minacciati dalla Rete, le organizzazioni religiose ne hanno fatto un potente strumento per ampliare il proprio raggio d'azione e stimolarne l'efficacia. L'autorità, dunque, non deriva solo dalla tradizione ma può essere intesa in termini di relazione «co-creata e mantenuta in interazioni dinamiche tra leader e seguaci che riconoscono la natura asimmetrica e consequenziale dei loro scambi» (Cheong, 2016 p. 4)¹⁵⁵.

Nel 2022 viene dato alle stampe l'update di *Digital Religion. Understanding Religious Practice in Digital Media* curato da Heidi Campbell e Ruth Tsuria, con le ultime novità relative agli studi sui temi della digital religion. I saggi che compongono il volume, spiegano le due curatrici nella Introduzione, contribuiscono ad una nuova ondata di studi: «Si cerca inoltre di considerare come

¹⁵⁴ Nell'articolo in questione (2016) la Campbell spiega di aver mutuato alcune considerazioni dell'antropologo americano Jon Anderson contenute nel volume *New media in the Muslim world: The emerging public sphere* che il professore emerito alla Catholic University of America curò nel 1999 con l'antropologo esperto in Medio Oriente Dale Eickelman.

¹⁵⁵ «As co-created and maintained in dynamic interactions between leaders and followers who acknowledge the asymmetric and consequential nature of their exchanges»

questo nuovo contesto, mediato digitalmente, crei non solo nuovi spazi per la costituzione della religiosità, ma anche una lente per la creazione di significato che può trasformare le nostre conversazioni su cosa significhi essere religiosi in una realtà digitale, mobile e aumentata» (p. 18)¹⁵⁶. Se questo volume ha come obiettivo quello di aiutare il lettore a comprendere il fenomeno del religioso nell'era digitale, ha indubbiamente anche il compito di aprire ad una nuova fase di studi, la quinta. Per le curatrici del volume, il nuovo indirizzo di studi sembrerebbe avere a che fare con il rafforzamento delle posizioni delle organizzazioni religiose tradizionali negli spazi digitali ma la caratteristica sicura sarà ancora una maggiore collaborazione tra discipline diverse come la musicologia (Mall 2020), gli studi razziali (Latif 2018) e gli studi di genere (Lövheim & Lundmark 2019). Una nuova direzione degli studi sembrerebbe incentrata sugli studi di Teologia digitale, ovvero la possibilità di una «rivalutazione teologica della digitalità e una rivalutazione digitale della teologia» (Phillips et al. 2019, p. 37).

3. Digital religion: il punto di approdo

Se la quarta e ultima, almeno per ora, codificata fase di studio sul tema del religioso in Rete è stata denominata come “convergente”, non poteva non esserlo anche la definizione che determina l'oggetto dello studio. “Digital religion”, infatti, diventa il termine che racchiude l'evoluzione del concetto partito dalla cyber-religion e passato per i concetti di online religion e religion online.

La digitale religion è un concetto ampio, un aspetto di quell'onlife teorizzato da Floridi e osservabile quotidianamente vista la penetrazione capillare della Rete grazie anche alla facilità di accesso.

Un flusso continuo tra lo spazio online e offline che non significa, però, una mancanza di distinzione tra i due ambiti. La digital religion, come scrive la Campbell nell'introduzione del 2013 a *Digital Religion. Understanding Religious Practice in Digital Media* «non si riferisce semplicemente alla religione come viene eseguita e articolata online, ma indica come i media e gli spazi digitali stiano plasmando e vengono plasmati dalla pratica religiosa»¹⁵⁷. In questo largo campo concettuale, dunque, il fenomeno religioso è modellato sia ai tratti della cultura online (come l'interattività, la convergenza e il contenuto generato dal pubblico) sia alla religione tradizionale (come i modelli di credenza e rituale legati a comunità storicamente radicate).

Il termine digital religion ha iniziato a circolare nel mondo accademico fin da primordi del 2012. Ad esempio è stato utilizzato come titolo di diverse conferenze come l'International Conference on

¹⁵⁶ It also seeks to consider how this new, digitally mediated context creates not only new spaces for religiosity to be constituted, but also a lens for meaning-making that may transform our conversations on what it means to be religious in a digital, mobile, and augmented reality.

¹⁵⁷ «'Digital religion' does not simply refer to religion as it is performed and articulated online, but points to how digital media and spaces are shaping and being shaped by religious practice» (p. 1).

Digital Religion presso l'University of Colorado Boulder nel mese di gennaio e nel mese di giugno, in Finlandia, al Digital Religion Symposium al Donner Institute di Turku. È comparso in progetti di ricerca come quello gestito dal Center for Religion and Media della New York University (“Digital Religion: Knowledge, Politics and Practice”) ed è stato il titolo nel libro già citato *Digital Religion, Social Media and Culture*. Nella prefazione a questo volume, firmato da Stewart Hoover, l'autore sottolinea come sia necessario studiare «l'effettivo contributo che il ‘digitale’ sta dando al ‘religioso’»¹⁵⁸ (Hoover 2012, p. ix). Ciò significa che l'incontro tra la religione e il digitale ha implicazioni sia online che offline, portando l'utente anche a nuove esperienze di tipo religioso.

Per delimitare i contorni del campo largo della digital religion e soprattutto per fornire un modello interpretativo da applicare al fenomeno religioso in Rete, la Campbell ha individuato cinque tratti comuni alla “network religion”, intendendo con questo termine che l'esperienza, il credo e la pratica religiosa sono vissuti online attraverso relazioni e interazioni sociali dinamiche (Campbell 2012). I tratti comuni rilevati dalla studiosa includono la facilitazione di una comunità in rete, le identità storiche, le autorità mutevoli, le pratiche convergenti e la realtà multisito. L'insieme di questi cinque tratti forniscono spunti per capire «come la pratica religiosa non solo venga alterata quando viene importata online, ma come la religione su Internet rifletta sottili cambiamenti nella pratica culturale religiosa offline che sono stati notati anche all'interno degli studi sulla cultura religiosa in generale» (Campbell, 2012, p. 2)¹⁵⁹.

Hoover e il ricercatore di Media Studies Nabil Echchaibi hanno teorizzato, invece, il legame tra il concetto di digital religion e la pratica della stessa in quelli che loro stessi hanno ribattezzato come “terzi spazi della religione”, un contesto unico, ibrido e fluido, che richiede nuove logiche ed evoca forme uniche di creazione di significato. (Hoover & Echchaibi 2014). Come sottolinea la Evolvi, anche se la Rete potrebbe non sembrare uno spazio autentico per tutti i credenti religiosi, le persone che si impegnano in spazi terzi di solito li considerano luoghi autentici per le pratiche religiose. «Non tutti gli ambienti online possiedono queste caratteristiche, ma gli spazi terzi sono luoghi a cui le persone si avvicinano come se fossero spazi legittimi di pratica e discussione religiosa»¹⁶⁰ (Evolvi, 2021 p. 8). Gregory P. Grieve, nell'articolo contenuto nella prima edizione del volume *Digital Religion, Social Media and Culture*, forte anche del suo lungo studio sui rituali neo-pagani, indica la digital religion «come pratica mediale elettronica che si differenzia per il fatto di allinearsi all'interno di una serie di relazioni legate a fonti di potere percepite» (p. 25).

¹⁵⁸ «[...] the actual contribution ‘the digital’ is making to ‘the religious’».

¹⁵⁹ «How religious practice is not just altered as it is imported online, but how religion on the internet reflects subtle shifts in religious cultural practice offline that have also been noted within studies of religious culture in general».

¹⁶⁰ «Not all online environments hold such characteristics, but third spaces are venues that people approach as if they are legitimate spaces of religious practice and discussion».

Questi diversi approcci al fenomeno del religioso in Rete non possono però non considerare come le “religioni” siano riuscite ad attraversare i secoli grazie ad un’altissima capacità di modificare le proprie forme in base ai cambiamenti dell’uomo e delle sue società, mutando paradigmi, che ne prevedevano necessariamente il declino, con la forza dell’evidenza empirica. Questa capacità di adeguarsi alle mutevoli condizioni dell’ambiente circostante, pur continuando a rispondere alle esigenze che portarono alla loro creazione, ha permesso alle religioni di superare, ad esempio, l’era della cosiddetta *secolarizzazione*. Lo sviluppo tecnologico avrebbe dovuto essere la causa principale della secolarizzazione, in un processo dove la maggiore comprensione dovuta all’applicazione del pensiero scientifico avrebbe demolito i bastioni delle religioni. Nella realtà non è stato così. Anzi. Oggi chiunque è avvolto in quella che è possibile chiamare rivoluzione tecnologica, coinvolti, nostro malgrado, in un mondo caratterizzato dalla iper-produzione di contenuti tale da creare un effetto *Blade Runner*. Tutto questo non ha portato, però, alla diffusione di un pensiero scientifico e anche il pluralismo, diventato un fenomeno globale grazie anche alla rivoluzione tecnologica, ha sì indebolito le certezze dei credenti aumentandone le domande ma le risposte, sono rimaste «in gran parte del mondo religiose» (Berger 2014, p. 46).

SECONDA PARTE

Il rapporto tra le sfere religiose online e offline: metodologie e il caso del rito

Primo Capitolo

Chiarezza di termini

Nell'ambito degli studi sulla digital religion, la comprensione dei concetti di religione, di esperienza religiosa e di rito costituiscono un fondamentale punto di partenza per esplorare le sfumature culturali, sociali e psicologiche dell'interazione umana con il sacro mediato dal digitale.

Questi termini, spesso intrecciati in un intricato labirinto di significati e interpretazioni, svolgono un ruolo cruciale nel plasmare le identità individuali e collettive, nonché nell'orientare il comportamento umano in relazione all'extraumano altro da sé.

La nozione di religione, ad esempio, è intrisa di una vastità di sfaccettature e interpretazioni. Definire la religione è una sfida intrinseca, in quanto essa attraversa territori culturali, storici e sociali differenti, manifestandosi attraverso una varietà di credenze, pratiche e valori. L'antropologo americano Clifford Geertz, nel suo conosciutissimo saggio *Religion as a Cultural System* (1966), propone un approccio interpretativo che considera la religione come una «sistema di simboli» attraverso i quali le comunità umane conferiscono significato all'universo e al loro posto in esso. Un'analisi più recente, come quella di un altro antropologo, Talal Asad, in *Genealogies of Religion* (1993), sfida l'idea di una definizione universale di religione, sottolineando come essa sia intrinsecamente legata alle strutture di potere e alle dinamiche di dominazione. Questi punti di vista riflettono la natura complessa e mutevole della religione, poiché le pratiche, le credenze e i valori religiosi si intrecciano con la politica, l'economia e la cultura.

L'esperienza religiosa costituisce il cuore pulsante della sfera spirituale, rappresentando un'interazione personale e profonda tra l'individuo e il divino. William James (1902), nell'opera *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, ha esplorato le molteplici forme in cui le persone sperimentano il sacro, sottolineando la natura soggettiva e ineffabile di queste esperienze. Dall'estasi mistica alla sensazione di unità con l'universo, l'esperienza religiosa sfida le categorie razionali e offre un'apertura all'ignoto e all'incomprensibile.

I riti costituiscono una componente essenziale dei sistemi religiosi, agendo come interfacce tangibili tra il mondo sacro e quello profano. Arnold van Gennep (1909) e Victor Turner (1966), attraverso le loro teorie dei riti di passaggio, hanno evidenziato come questi rituali segnano transizioni cruciali nella vita di un individuo o di una collettività, come la nascita, la morte, il matrimonio e l'iniziazione. I riti possono fornire un senso di continuità culturale, stabilendo un legame tra le generazioni attraverso simboli e azioni significative. Si può considerare il rito come un linguaggio simbolico, capace di comunicare significati profondi e complessi.

In sintesi, la religione, il rito e l'esperienza religiosa costituiscono dimensioni interconnesse di un paesaggio culturale complesso. Questi concetti sono soggetti a interpretazioni variabili e in continua evoluzione, offrendo una finestra per comprendere la relazione dell'essere umano con il mistero, il trascendente e il significato profondo della vita. L'analisi di questi termini richiede un approccio interdisciplinare al fine di catturare appieno la vastità dell'esperienza umana con il sacro soprattutto se mediata all'interno di uno spazio digitale.

1. La definizione di religione negli studi sulla digital religion

All'alba del 1900 l'antropologo James Frazer spiegava nel suo *The Golden Bough* che egli intendeva per religione «il propiziarsi e il conciliarsi le potenze superiori all'uomo, supposte dirigere e controllare il corso della natura e della vita umana» (p. 113),¹⁶¹ indicando così due elementi della religione: uno teoretico (la fede) e uno pratico (il tentativo di propiziarsi le potenze superiori).

Lo psicologo americano James Leuba riservò una intera appendice, nel suo volume del 1912 *The Psychological Study of Religion: Its Origin, Function and Future*, per raccogliere oltre cinquanta definizioni differenti di religione. L'etnologo polacco Bronislaw Malinowski sottolineò alla voce *Culture* redatta per l'*Encyclopaedia of Social Sciences* (1931) come la religione avesse il compito di opporsi alla morte, la più inquietante delle crisi della vita umana, negando la distruzione personale in varie modalità che vanno dall'affermazione della non realtà della morte all'elaborazione di teorie come quella dell'immortalità dell'anima. Nel 1983 lo storico delle religioni australiano Eric John Sharpe scrisse nel volume *Understanding Religion* che «Definire la religione è [...] molto meno importante che possedere la capacità di riconoscerla quando la incontriamo» (p. 47).¹⁶² Lo storico delle religioni americano Jonathan Zittel Smith nel saggio del 1988 "Religion, Religions, Religious" convenne che la religione potesse essere definita «con più o meno successo in oltre cinquanta modi» (p. 193). Nel già citato *Genealogies of Religion* (1993) Asad critica il concetto stesso di religione come una categoria universale e naturale, sostenendo invece che la nozione di religione è stata creata e mantenuta attraverso processi di contestazione, negoziazione e costruzione culturale.

A metà degli anni Novanta il Leiden Institute for the Study of Religion (attivo nella Facoltà di Teologia dell'Università di Leida) avviò un progetto denominato *Methods and Theories in the Study of Religion* atto a studiare le possibili definizioni di "religione". Nelle "Conclusioni" del volume *The Pragmatics of Defining Religion. Contexts, Concepts and Contests* (1999) che raccoglie i risultati di

¹⁶¹ La prima edizione di *The Golden Bough. A study in Comparative Religion* in due volumi è del 1890 a cui seguì una seconda edizione nel 1900 in tre volumi e una terza edizione (12 volumi) pubblicata tra il 1911 e il 1915. Nel 1922 Frazer, approvò una edizione ridotta e pubblicata per la prima volta in italiano nel 1925. La citazione si riferisce all'edizione del 2022 per i tipi Bollati Boringheri.

¹⁶² «To define religion is, then, far less important than to possess the ability to recognise it when we come across it».

questa ricerca è chiaramente evidenziato come non esista oggi, nelle scienze sociali e nello studio delle religioni, una definizione condivisa del concetto di “religione”.

In un recente volume (l’edizione è datata 2013, ma la traduzione italiana è del 2022), lo storico della religioni Brent Nongbri considera la religione «una sorta di disposizione interiore e di preoccupazione per la salvezza intesa in opposizione alla politica e ad altre dimensione “laiche” della vita» (2022, p. 35). Questa riflessione va confrontata con quella di un altro psicologo, l’americano William James che nel già citato volume *The Varieties of Religious Experience*, sottolinea come sia fondamentale riabilitare l’elemento del sentimento nella religione e a subordinare la sua parte intellettuale perché: «[...] rispetto a questo mondo di sentimenti vivi e individualizzati, il mondo di oggetti generalizzati che l’intelletto contempla è privo di solidità e di vita»¹⁶³ (p. 379).

Questa breve, e parziale, carrellata di studiosi che si sono cimentati nell’esercizio di definire i limiti e i contenuti del concetto “religione”, è utile per comprendere quanto questo concetto sia particolarmente complesso e soprattutto quanto il suo studio sia trasversale le discipline. Si tratta, e bene preciarlo, di un “esercizio” tipicamente localizzato in un Occidente il cui spirito è speculativo e scientifico (Sabbattucci, 1988). Nel commento psicologico al *The Tibetan Book of the Great Liberation* (1954), Jung scriveva che: «In Oriente non c’è conflitto tra religione e scienza, perché non c’è scienza basata sulla passione per i fatti e non c’è religione basata sulla mera fede; c’è cognizione religiosa e religione cognitiva. Da noi l’uomo è incommensurabilmente piccolo e la grazia di Dio è tutto; ma in Oriente l’uomo è Dio e si redime da sé» (p. 51)¹⁶⁴.

Diversi studiosi si sono spinti fino al punto di chiedere se fosse necessaria o meno questa ricerca di una definizione del termine “religione” uscendo da questa «torre di Babele» (Lambert 1991). Lo storico del cristianesimo Giovanni Filoramo, nel suo *Che cos’è la religione* (2004), ha ribadito come sia impossibile prescindere da una definizione, anche se arbitraria, di “religione”. «Il problema della definizione della religione rimanda in questo modo al problema dei metodi e delle teorie interpretative: queste possono e debbono, naturalmente, variare, ma senza una teoria interpretativa in grado di render conto della complessità dell’oggetto, lo studio scientifico della religione, comunque si decida poi di definirla, rischia di arenarsi» (p. 88).

¹⁶³ «Compared with this world of living individualized feelings, the world of generalized objects which the intellect contemplates is without solidity or life».

¹⁶⁴ «There is no conflict between religion and science in the East, because no science is there based upon the passion for facts, and no religion upon mere faith; there is religious cognition and cognitive religion. With us, man is incommensurably small and the grace of God is everything; but in the East man is God and he redeems himself».

1.1 Gli approcci teorici alla digital religion

Nell'ambito degli studi sulla digital religion sono diversi gli approcci teorici utilizzati e tutti portano in dote una propria definizione del concetto di religione. Come già sottolineato in precedenza, i modelli interpretativi utilizzati nell'ambito del campo di studi della digital religion costituiscono un "mix" perché attingono approcci radicati in diverse discipline delle scienze sociali (come la sociologia, l'antropologia e la psicologia), delle scienze umane (come la Storia delle religioni) e della teologia. Ad essi si aggiungono, trattandosi di studi di spazi digitali, anche aspetti dell'informatica e, soprattutto negli ultimi anni, della filosofia e dell'etica della comunicazione. Il sociologo Knut Lundby, esperto di Media and Religious Studies, individuò cinque approcci teorici alla digital religion (più correttamente egli parla di «religione nei nuovi media») raccogliendoli nell'articolo "Theoretical Frameworks for Approaching Religion and New Media" contenuto nella prima edizione, quella del 2012 per intenderci, del volume *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds* e indicando per ognuno di essi l'autore di riferimento e il concetto religioso che permea quell'approccio.

Il primo schema teorico è denominato *Technological Determinism* e l'autore di riferimento è il sociologo Marshall McLuhan che non ha conosciuto i media digitali contemporanei ma che nell'era della televisione aveva teorizzato il concetto di "villaggio globale" che tanto si adatta alla realtà della Rete. Il suo determinismo tecnologico si basa sull'osservazione degli effetti di ogni tecnologia sulla vita dell'intera popolazione e questa osservazione era il punto di partenza per i suoi studi sulla casualità. Lundby, però, concentra la sua attenzione su uno scritto giovanile di McLuhan: "G. K. Chesterton: A practical mystic", datato 1936. Ed è proprio l'approccio di Chesterton¹⁶⁵ alla religione ad influenzare, secondo il ragionamento di Lundby, l'opera di McLuhan. Per Chesterton, infatti, la religione era una attività pratica che rivelava «misteri come miracoli quotidiani del senso e della coscienza» e «per quel mondo agnostico o mistico praticare una religione era cosa più difficile a capirsi che professarla» (pp. 154-155) come scriveva nella sua *Autobiografia* (edita nel 1936 e pubblicata in Italia solo nel 2010 per i tipi Lindau). Per Lundby, McLuhan potrebbe essere stato influenzato da Chesterton e dal suo cristianesimo pratico e mistico «tanto da arrivare ad esplorare i media come estensioni di questi sensi e di questa coscienza umana» (Lundby 2012, p. 228).

¹⁶⁵ Gilbert Keith Chesterton (1874-1936) fu giornalista e scrittore. Nominato da Papa Pio IX come *defensor fidei*, la sua opera è stata citata durante una omelia da Papa Francesco (dicembre 2013 a Santa Marta). Secondo il presidente della società chestertoniana americana, Dale Ahlquist, le sue opere hanno contribuito alla conversione di C.S. Lewis, ispiratore di Narnia, a quella di J.R.R. Tolkien, autore de *Il Signore degli anelli*, o ancora a quella del poeta argentino Jorge Luis Borges. Si convertì dall'anglicanesimo alla fede cattolica dieci anni prima della sua morte.

Il secondo approccio è la *Mediatization of Religion* teorizzata dal sociologo danese dei media Stig Hjarvard¹⁶⁶. La mediatizzazione è considerata un processo a due facce caratteristico della tarda modernità: i media sono considerati una istituzione indipendente con proprie regole alle quali le altre istituzioni si adattano. Al tempo stesso, però, i media sono parte integranti delle istituzioni stesse. La religione è un esempio di tali istituzioni: «Attraverso il processo di mediatizzazione, la religione viene sempre più spesso sottomessa alla logica dei media», scrive nel 2008 Hjarvard nell'articolo "The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change" (in *Northern Lights: Film & Media Studies Yearbook*, 6, pp. 11). La definizione di religione che caratterizza questo approccio teorico è di tipo cognitivo-antropologico ed è contenuta in *Religion Explained*, il volume del 2001 (tradotto in italiano nel 2010 con il titolo *E l'uomo creò gli dei. Come spiegare la religione*) dell'antropologo e psicologo Pascal Boyer. Boyer è un riferimento fondamentale nella teoria della mediatizzazione perché spiega la religione come un sottoprodotto delle potenzialità cognitive di cui la mente umana è già dotata. Una concezione che spinge l'autore a considerare le immagini religiose "parassitarie" su altre facoltà mentali nel senso che possono essere spiegate studiando come le facoltà mentali vengono utilizzate in questo processo di elaborazione.

Il terzo modello interpretativo individuato da Lundby è indicato con il nome di *Mediation of Meaning* e ha in Stewart Hoover, e il suo approccio culturale allo studio dei media e delle religioni, il suo massimo esponente. Nel volume *Religion in the Media Age* (2006), Hoover sottolinea come questo approccio cerchi i significati sociali che i media hanno per le persone e come «i messaggi che sono accessibili agli individui nella sfera privata sono ricevuti, compresi e potenzialmente utilizzati in altre sfere della vita sociale e culturale» (Hoover 2006, p. 36). In questa ottica il significato religioso diventa un particolare tipo di significato culturale e la definizione di religione è mutuata dal pensiero di Geertz che definisce la religione: «Un sistema di simboli che agisce stabilendo profondi, diffusi e durevoli stati d'animo e motivazioni negli uomini per mezzo della formulazione di concetti di un ordine generale dell'esistenza e del rivestimento di questi concetti con un'aura di concretezza tale che gli stati d'animo e le motivazioni sembrano assolutamente realistici»¹⁶⁷ (Geertz 1966, p. 4).

Il modello teorico indicato come *Mediation of Sacred forms*, invece, è teorizzato dal sociologo britannico della religione Gordon Linch che riconosce come i nuovi media digitali (i blog o le net-news), interferiscano nella rappresentazione e nella ricezione del sacro religioso e del sacro secolare nei principali mezzi di informazione (Lundby 2012, p. 231). Lynch fa riferimento allo studioso

¹⁶⁶ Come già sottolinea Lundby gran parte dell'argomentazione di Hjarvard riguarda i media popolari come il cinema e la televisione. Hjarvard presenta studi che dimostrano come le persone (nel suo caso, i danesi) si occupano di questioni spirituali e religiose molto più attraverso i vari media che non frequentando i luoghi di culto.

¹⁶⁷ «A system of symbols which acts to establish powerful, pervasive, and long-lasting moods and motivations in men by (3) formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that (5) the moods and motivations seem uniquely realistic».

francese Émile Durkheim per inquadrare il concetto di religione. Durkheim ha sostenuto che la religione è essenzialmente un fenomeno sociale, preferendo focalizzare i suoi interessi di studio sulla maniera in cui la religione funziona all'interno della società e come il sistema di credenze e di pratiche relative a cose sacre uniscano in un'unica comunità morale tutti coloro che vi aderiscono. Nel volume *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912, in Italia nel 1936 per i tipi di Edizioni di Comunità) di particolare rilievo è, tra le altre, la riflessione sul concetto di sacro, e la sua ambiguità. Durkheim elabora la sua teoria del sacro riflettendo sugli studi dell'antropologo e storico delle religioni scozzese Robertson Smith e sottolinea come i concetti di sacro e profano siano uno dei tratti distintivi del pensiero religioso (1912). Puro e impuro non sono due categorie separate, è il ragionamento di Durkheim che osserva e analizza i rituali di alcune popolazioni dell'Australia centrale, ma solo due varietà di un medesimo genere che comprende tutte le cose sacre.

Il puro può diventare impuro e viceversa; in questa possibilità di trasmutazione che consiste l'ambiguità del sacro. Anche su questo tema resta centrale l'idea del sentimento collettivo che è poi, in un'ultima analisi, quello che conferisce la santità (o meno) a una cosa.

Il quinto e ultimo metodo di approccio codificato da Lundby per l'interpretazione della digital religion si concentra sui processi con cui le tradizioni religiose contribuiscono a plasmare la tecnologia. È il social shaping of technology, teorizzato da Heidi Campbell che come Hoover usa la definizione di religione di Geertz come sistema culturale.

1.2 Il nuovo modello teorico proposto

Il metodo teorico proposto in questa ricerca è di tipo sociologico e storico-religioso. Si tratta, necessariamente, di un approccio interdisciplinare che ha come obiettivo quello di integrare – ove possibile – concetti e metodologie delle due diverse discipline armonizzandone le posizioni nell'ottica dell'elaborazione di modelli di individuazione e analisi del fenomeno religioso in Rete.

L'esigenza dell'uso di un nuovo approccio, rispetto a quelli già presenti in letteratura, è determinata principalmente da due fattori. Il primo è il rapido sviluppo tecnologico e l'altrettanta rapida diffusione della capacità di accedere alla tecnologia stessa che, con la sua rapidità di evoluzione e la sua pervasività, interagisce con la religione su diversi livelli, influenzandone pratiche, interpretazioni e perfino la spiritualità. Tutto ciò caratterizza un ambiente, quello digitale, che ha nell'impermanenza la sua caratteristica principale e questo comporta il rischio, in sede di studio e analisi, di cadere in un morfologismo puramente estrinseco e formale, senza consistenza storiografica, per usare le parole dello storico delle religioni Raffaele Pettazzoni (1959).

Il secondo fattore riguarda l'oggetto dello studio della digital religion: come è stato ampiamente spiegato, con il termine digital religion si individua un campo largo di ricerca. Questo, però, comporta

la necessità di determinare con sufficiente chiarezza cosa è religione all'interno del campo di ricerca da cosa invece non lo è. Il rischio, infatti, è quello di banalizzare ciò che viene inteso come fenomeno religioso in questo campo largo di ricerca dimenticando, per dirla ancora con Pettazzoni, che ogni «*phainomenon* e un *genomenon*», cioè ogni fenomeno individuato con determinate caratteristiche presuppone una formazione, ed ogni evento ha dietro di sé un processo di sviluppo.

Questo approccio teorico tende a sgombrare il campo largo di studio da ciò che non risponde a determinati criteri: e qui entra in gioco la definizione di religione sul quale viene basato il modello. L'autore di riferimento è lo storico delle religioni italiano Angelo Brelich che, nel 1965, scriveva che pur osservando tutto ciò che nelle varie società viene identificato come religioso, «in realtà non riusciamo a renderci conto delle ragioni per cui certe cose assumono un carattere religioso» (p. 64). Sempre, però, si tratta di un tentativo da parte di un gruppo di essere umani di difendersi da ciò che non si è capaci di controllare direttamente. Questo spirito di autodifesa ha portato l'uomo all'istituzione di consuetudini, i riti, in grado di garantire e tutelare un rapporto con il mondo extra-umano e rendere accettabile, attraverso i miti, tutto ciò che non ha umanamente senso. «Tutto ciò potrebbe essere tradotto in una definizione – scriveva Brelich - per quanto le definizioni, in campo storico, siano necessariamente troppo rigide di fronte alla ricchezza e varietà dei fatti concreti» (Brelich 1965, p. 66).

Ad una prima osservazione, le istituzioni religiose sembrano essere composte da diversi elementi che non sono semplicemente sovrapposti ma organicamente uniti tra di loro. L'uomo religioso crede in certe cose e tali credenze lo spingono a compiere riti, spesso coadiuvato da un personale specializzato, e ad osservare un determinato, e spesso normato, comportamento.

Le religioni, dunque, intese come prodotti culturali caratterizzati dalla presenza funzionale di un apparato mitico-rituale, hanno permesso agli uomini di collocare la propria posizione in un mondo inteso come essenzialmente non-umano, sottraendone, investendo di valori e includendo in rapporti umani quanto ad esse appare d'importanza esistenziale (Brelich 1966).

Su questo concetto di religione si innestano altri due concetti fondamentali per riconoscere il fenomeno religioso in Rete. Il primo è il senso di comunità, quel bisogno di relazione che abbiamo avvertito in tutta la sua importanza nel periodo della pandemia da COVID-19 e che come abbiamo visto è stato anche usato in passato come elemento per stabilire l'autenticità del fenomeno religioso in Rete. L'altro è l'esperienza religiosa, altro elemento determinante per identificare l'autenticità del fenomeno religioso in Rete.

2. Una possibile definizione di esperienza religiosa

L'esperienza religiosa, nel contesto contemporaneo, è soggetta a una serie di dinamiche complesse, spesso influenzate dai cambiamenti sociali, culturali e tecnologici. La convergenza di queste forze ha portato a nuove prospettive sull'esperienza religiosa e ha sollevato importanti questioni per il futuro. L'era digitale ha rivoluzionato la pratica e l'esperienza religiosa. La tecnologia offre nuovi modi per esplorare i credo religiosi e condividere i rituali. Le comunità religiose online consentono ai fedeli di connettersi e partecipare a pratiche spirituali indipendentemente dalla loro ubicazione geografica. Le risorse digitali, come podcast, video e blog, forniscono accesso a insegnamenti religiosi da parte di leader spirituali di tutto il mondo. Le trasmissioni in streaming di servizi religiosi, le sessioni di preghiera virtuale e le lezioni di studio biblico online consentono ai fedeli di connettersi con le loro comunità religiose senza dover fisicamente presenziare in luogo di culto. Questo è particolarmente rilevante in situazioni in cui la mobilità è limitata, come durante la pandemia da COVID-19.

Tuttavia, questa evoluzione solleva domande sul significato autentico dell'esperienza religiosa in un ambiente digitale. L'anonimato online e la mancanza di interazione fisica possono influenzare la profondità delle connessioni spirituali. Inoltre, c'è il rischio che l'abbondanza di informazioni online possa portare a una frammentazione delle credenze e a una perdita di profondità nelle pratiche religiose. E ancora non sono state esplorate a fondo le possibilità di nuovi spazi creati dalla tecnologia digitale, come gli ambienti di realtà virtuale e il metaverso.

Di fronte a tutto ciò emerge la questione dell'autenticità dell'esperienza religiosa in questi nuovi spazi. Alcuni sostengono che la connessione digitale può essere altrettanto significativa della partecipazione fisica, mentre altri ritengono che manchi l'elemento tangibile e sensoriale che caratterizza le esperienze religiose tradizionali.

Proviamo ora a dare una definizione di esperienza religiosa partendo dall'etimologia della parola esperienza che deriva dal latino *experientia*, da *experiens*, participio presente del verbo *experiri*, che significa *provare, testare*. Il termine latino è riconducibile alla radice indoeuropea **per*, che significa *provare, rischiare*, tale radice è rintracciabile anche nelle parola *pericolo*: provare, infatti, implica anche una esposizione al rischio. Come scrive il filosofo Andrea Tagliapietra: «L'esperienza appare connessa con una costellazione di significati che implicano l'idea di viaggio, quella della messa alla prova esponendosi a un pericolo» (Tagliapietra 2017, p. 75).

Sulla scorta della tradizione empiristica, che teorizzava la distinzione tra una esperienza esterna o percezione dei fatti a noi esterni (sensazioni) da una esperienza interna o percezione dei moti interni (riflessione), la psicologia descrittiva indica che per i fenomeni che si presentano alla coscienza dall'esterno – oggetti delle scienze della natura – l'esperienza relativa è indicata come *Erfahrung*, mentre per i fenomeni che si presentano dall'interno – oggetti questi delle scienze dello spirito –

l'esperienza è indicata come *Erlebnis*. Questo duplice aspetto dell'esperienza è rilevato anche dall'antropologo e studioso delle religioni scozzese Victor Turner che, indagando il mondo del rito all'interno della popolazione Ndembu, sottolineò come «l'esperienza è quindi, fin dal principio ambigua, essendo la tempo stesso 'interna al flusso' degli eventi intersoggettivi e 'distaccata' o 'esterna al loro flusso'» (Turner 2022, p. 103), arrivando poi a legare il termine esperienza «almeno preconsapevolmente, se non inconsapevolmente, ai *rites de passage*, al pericolo, a *to fare* "andare, viaggiare", o alla sua forma anglosassone *to ferry* "traghettare", e *fear* "paura", e a "esperimento" [...] Dunque l'esperienza è un viaggio, una messa alla prova, un passaggio rituale, un esporsi al pericolo e alla paura (Turner 2022, p. 110)». Anche nel campo della ricerca sociologica, soprattutto nel dibattito sull'identità degli anni Ottanta, persiste la duplice dimensione del concetto di esperienza: *Erlebnis*, o esperienza puntuale è intesa come dimensione interna senza temporalità che indica le molteplicità dei vissuti dell'individuo e *Erfahrung*, o esperienza elaborata, che indica una esperienza accumulata, mediata, interpretata (Trasforini 1994, p. 3). James nel già citato volume del 1902 *The varieties of religious experience* (in Italia dagli anni Quaranta per la casa editrice Bocca e nel 2002 riedito da Morcelliana) considera il mondo della propria esperienza come la somma di due parti: una oggettiva e una soggettiva. La prima, è il ragionamento di James, può essere estremamente più grande della seconda eppure, quest'ultima, non può mai venire omessa. «La parte oggettiva è la somma di qualsiasi cosa in un momento qualsiasi possiamo pensare. La parte soggettiva è lo 'stato' interiore in cui viene a svolgersi il pensiero (James 2009, p. 426). Se l'esperienza, da più parti co, è sin dal principio "ambigua", per usare le parole di Turner¹⁶⁸, ancora più complessa è la ricerca di una definizione di esperienza religiosa.

Sono numerose le obiezioni sollevate nel corso degli anni sulla possibilità di definire compiutamente il concetto di esperienza religiosa. Cito ad esempio lo studioso delle religioni Robert Sharf (2000) che sottolinea come il concetto sia indefinibile perché comprendente una vasta gamma di sentimenti, stati d'animo, percezioni, disposizioni e stati di coscienza.

Una cornice socio culturale che spinse il teologo Aldo Natale Terrin a scrivere che l'esperienza religiosa «è sotto sospetto» (2014).

Lo storico delle religioni Joachim Wach, fornisce un modello interpretativo dell'esperienza religiosa. Tale modello verrà usato da storici delle religioni della seconda metà del Novecento come Mircea Eliade, Ninian Smart e Michel Meslin per la costruzione dell'*homo religiosus* (Filoramo 2017). Il religioso diventa uno dei modi di esplorare il mondo e l'esperienza religiosa è così una relazione con il Trascendente (Wach 1944). Per meglio circoscrivere il campo d'azione dell'esperienza religiosa da

¹⁶⁸ Per Turner il concetto di esperienza così «formulato è ambiguo «perché l'esperienza è al tempo stesso interna al flusso degli eventi intersoggettivi e 'distaccata' o 'esterna al loro flusso'» (Turner 2022, p. 103).

quello dell'esperienza che religiosa non è, Wach propose anche quattro caratteri che vengono indicati come gli universali della religione (1951): l'esperienza religiosa è una risposta a ciò che viene sperimentato come realtà ultima; l'esperienza religiosa è una risposta totale dell'essere a ciò che viene sperimentato come realtà ultima; l'esperienza religiosa è quella più intensa di cui sia capace l'uomo; l'esperienza religiosa è concreta, perché comporta un'azione, un comportamento morale.

Da questo breve excursus di approcci teorici al problema della definizione del concetto di esperienza religiosa, si evince come questi tentativi possono essere raggruppati in tre categorie di significato che spesso, come ha sottolineato lo storico del cristianesimo Giovanni Filoramo (2017), si sovrappongono contribuendo all'oscurità e alla problematicità della definizione.

Martin Jay, storico delle idee americano, scrisse nel 2005 un volume dal titolo significativo, *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme*, volutamente mutuato dal ciclo di poesie di William Blake. Questo perché l'intenzione dell'autore, che nel volume sottolinea come ai primi del Novecento gli intellettuali occidentali erano ossessionati dall'idea dell'esperienza, non è quella di fornire un altro resoconto di ciò che l'esperienza è o potrebbe essere, «[...] ma piuttosto di capire perché così tanti pensatori si sono sentiti obbligati a fare proprio questo. Molti, se non tutti, lo hanno fatto con un'urgenza e un'intensità che raramente accompagnano il tentativo di definire o esplicitare un concetto. I loro sono stati, spero di dimostrare, tanti 'canti' di passione invece che sobrie analisi»¹⁶⁹ (Jay 2005, p. I).

Tornando alle tre categorie di significato indicate da Filoramo, la prima è quella che evidenzia l'aspetto soggettivo del credente, che non andrebbe ridotto attraverso l'interpretazione delle scienze umane. La seconda, che considera l'esperienza religiosa un nucleo centrale della religione in senso lato e delle organizzazioni religiose specifiche, tanto che ad inizio Novecento l'esperienza religiosa era indicata anche come fonte di autorità teologica. La terza, e ultima, indica l'essenza della religione in una forma unica di esperienza che viene associata a vari concetti come il *sacro* di Mircea Eliade, il *numinoso* del teologo tedesco Rudolf Otto e il *potere divino* dello storico delle religioni olandese Gerardus van der Leeuw (Taves 2009).

Un approccio innovativo allo studio dell'esperienza religiosa è sicuramente quello illustrato dalla professoressa emerita di Religious Studies Ann Taves. Nel volume del 2009 *Religious Experience Reconsidered*, la Taves propone una disaggregazione del concetto di esperienza religiosa in modo da «concentrarci sull'interazione tra processi psicobiologici, sociali e linguistici culturali in relazione a tipi accuratamente specificati di esperienze talvolta considerate religiose e di costruire ponti

¹⁶⁹ «[...] but rather to understand why so many thinkers in so many different traditions have felt compelled to do precisely that. Many, if not all, have done so with an urgency and intensity that rarely accompanies the attempt to define and explicate a concept. There have been, I hope to show, as much "songs" of passion as sober analyses».

metodologici attraverso il divario tra scienze umane e scienze»¹⁷⁰ (Taves 2009, p. 8). Questa attività di disaggregazione del concetto di esperienza religiosa comporta l'utilizzo di termini specifici come "esperienze ritenute religiose" (*experiences deemed religious*), "cose considerate speciali" (*things considered special*) e attribuzioni semplici e composite in modo da cercare di spiegare anche come le persone comunicano gli eventi di questo genere. Questa riformulazione del concetto di esperienza religiosa permette, secondo il ragionamento della Taves, di individuare chi considera le cose religiose e in base a cosa e, soprattutto, di rifocalizzare l'attenzione su tutte le varie componenti che insieme costituiscono una religione.

Se pur, chiaramente, non è ancora possibile evidenziare la verità dell'esperire religioso, pare sia possibile vedere dei risultati effettivi di tale esperienza (Terrin, 2014). Lo testimonia il modello cognitivo e culturale ormai consolidato nella scienza cognitiva. In base ad esso, l'esperienza religiosa ha una base fisiologica nel corpo del soggetto in cui la consapevolezza di sé è parte dell'esperienza di ogni possibile emozione, oltre ad avere un riflesso profondo nel cervello e nella modifica di alcune precise zone cerebrali. In qualche modo «l'esperienza religiosa lascia il segno nel corpo, una trascrizione profonda nel mondo fisiologico delle nostre risposte a stimoli» (Terrin 2019, p. 43).

James ha sottolineato come l'esperienza religiosa autentica sia accessibile attraverso il rito. Per James, infatti, i riti sono molto più che semplici espressioni formali di fede; il rito funge da ponte tra il quotidiano e il trascendente, offrendo ai fedeli un mezzo per connettersi con il divino. In questa prospettiva, il rito non è solo un atto di devozione, ma anche uno strumento psicologico che permette agli individui di trascendere i limiti della loro coscienza ordinaria.

Proprio il rito religioso diventa un elemento fondamentale per cercare di determinare con precisione il fenomeno religioso in Rete, aiutandoci a sgombrare il campo della digital religion da ciò che è religioso solo in apparenza.

3. La definizione di rito

Il rito rappresenta un elemento centrale nella vita culturale e sociale delle comunità di tutto il mondo. Gli studiosi provenienti da una vasta gamma di discipline accademiche si sono impegnati in una continua esplorazione del rito, cercando di comprendere il suo significato, la sua funzione e il suo impatto sulla società e sulle persone.

Il rito ha radici profonde nella storia umana e si è trasformato in modo significativo attraverso i secoli, fino ad arrivare ad oggi, dove più di un autore ne sottolinea la scomparsa a causa delle caratteristiche

¹⁷⁰ [...] in this way will allow us to focus on the interaction between psychobiological, social, and cultural linguistic processes in relation to carefully specified types of experiences sometimes considered religious and to build methodological bridges across the divide between the humanities and the sciences».

della società attuale.¹⁷¹ L'antropologa britannica Mary Douglas scrive, nel volume *Natural Symbols*, che: «rituale è diventata una brutta parola, equivalente a conformismo vuoto: assistiamo a una rivolta contro il formalismo, anzi, contro la forma» (Douglas 1979, p. 13).

Il rito è una azione, specifica come vedremo, che si concretizza attraverso parole e gesti legati da una struttura simbolica. Il credente che compie un rito realizza un gesto che ha un significato per la propria esistenza e dal quel gesto si attende benefici. I riti «stabilizzano la vita» scrive il filosofo sudcoreano Byung-Chul Han e, in quanto azioni simboliche, «tramandano e rappresentano quei valori e quegli ordinamenti che sorreggono una comunità » (Byung-Chul Han 2019, p. 11). La sfiducia nei simboli (come teorizzato dalla Douglas) è il presupposto per la deritualizzazione della società. «Oggi il mondo non è un teatro in cui s'interpretano ruoli e vengono scambiati gesti rituali , bensì un mercato sul quale ci si mette a nudo e ci si esibisce. La rappresentazione teatrale cede il passo all'esibizione pornografica del privato» (Byung-Chul Han 2019, p. 25).

Ernesto De Martino, antropologo e storico delle religioni italiano, legava l'istituto della religione alla 'presenza', cioè l'essere conscio di se stesso da parte dell'uomo. Proprio quando questa 'presenza' diventa instabile, di fronte alla morte o al dolore ad esempio, era possibile intervenire attraverso la 'destorificazione religiosa', «la cui dinamica è quella di vivere queste situazioni che escono dalla routine come se fossero ripetizioni di realtà già vissute sul piano del mito» (de Martino, 1995, p. 111).

In questa maniera questa sensazione di precarietà viene trasferita, attraverso la potenza del gesto e della parola cerimoniale, su di un piano metastorico dove viene riassorbita «la proliferazione dell'accadere e quivi amputata del suo negativo attuale e possibile» (1959, p. 96)¹⁷².

Anche per lo storico delle religioni ungherese, ma naturalizzato italiano, Angelo Brelich il rito è una azione che sottrae i «fenomeni di importanza esistenziale al dominio della natura e della contingenza per trasformarli in fenomeni umani (culturali)» (Brelich 1966, p. 35). In altre parole, l'azione rituale trasferisce un momento saliente dell'esistenza dal piano della natura a quello della cultura. Qui viene rielaborato e inserito nell'esistenza del gruppo umano.

Émile Durkheim nel già citato *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, spiega come il rito è fondamentalmente il mezzo attraverso il quale un gruppo sociale si riafferma periodicamente. Per questa ragione egli definisce il rito come una azione generale che pur restando sempre e ovunque simile a sé, assume forme diverse a seconda delle circostanze. In altre parole, il rito che pur conserva la stessa struttura, sembra produrre effetti molteplici.

¹⁷¹ *La scomparsa dei riti* (2021) è il titolo di un fortunato libro del filosofo sudcoreano Byung-Chul Han

¹⁷² Sul tema della presenza e della destorificazione sono utili gli articoli "Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini" (1952), "Crisi della presenza e reintegrazione" (1956), "Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni" (1957) e il volume *Sud e Magia* (1959). Per un corretta interpretazione e ricostruzione del percorso di de Martino dall'etnologia al folklore religioso si veda "La destorificazione del divenire. Dal mito Achilpa delle origini al folklore religioso" di Claudia Santi (2006).

Rito è un termine antichissimo, attestato nel sanscrito (*ṛta*), nel latino (*ritus*) e nel greco (*arithmós*). Proprio il termine sanscrito *ṛta* (*r*= radice sanscrita di muoversi, scorrere; **ar*= radice indoeuropea che indica il modo appropriato) rende la profondità del valore universale attribuito alla celebrazione del rito stesso. Attraverso la realizzazione concreta del rito, in questo caso specifico il sacrificio, divinità e uomini collaborano tra di loro per assicurare l'esistenza dell'universo stesso. Il rito non è lasciato all'improvvisazione, ma possiede una struttura ben precisa e un *modus operandi*, *ṛta* appunto, che evita che la celebrazione possa degenerare in una manipolazione dell'intero ordine cosmico (Filoramo, 2018).

Una definizione di rito è quella che arriva, attraverso diversi epitomatori, dal grammatico romano Verrio Flacco. Egli indicava il rito come un uso consolidato nel celebrare i sacrifici, indicando così tre aspetti caratteristici del rito. Il primo è che l'azione rituale si basa sulla tradizione, un costume (*mos*) consolidato e fissato nella tradizione. Il secondo è che il rito consiste nella concretizzazione di una azione che non è un semplice atto, è questa è la terza caratteristica, ma un'azione specificatamente religiosa e quindi sacra. Alla luce di questa affermazione è possibile sostenere che imparare una preghiera non è un rito, mentre recitarla lo è.

Nella lettura che Mircea Eliade dà del rito, si sottolinea come l'azione sacra non sia altro che la realizzazione sulla Terra di un modello primordiale la cui origine è nel mondo soprannaturale¹⁷³. Per l'etnologo e sociologo polacco, ma naturalizzato britannico, Bronislaw Malinowski il rito è un prodotto dell'intelligenza destinato a sopperire alle deficienze dell'istinto umano (1922), mentre per il sociologo e antropologo francese, Jean Cazeneuve il rito conferisce la dimensione sacrale a tutta o a parte della condizione umana. Per questa ragione egli considera i riti di consacrazione come il vertice dal quale vengono poi estrapolati gli altri riti come il sacrificio e la preghiera (1971).

Dal punto di vista tipologico, è possibile effettuare una distinzione tra i riti inseriti all'interno del culto di un essere extraumano, i riti culturali, e quelli che invece è possibile indicare come riti autonomi, proprio perché sono sostanzialmente privi di riferimento. Di questi ultimi è possibile fare una ulteriore distinzione tra i riti cosiddetti magici, quelli cioè che mirano ad ottenere un effetto sulla realtà (come provocare la pioggia o guarire un malato) e quelli non magici, i più noti dei quali sono sicuramente i riti di passaggio.

I riti di passaggio sono stati studiati dall'antropologo nato in Germania ma francese d'adozione Arnold Van Gennep il cui volume *Le rites de passage* (1909) ha analizzato i modi, e soprattutto le fasi, con i quali si celebrano i riti in connessione con dei cambiamenti importanti nella condizione di una persona ma anche di un gruppo sociale. I riti di iniziazione, che sono una particolare categoria di

¹⁷³ Sul tema è utile la lettura del volume *Le mythe de l'éternel retour* (1949).

riti di passaggio, segnano l'entrata libera in un gruppo religioso attraverso la trasmissione ai neofiti di una conoscenza segreta in vista della salvezza. Si tratta di iniziazioni che avvengono per mezzo di misteri, cioè l'insieme delle cerimonie, come ha spiegato Van Gennep, che fanno passare il neofita dal mondo profano al mondo sacro mettendolo in comunicazione diretta e continua con quest'ultimo. Una iniziazione di questo tipo è intesa anche come rivelazione, non solo perché nel corso del rito sono mostrati i *sacra*, ma anche perché l'iniziato viene introdotto ad una verità fondamentale che diventa la struttura della sua esistenza. Riti di questo tipo sono molto conosciuti fin dall'antichità (Eleusi, Iside, Mitra) e continuano ancora oggi, come vedremo, soprattutto nelle scuole buddhiste che tramandano, insieme a tipologie diverse di buddhismo o di religioni autoctone come il tibetano bön, diversi insegnamenti di salvezza.

I riti culturali si inseriscono, come già sottolineato, nel culto di una entità extraumana (ma anche umana considerata però extraumana, basta immaginare il culto di un sovrano). Il culto è l'insieme di rapporti permanenti di un gruppo umano con un determinato essere extraumano o di diversi esseri extraumani. Il culto è una istituzione stabile, nel senso che non bisogna manifestarsi ripetutamente per esistere ed è pubblico se è indirizzato all'intero gruppo sociale.

Tra le tipologie di riti culturali sicuramente i più noti sono la preghiera e il sacrificio. La preghiera, come vedremo poi, è intesa in questo lavoro «come forma rituale a mezzo della quale l'individuo o la collettività si pongono in rapporto con le forze divine, per ingiungere chiedere, promettere, glorificare, confidentemente abbandonarsi nella consapevolezza della propria limitazione» (Di Nola 1988, p. 9). Basti pensare agli inni che esaltano le qualità delle figure diviene o il “voto”, ossia una richiesta d'aiuto che implica l'impegno a ricompensare l'aiuto attraverso un'offerta. Spesso inno e voto sono uniti come è il caso del Padre Nostro, la preghiera cristiana per eccellenza.

Un rito che può essere culturale ma anche autonomo è la festa. Si tratta di un tipo particolare di rito, dove la distinzione tra tempo sacro e tempo profano è evidente. La festa, infatti, crea un'interruzione tra il tempo profano e il tempo sacro, è una cesura all'interno del tempo della storia, riattualizza il tempo del mito e in questo modo rigenera il tempo.

La diffusione delle nuove tecnologie e l'utilizzo sempre più frequente di spazi digitali per lo svolgimento dei riti, impone una riflessione diversa sulla ritualità. Sia le piattaforme digitali sia i rituali incarnano manifestazioni delle azioni e delle consuetudini umane, interconnessi in modo inestricabile e, pertanto, richiedenti una riflessione congiunta. Come riportato dalla studiosa dei media Christiane Brosius e dall'etnologa Karin Polit: «I rituali possono essere interpretati come una forma di media e viceversa» (2011, p. 268)¹⁷⁴.

¹⁷⁴ «Rituals can themselves be read as a form of media, and vice versa».

Questa relazione complessa genera interrogativi sul grado e sulle conseguenze della mediazione nei rituali o della ritualizzazione nei media, sottolineando così la profonda interconnessione tra questi due concetti. Le ricerche condotte dallo studioso di Religious Studies Ronald Grimes evidenziano una pluralità di modalità attraverso le quali Internet può esercitare un'influenza e un'incidenza sui rituali. Fra gli esempi salienti, emergono riti trasmessi in rete, cerimonie online che si manifestano “in tempo reale” e coinvolgono attivamente gli individui, rituali svolti in contesti di realtà virtuale, nonché rituali e miti che prendono vita nel contesto dei giochi online. Emergono inoltre rituali di natura magica in cui il dispositivo mediatico si trasforma in un oggetto di culto o in un'icona, e pratiche rituali che contemplano l'uso del computer come parte integrante dello spazio sacro, nonché la consegna *online* di oggetti rituali e situazioni in cui il computer funge da fulcro attorno al quale si costruiscono le attività (Grimes 2006).

I mutamenti operanti nel modo di presentare un rituale, nello sviluppare o alterare le regole rituali, nel coinvolgere i partecipanti e nelle credenze riguardanti il luogo in cui si debba celebrare il rituale hanno un'impronta determinante sull'influenza esercitata dai rituali, sia a livello individuale che nelle comunità religiose. L'ambito online costituisce una sfida a tutto ciò, ridefinendo integralmente questi aspetti.

Secondo Capitolo

La storia degli studi e gli aspetti morfologici del rito online

Abbiamo già analizzato la rete multisito che, a partire dal Duemila, andava sviluppandosi per unire i fedeli tibetani con i propri rappresentanti spirituali e politici protagonisti della diaspora causata dall'invasione cinese del Tibet. Il progetto di studio di questa rete, che Helland chiamò Virtual Tibet (virtualtibet.ca), ha portato negli ultimi cinque anni a risvolti interessanti sul fronte della ricerca di uno spazio digitale adatto alla celebrazione di un rituale in grado di permettere quella esperienza religiosa caratteristica del rito stesso.

Questo aspetto del progetto di Helland, noto come *The Cyber Lama and the Virtual Sangha*, favorito anche dalla larga diffusione e accessibilità della tecnologia di realtà virtuale, prevede una immersione del praticante in una realtà virtuale nella quale non solo potrà incontrare il leader spirituale di riferimento ma anche partecipare ai riti celebrati. La prima fase del progetto ha coinvolto aziende specializzate nella creazione di videogiochi per sviluppare esperienze di Realtà Virtuale in 3D tramite la tecnologia Oculus. Attualmente sta prendendo forma una versione in 3D del Palazzo del Potala, la residenza tradizionale del Dalai Lama in Tibet, ora situata nel territorio cinese. Grazie all'impiego della Computer Generated Imagery, sarà possibile per il praticante entrare nella sala del trono e incontrare il Dalai Lama. Qui, potrà partecipare ad un rituale in cui il Dalai Lama si trasforma nella divinità *Chenrezig* (sanscrito *Avalokiteśvara*) che rappresenta il bodhisattva della grande compassione. In questi ultimi anni il Dalai Lama viene registrato mentre esegue rituali e benedizioni, in modo da rendere tali registrazioni disponibili online.

Il progetto di ricerca condotto da Helland, ha come obiettivo quello di analizzare gli effetti e gli sviluppi futuri dell'azione religiosa mediata da piattaforme digitali. Lo spazio digitale che viene creato diventa il luogo dove le nuove tecnologie e una tradizione religiosa millenaria si incontrano e si fondono. Ciò è possibile fondamentalmente per due ordini di motivi: il primo è sicuramente la necessità; la diaspora tibetana ha "costretto" sia i maestri sia i praticanti a trovare una alternativa alla tradizionale comunità (indicata con il termine *sangha*, uno dei tre elementi - insieme all'insegnamento *dharma* e a un maestro realizzato, il *guru*) considerati fondamentali per circolazione degli insegnamenti del buddhismo vajrayana.

Fin dalle prime battute del suo progetto, Helland ha notato la partecipazione attiva da parte dei monaci e dei praticanti. Questo perché: «All'interno di questa tradizione buddista tibetana, l'online e l'offline non rappresentano una dicotomia. Anzi sono stati una delle prime istituzioni religiose ad abbracciare completamente Internet come nuovo spazio che percepivano semplicemente come parte della nostra

realtà[...] Per la tradizione buddista tibetana, non c'è differenza tra il mondo online e quello offline: tutto fa parte del mondo in cui viviamo» (2018)¹⁷⁵.

1. Online ritual e ritual online: le quattro fasi di ricerca del rito nello spazio digitale

L'analisi del rito nell'ottica della digital religion offre uno sguardo profondo sulla natura dinamica della religiosità in un'era digitalizzata. Pur con tutte le cautele necessarie quando l'osservazione e lo studio hanno come oggetto dei fenomeni in perenne mutazione, è ormai chiaro che non è possibile comprendere pienamente la religiosità contemporanea senza prendere in considerazione l'impatto del digitale sulla pratica rituale e sull'esperienza religiosa. Tutto ciò comporta la necessità di creare un campo largo di indagine, in perenne metamorfosi, provando a trascendere le consuete frontiere delle strutturazioni teoriche e delle percezioni concettuali riguardo all'atto di "praticare" la religiosità e, ulteriormente, riguardo all'essenza stessa dell'"essere" religioso in un contesto interconnesso e digitalizzato (Helland, 2021).

In un capitolo del volume curato da Heidi Campbell ("Ritual", in *Digital Religion. Understanding Practice in Digital Media*, 2021), Helland e l'antropologa e studiosa delle religioni Lisa Kienzl, hanno diviso gli studi sui rituali digitali in quattro fasi, partendo dagli anni Novanta.

La prima fase è caratterizzata soprattutto dal lavoro di analisi dei rituali delle comunità neopagane: è il caso, già citato, dei riti del solstizio d'autunno dedicati a Mabon, una non meglio precisata divinità mutuata dal pantheon celtico, individuati da Grieve nel 1995. Rituali, questi, basati fondamentalmente sullo scambio di messaggi di testo nei sistemi Bulletin Board System, un fenomeno che O'Leary indicò con il fortunato termine *Technopagans*. Come evidenza la Campbell (2005) questi rituali erano considerati dalla comunità di studiosi alla stregua di un gioco, ritenendo questa forma di impegno religioso inautentica, superficiale e poco credibile. Le questioni che riguardano l'autenticità e l'autorità, non solo del rito ma di tutta la struttura dei sistemi religiosi presenti nello spazio digitale, saranno temi – abbiamo visto nella prima parte – particolarmente dibattuti in questa fase della ricerca. Alcuni studiosi come Cowan (2005), Grieve e O'Leary sottolineavano come non tutti i credenti consideravano Internet un luogo adatto allo svolgimento di un rituale. Al contrario, chi credeva che lo spazio digitale fosse adatto alla celebrazione di rituali, proprio in virtù di questa credenza, rendeva la Rete uno spazio sacro adatto al rito.

¹⁷⁵ «Within this Buddhist tradition, they do not see the online and offline environments as a dichotomy. In fact they were one of the first religious institutions to fully embrace the Internet as a new space that they simply perceived as part of our reality [...] For the Tibetan Buddhist tradition, there is no difference between the online and the offline worlds, it is all part of the world we live in» <https://hypermediations.net/virtual-reality-spaces-from-the-profane-to-the-sacred/> consultato il 13 Ottobre 2023.

Il tema dello spazio digitale come spazio rituale idoneo, diventa centrale – insieme alle questioni della legittimità e dell'autenticità - nella seconda fase della ricerca sul tema dei rituali online. Esso fu sollevato come problema di ricerca nel 2004 dallo storico delle religioni Mark MacWilliams che analizzò il pellegrinaggio virtuale al Croagh Patrick, il monte sacro degli irlandesi.

Nel suo lavoro, MacWilliams sottolineò come i fedeli avvertivano in maniera diversa lo spazio virtuale e come questa percezione cambiasse il loro atteggiamento nei confronti del rituale. Il mondo virtuale non rappresenta una mancanza di realtà, ma piuttosto un'alternativa esistenziale diversa da quella concreta che percepiamo. Sul piano teoretico si tratta di una riflessione particolarmente vicina a quella del filosofo francese Pierre Lévy (1995) che suggerisce come, in un certo senso, solo il virtuale ha una vera esistenza, mentre ciò che definiamo “reale” è effimero e transitorio. In questa visione, resa graficamente grazie all'uso del quadrato delle opposizioni di aristotelica memoria e comprendente le categorie di attuale, virtuale, possibile e reale, il virtuale è una diversa forma di esistenza rispetto a quella attuale ed estremizzando il concetto, solo il virtuale *esiste*, mentre l'attuale *accade*.

Online, dunque, si verifica una sostituzione simbolica (quella che Jonathan Smith chiama *relazioni di equivalenza*), in questa maniera lo spazio virtuale è accettato come uno spazio *sacro* dove può avvenire una esperienza religiosa.

Heidi Campbell, nel volume del 2005 *Exploring Religious Community Online*, ha esaminato la percezione e l'approccio che le persone religiosamente impegnate hanno con lo spazio digitale. In alcuni casi tale spazio è riconosciuto adatto all'uso religioso, in altri, invece, ciò non è possibile anche per le caratteristiche del device che ne permette l'accesso. La studiosa di religioni Nicole Karapanagiotis (2013), ha raccolto le perplessità dei devoti a Visnù e appartenenti al movimento del vaishnavismo, una delle correnti devozionali principali dell'induismo moderno, circa la possibilità di effettuare offerte attraverso uno strumento quale il personal computer. I tentativi di “sacralizzare” il pc pulendolo, trasportandolo in un ambiente dove ci sia della musica non ha sortito grossi effetti eppure ha sancito come, in questa fase di studi, per i fedeli la percezione di autenticità di un rituale digitale necessita di un legame, di un riferimento chiaro a rituali religiosi esistenti e celebrati nell'ambiente offline.

La terza fase di ricerca nel campo della pratica religiosa online vede il ruolo centrale dell'Università tedesca di Heidelberg, in special modo il suo Istituto di studi religiosi e la rivista *Online. Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, il cui obiettivo era di far progredire (teoricamente e metodicamente) la ricerca nel mondo della digital religion¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Le pubblicazioni sono terminate nel 2020.

Nel 2008 Nadia Miczek, ricercatrice del fenomeno dei rituali digitali presso l'Università di Lucerna, pubblicò su *Online* un articolo intitolato "Online Rituals in Virtual Worlds" dove, oltre alla definizione delle caratteristiche morfologiche del rito online (che affronteremo più avanti), decise di applicare le categorie ideate nel Duemila (e riviste nel 2005) da Helland per i fenomeni religiosi in Rete al rituale, definendo così due categorie euristiche: *ritual online* e *online ritual*.

Con il termine *ritual online* ci si riferisce a testi rituali, istruzioni o descrizioni che si trovano in Rete, ma il cui vero atto rituale avviene nel mondo fisico. Con il termine *online ritual* si indicano i rituali che si svolgono effettivamente all'interno dello spazio digitale. In questo contesto, le piattaforme digitali offrono diverse possibilità: dal semplice clic su un'icona che rappresenta l'Eucaristia, a incontri virtuali, fino ad ambienti tridimensionali dove, tramite un avatar, si può pregare, riflettere o addirittura celebrare cerimonie nuziali. Non è un caso che l'autrice analizzi i rituali di matrice cristiana celebrati dalla Church of Fools, dalla ALM (Abundant Living Ministries) Cyber Church e dalla Koinonia Congregational Church su Second Life.

Un altro aspetto rilevante, in questa fase di ricerca, è stato il riconoscimento dello strumento tecnologico come "antidoto" alla secolarizzazione (il cui concetto era ormai in profonda revisione) e lo spazio digitale come luogo dove rilevare quegli aspetti 'invisibili' del credo religioso che già il sociologo e filosofo tedesco Niklas Luckmann (1967) aveva ipotizzato teorizzando la *religione invisibile*, con le implicazioni che la costruzione sociale avrebbe sull'esperienza e sulla credenza religiosa.

La storica delle religioni Kerstin Radde-Antweiler, che partecipò alle ricerche del Centro "Dynamics of Rituals" operante all'Università di Heidelberg, teorizzò che grazie all'uso delle piattaforme digitali, la religione non fosse in declino nel mondo occidentale, ma si stesse trasformando in una forma più individualizzata. Fu rilevata una *Individualreligiosität* che, a differenza delle teologie ufficiali che prescrivono dogmi e credenze, testimonia come in Rete esista una diversità di interpretazioni e autopercezioni religiose. Radde-Antweiler chiama questo fenomeno – mutuando di fatto il termine coniato dal sociologo americano Robert Wuthnow nel 1988 - *Patchwork Religion* (2006), dove gli individui attingono da un vasto serbatoio di tradizioni religiose, scegliendo e mescolando elementi per creare un mosaico personale di fede. Vicino a questo concetto, ma con un risultato semantico più neutro, il termine *religione modulare* coniato dalla storica delle religioni Claudia Santi nel corso delle sue analisi sul composito universo *new age* (2012). Anche i rituali riflettono questo fenomeno di assemblaggio e reinvenzione considerando questi *Patchwork Ritual* o *riti modulari* come un microcosmo delle tendenze più ampie della digital religion.

E proprio questa attività di personalizzazione del rituale che richiama fortemente l'attenzione sui termini di autorità e di autenticità che, mancando, svuotano il rito (che resta pur sempre un'azione

sacra, anche se svolta attraverso il tramite di un device) facendolo diventare sterile psicologismo. È il caso delle app per la confessione, già citate nella prima parte di questo studio, che hanno avuto una larga diffusione tra i fedeli soprattutto della Chiesa cattolica. Di questo tema ha scritto lo studioso dei media Sasha Scott, in un articolo apparso nel 2016 proprio sulla rivista dell'Università di Heidelberg. "Algorithmic Absolution. The Case of Catholic Confessional Apps" affronta il tema della diffusione delle app relative alla confessione e, soprattutto, dell'autenticità del rito. Pur condividendo con l'autore le considerazioni circa le difficoltà di determinare con precisione assoluta il concetto di autorità e di autenticità del rito eseguito in uno spazio digitale, sono irricevibili, a parere di chi scrive, le affermazioni che portano ad accertare l'esperienza religiosa in base al "gradiente" del pubblico utilizzatore. Scrive l'autore: «La confessione - come tutti i rituali - dipende dalla percezione dell'autenticità, e se gli utenti riportano queste pratiche come autentiche, allora questo dovrebbe, semplicemente, essere sufficiente» (Scott 2016, p. 256)¹⁷⁷ e ancora: «Per ogni rituale, la validità prescrittiva deriva dalla partecipazione stessa. L'efficacia del rituale si trova nella sua capacità di energizzare i partecipanti, produrre un'energia emotiva e aumentare la concentrazione sull'azione o sull'oggetto condiviso (la confessione), intensificando così la connessione dei partecipanti sul significato simbolico più ampio» (p. 262)¹⁷⁸. Al di là delle considerazioni relative alla specifica confessione religiosa¹⁷⁹, una breve riflessione sulla natura della struttura fondamentale del rito in questione sembra necessaria soprattutto per meglio inquadrare i rischi di una ricerca su un campo così scivoloso come quello dei rituali celebrati in uno spazio digitale.

Il rito, come scritto in precedenza, è una azione specificatamente *sacra* e che si concretizza attraverso parole e gesti legati da una struttura simbolica. Chi celebra un rito compie un gesto che ha un significato per la propria esistenza e dal quel gesto si attende benefici. Il rito non è lasciato all'improvvisazione, ma possiede una struttura ben precisa e un *modus operandi*, (il termine sanscrito *ṛta* ne sintetizza assolutamente la funzione) che evita che la celebrazione possa degenerare in una manipolazione. Nel caso specifico delle app relative al rito della confessione (che la Chiesa Cattolica considera un sacramento, ossia un segno sensibile della Grazia di Dio) ciò che viene a mancare è la struttura fondamentale del rito stesso e non è possibile giustificare questo attraverso le categorie euristiche che cercano di interpretare il trasferimento del rito dall'offline all'online.

¹⁷⁷ «Confession – like all ritual – is dependent on the perception of authenticity, and if users report these practices as authentic then that should, quite simply, be enough».

¹⁷⁸ « The data is clear; users report an authentic experience over and again. As with any ritual, the prescriptive validity stems from participation itself. The efficacy of ritual is found in its ability to energise the participants, produce an emotional energy, and increase focus on the shared action or object (confession), thereby intensifying the connection of the participants on the wider symbolic significance».

¹⁷⁹ Basterebbe, su tutte, le precise indicazioni del Catechismo della Chiesa Cattolica sul sacramento in questione: «La Chiesa che, mediante il Vescovo e i suoi presbiteri, concede nel nome di Gesù Cristo il perdono dei peccati e stabilisce la modalità della soddisfazione, prega anche per il peccatore e fa penitenza con lui. Così il peccatore viene guarito e ristabilito nella comunione ecclesiale» [1448].

Nel caso specifico, la Chiesa Cattolica prevede due elementi funzionali nella confessione: il primo sono gli atti dell'uomo (contrizione, confessione e pentimento o soddisfazione), il secondo è l'azione di Dio attraverso l'intervento della Chiesa che, per sgomberare il campo da equivoci, si concretizza «pregando anche per il peccatore e facendo penitenza con lui». Se tutte le fasi, pur con gli opportuni accorgimenti derivanti dalla piattaforma digitale che ospita il rito, vengono rispettate allora il rito è celebrato e l'esperienza religiosa è possibile. In caso contrario non è definibile come tale e il piacere e la partecipazione mostrata dagli utenti è più vicino a un semplice dialogo interiore di natura psicoterapeutica che a un rituale spirituale. In una ricerca qualitativa del 2022 effettuata presso l'University of Chester dagli studiosi Jinson Devassia e Peter Gubi (“An exploration of the differences and similarities between Counselling and Confession, as experienced by Counsellors who are, or have been, Catholic Priests”), si è analizzata la possibile somiglianza tra la consulenza psicologica e il sacramento della confessione della Chiesa Cattolica. Lo studio ha sottolineato le vicinanze (ad esempio l'ascolto e l'accettazione, la riservatezza, il contesto e l'effetto curativo-trasformativo) e le differenze (anonimato del confessato, il ruolo di mediazione del sacerdote) tra le quali resta fondamentale la natura spirituale della confessione.

La quarta fase relativa alla ricerca sui rituali online, che è poi l'attuale, si focalizza secondo Helland sull'applicazione delle metodologie di ricerca e sulle combinazioni delle stesse. È il caso della mediatizzazione e della RSST (Religious-social shaping of technology) che Ruth Tsuria e Campbell propongo di combinare per ottenere risultati di ricerca maggiormente rilevanti.

1.1 Principali approcci teorici allo studio del rito online

È utile, a questo punto, elencare quelli che sono i principali approcci teorici contemporanei allo studio della religione e dei media digitali. Questo per comprendere a pieno l'approccio metodologico ai nuovi spazi entro i quali si celebrano i riti ma anche per avere un quadro di insieme utile come introduzione ai prossimi concetti di spazio, appunto, e di ipermediazione.

Knut Lundby and Giulia Evolvi nell'articolo “Theoretical Frameworks for Approaching Religion and New Media” (2021), hanno elencato quattro approcci teorici per lo studio della religione e dei media e, rispetto al lavoro analogo elaborato da Lundby nel 2012 e analizzato nel precedente capitolo, vengono indicati quelli che sono, secondo gli autori, le direzioni che tali approcci stanno prendendo. I quattro quadri teorici presi in considerazione sono *Media ecology*, *Mediation*, *Mediatization* e *Social Shaping of technology*.

La *Media Ecology*, termine strettamente associato al sociologo americano Neil Postman che fu una figura centrale nella promozione e nello sviluppo di questo campo di studio presso la New York University, è un campo di studio interdisciplinare che esamina l'impatto dei media, delle tecnologie

e delle modalità di comunicazione sull'ambiente umano e sulla cultura. La parola *ecologia* nel contesto della *Media Ecology* non si riferisce all'ambiente naturale, ma piuttosto all'ambiente simbolico e culturale in cui viviamo e interagiamo. Si concentra su come i media influenzano la percezione umana, la comprensione e il comportamento, e come, a loro volta, questi processi influenzano e sono influenzati dai media stessi.

L'approccio è sicuramente ispirato allo studioso McLuhan e alla sua riflessione circa la tecnologia mediatica come estensione dell'uomo. Con questo concetto egli suggerisce che ogni nuova tecnologia o medium estende una delle nostre capacità fisiche o cognitive. Ad esempio, la ruota estende il nostro piede, il telefono estende la nostra voce, e il computer estende il nostro cervello.

Teorizzato in epoca pre-Internet, questo approccio teorico facilita l'uso del racconto per distinguere una particolare entità come entità unica nel mondo online (Cheong 2017). Un esempio è l'analisi degli studiosi africani di comunicazione e computer science Bala Musa e Ibrahim Ahmadu nel già citato "New media, Wikifaith and church brandversation: a media ecology perspective" dove viene utilizzato questo approccio per analizzare ciò che hanno chiamato "wikifaith" e "brandversation", concetti che evidenziano come le istituzioni religiose si siano adattate alle innovazioni tecnologiche pur mantenendo al contempo i loro insegnamenti fondamentali. Come osservato dalla studiosa americana di comunicazione Julienne Newton ("Media Ecology", 2015), l'ecologia dei media consente di comprendere come i media non siano semplici conduttori di messaggi, ma piuttosto contesti in cui specifici elementi religiosi possono fiorire ed evolversi.

L'approccio teorico relativo alla Mediation si riferisce al processo attraverso il quale i media influenzano e strutturano la nostra percezione, comprensione e interazione con la realtà. Tale processo si concretizza in diversi modi come la costruzione di una realtà (quando cioè il medium non si limita a rappresentare la realtà, ma contribuisce a costruirla attraverso narrazioni, immagini, suoni e altre forme di espressione) o nell'uso di una tecnologia (basti pensare come un testo letto su un libro potrebbe avere un impatto diverso se fruito attraverso un audiolibro, un video o un ambiente di realtà aumentata). Si tratta di un processo che non è passivo; piuttosto, è un'interazione dinamica tra produttori, consumatori, tecnologie e contenuti.

Dal punto di vista della digital religion, l'approccio della Mediation è sintetizzato nel volume collettaneo *Materiality and the Study of Religion: The Stuff of the Sacred* curato da Hutchings e McKenzie nel 2016. Qui viene citata, ad esempio, una versione stampata, ma ricca di QRCode che una volta inquadrati con un cellulare riportano a video online, del Vangelo di Luca. Realizzata nel 2013 dall'Universities and Colleges Christian Fellowship (UCCF) del Regno Unito, ne sono state distribuite più di 150 mila copie. Si tratta di un chiaro esempio di combinazione tra risorse fisiche e

digitali, un modo secondo l'autore, che è lo stesso Hutchings: «Per esplorare la materialità e l'immaterialità della religione digitale» (p. 92)¹⁸⁰.

Il concetto di *Social Shaping of Technology* (SST) sottolinea come la società e la tecnologia si influenzino a vicenda. Mentre è facile pensare alla tecnologia come un fattore esterno che viene introdotto e che successivamente modifica la società, il SST suggerisce che la tecnologia non è semplicemente il risultato di forze scientifiche o ingegneristiche neutrali, ma è piuttosto configurata e influenzata dai contesti sociali, culturali ed economici in cui viene sviluppata.

Mentre il determinismo tecnologico sostiene che la tecnologia è la principale forza motrice del cambiamento sociale, il SST suggerisce un'immagine in cui la società e la tecnologia sono interdipendenti e co-evolutive. Piuttosto che vedere la tecnologia come una forza esterna che "colpisce" la società, il SST ci invita a considerare come la società e la tecnologia si modellano e si influenzano a vicenda in modi complessi e spesso imprevedibili. Heidi Campbell ha applicato questo approccio teorico all'analisi dei gruppi religiosi definendolo Religious Social Shaping of Technology (RSST). Tale approccio è bene illustrato nel volume del 2007 *When Religion Meets New Media* (2007) dove sono analizzate le interazioni delle comunità religiose con la tecnologia da quattro diverse angolazioni: la storia e la tradizione di una comunità religiosa, che considera le prescrizioni dei testi sacri sulla tecnologia e le storie precedenti di utilizzo dei media. Le credenze e le strutture fondamentali di una comunità, che sono intrinsecamente legate ai valori manifestati nell'utilizzo dei media; Le dinamiche di negoziazione con i media emergenti, studiando se una comunità dovesse accogliere, respingere o negoziare con una nuova tecnologia e le narrazioni e le interpretazioni riguardo ai nuovi media, cioè come i gruppi costruiscono storie per dare significato all'utilizzo dei media e come desiderano essere percepiti. Campbell ha approfondito queste dimensioni focalizzando l'attenzione su comunità ebraiche, musulmane e cristiane e le loro strategie mediatiche.

Ed è proprio questo il limite, per altro dichiarato dagli autori, di questi approcci teorici: tutti i contesti analizzati sono caratterizzati da una prospettiva eurocentrica, sviluppati cioè in un contesto e in società saturate di media. L'auspicio degli autori è che «il crescente effetto globalizzante delle tecnologie dei media digitali possa rendere questa panoramica teorica utile anche agli studiosi che si concentrano su altri contesti geo-culturali e li invitiamo ad applicare criticamente queste teorie in altri contesti religiosi» (p. 236)¹⁸¹.

2. Il rito nello spazio digitale

¹⁸⁰ «To explore the materiality and immateriality of digital religion».

¹⁸¹ «The increasing globalizing effect of digital media technologies may make this theoretical overview useful also for scholars focusing on other geo-cultural contexts, and we invite them to critically apply these theories in other religious milieus».

Lo spazio ha sempre avuto un ruolo fondamentale nella comprensione e nella pratica delle religioni. Dalle antiche civiltà alle società contemporanee, lo spazio ha operato come un mezzo per connettersi con l'extraumano. Già Kant indicava nello spazio (e nel tempo) la forma che determina il modo attraverso il quale gli elementi della percezione appaiono e vengono poi ordinati. Lo spazio è «la forma di tutti i fenomeni dei sensi esterni, ossia la condizione soggettiva della sensibilità, sotto la quale soltanto ci è possibile l'intuizione esterna» come scriveva nella *Critica della ragion pura*. Con il movimento dello *spatial turn*, lo spazio acquisisce un ruolo di primo piano nella vita sociale. Da Michael Foucault a Henri Lefebvre e Michel de Certeau, lo spazio è stato descritto come territorio costruito e plasmato da una continua attività di negoziazione. Con l'avvento del digitale, la nozione di spazio religioso si è evoluta. Mentre una volta lo spazio religioso era fisicamente delineato e geograficamente ancorato, oggi può essere virtuale, fluido e in costante cambiamento. Piattaforme online come forum, social media, app di preghiera e siti web religiosi stanno creando *spazi digitali* in cui le persone possono esplorare la propria fede, connettersi con altri credenti e partecipare a rituali e cerimonie.

2.1 Le caratteristiche dello spazio digitale

La convergenza tra spazi religiosi tradizionali e digitali ha portato alla creazione di un “terzo spazio”, un'intersezione in cui la religione tradizionale e la cultura digitale si incontrano e interagiscono. Questo spazio non è né esclusivamente fisico né completamente virtuale, ma piuttosto un ibrido dei due. Qui, la religiosità può essere sperimentata in modi innovativi, spesso al di fuori delle strutture e delle autorità tradizionali. Il concetto di “terzo spazio” nella digital religion deriva dall'analogia proposta originariamente dal filosofo indiano, naturalizzato statunitense, Homi Kharshedji Bhabha nel volume *The Location of Culture* del 1994. Mentre Bhabha lo utilizzava per discutere di postcolonialismo e di identità culturali ibride, il termine è stato adattato in molti altri campi, inclusa la digital religion, per descrivere un luogo metaforico di intersezione, ibridazione e negoziazione tra due sfere apparentemente separate.

Heidi Campbell ha esplorato come le comunità religiose negoziano la loro presenza online nel libro del 2007 *When Religion Meets New Media*. Questo incontro può essere visto come un esempio del “terzo spazio” in azione. Mentre il primo spazio potrebbe essere considerato la religione tradizionale con le sue pratiche e credenze fisiche, e il secondo spazio il mondo digitale, il terzo spazio è dove queste due realtà convergono. Qui, si osservano fenomeni come la trasmutazione di rituali tradizionali in piattaforme online, la formazione di comunità virtuali basate sulla fede e la rinegoziazione delle identità religiose in risposta ai cambiamenti tecnologici. Questo spazio è fluido e dinamico. È un luogo di possibilità, dove le identità possono essere esplorate e ridefinite. Le barriere

tra sacro e profano possono diventare più permeabili, e nuove forme di spiritualità e comunità possono emergere. Basti pensare ai servizi religiosi trasmessi in streaming, ai gruppi di preghiera su WhatsApp, ai forum online dove le persone discutono di teologia, o ai videogame che incorporano elementi spirituali.

Gli studiosi di media e di religione Stewart Hoover e Nabil Echchaibi, insieme ai ricercatori del centro Media, Religion, and Culture dell'Università di Colorado a Boulder, hanno fin dal 2014 lavorato alla concettualizzazione del terzo spazio nell'ambito specifico della digital religion. Questo lavoro ha portato alla pubblicazione del volume collettaneo *The Third Spaces of Digital Religion* dove viene approfondito come il significato religioso si forma e si decodifica nel panorama mediatico digitale odierno. Il "terzo spazio" diventa una sorta di lente attraverso cui osservare la fluidità della religiosità contemporanea e analizzare le innovative modalità con cui le persone concepiscono, creano e si muovono attraverso spazi sacri e spirituali emergenti.

Applicando il concetto di spazio alla teoria dei media, questi autori hanno concettualizzato i luoghi della Rete che permettono le espressioni religiose come *terzi spazi della religione digitale*" (Evolvi, 2021). Sia Hoover che Echchaibi riconoscono l'importanza di questi spazi ibridi come luoghi di negoziazione dell'identità e della pratica religiosa nell'era digitale moderna.

Si tratta di spazi che vengono usati, è il ragionamento degli autori, con la formula *come se (as if ness)* le varie espressioni che raccontano questi spazi rappresentassero affermazioni di verità fondate per comunità note di esperienze e valori condivisi. L'uso di questa formula non significa che le pratiche in questi spazi siano meno valide che offline: al contrario esse approfondiscono e sostanziano il loro significato per coloro che le praticano.

Lo spazio digitale che ospita il religioso non viene valutato analizzando solo una serie di caratteristiche tecniche che influenzano l'autenticità dell'esperienza spirituale. Esso viene visto come un complesso tessuto di interazioni sociali tale da caratterizzarlo come un ambito di pratica religiosa dinamica e fluida, che sfida qualsiasi tentativo di definizione univoca e totalizzante, creando così il suo proprio universo spirituale, con logiche discorsive uniche e una particolare estetica persuasiva. Seguendo le riflessioni di Bhabha sono tre le considerazioni fondamentali che arricchiscono la comprensione dei *terzi spazi* della religione digitale. La prima considerazione riguarda l'idea che l'espressione culturale si sviluppi attraverso un processo di ibridazione continua e flessibile, che non è necessariamente limitata da fattori esterni predeterminati. La seconda si concentra sul concetto di ibrido che è fattore centrale capace di generare nuove forme di espressione e significato che possono esercitare un'influenza culturale significativa e raggiungere una nuova forma di unicità nell'espressione e nel significato. Infine, la terza considerazione sottolinea l'importanza cruciale del processo di differenziazione, in particolare per la sua capacità di resistere e rinegoziare i contesti

esistenti. Bhabha sostiene che attorno a queste espressioni ibride possono emergere comunità interpretative significative, che queste modalità di espressione sono fondamentali per la costruzione di identità e possono condurre a azioni culturalmente rilevanti e impattanti.

Kim Knott, studiosa emerita di Religious and Secular Studies, nel suo lavoro del 2014 stimola una riflessione innovativa sul concetto di spazio all'interno del contesto religioso. Knott incoraggia ad andare oltre la mera identificazione degli spazi tradizionalmente considerati *sacri*, esortando a esplorare come la religiosità si intrecci e si manifesti negli ambienti di vita quotidiana. In questa visione, lo spazio diventa un costrutto dinamico, plasmato dalle interazioni interpersonali e dalle esperienze tangibili, fungendo da teatro per l'incrocio di elementi sia religiosi sia secolari.

Attingendo alle teorie del sociologo e urbanista Henri Lefebvre del 1992, la Knott propone una concezione dello spazio che trascende la mera fisicità, abbracciando anche dimensioni metaforiche. Lefebvre, nella sua analisi, presenta una triade spaziale che unisce in un dialogo dialettico tre dimensioni fondamentali.

La prima dimensione è quella dello spazio concepito, caratterizzato da una strutturazione predefinita, spesso riflettente le dinamiche di potere e controllo. La seconda dimensione riguarda lo spazio vissuto, caratterizzato dalla capacità di essere modellato dall'immaginazione individuale e dalle pratiche che sfidano l'ordine stabilito. Infine, la terza dimensione è quella dello spazio percepito, che si riferisce alle modalità pratiche attraverso le quali gli individui interagiscono e utilizzano lo spazio, influenzando così il modo in cui lo spazio è vissuto e interpretato. Questa dimensione si concentra sulle azioni quotidiane e sulle routine che caratterizzano l'uso dello spazio, evidenziando come le pratiche spaziali abbiano un ruolo fondamentale nel definire la realtà materiale dell'ambiente.

Sempre all'interno del centro Media, Religion, and Culture è stata sviluppata una riflessione su di un altro concetto relativo agli spazi digitali adatti alla celebrazione di un rito. Si tratta del concetto di *ipermediazione*, termine usato dal linguista Carlos Scolari che ha riletto l'opera del filosofo e studioso di scienza della comunicazione Jesús Martín-Barbero. Lo studio, apparso nell'articolo del 2015 "From (new)media to (hyper)mediations. Recovering Jesús Martín-Barbero's mediation theory in the age of digital communication and cultural convergence", descrive i cambiamenti mediatici causati dalla proliferazione delle tecnologie mediatiche. L'ipermediazione si riferisce all'incremento e all'intensificazione dell'intermediazione nei media digitali. Mentre la mediazione ha sempre fatto parte del processo di comunicazione, l'era digitale ha portato a un'esplosione di mezzi attraverso i quali l'informazione, compresi i contenuti religiosi, viene elaborata, presentata e consumata.

La moltiplicazione delle piattaforme, l'interconnessione dei contenuti religiosi digitali spesso collegati in modi intricati, ma sempre più accessibili e personalizzabili da utenti che non sono

semplici consumatori di contenuti religiosi ma produttori attivi, creando e condividendo i propri contenuti, interpretando testi sacri e partecipando a discussioni teologiche online.

Giulia Evolvi, che al volume *The Third Spaces of Digital Religion* ha contribuito con un capitolo intitolato “The Sacred Tech: Identity, Aesthetics, and Practice in Neo-Pagan Digital Spaces”, ha elaborato ulteriormente la teoria descrivendo gli “spazi religiosi ipermediati”.

La Evolvi descrive il fenomeno chiaramente nel recente articolo (2021) “Religion and the internet: digital religion, (hyper)mediated spaces, and materiality”. L’autrice scrive che «l’ipermediazione è un’intensificazione delle risposte emotive che provocano un cambiamento sociale. In particolare, le persone creano narrazioni religiose per raggiungere rapidamente utenti che la pensano come loro o per diffondere paura e rabbia contro coloro che sono percepiti come diversi. Così facendo, creano spazi che si collocano tra narrazioni alternative e mainstream, sentimenti pubblici e privati, esperienze religiose reali e immaginarie. È per questo motivo che definisco ‘spazi religiosi ipermediati’ quegli spazi che esistono tra varie piattaforme, sono collegati a esperienze offline e materiali e non avrebbero le stesse qualità senza Internet» (p. 20).¹⁸² Gli spazi ipermediati, è il ragionamento della Evolvi, possono creare nuovi immaginari religiosi permettendo, ad esempio, ai neo-pagani di creare ed usufruire di nuovi spazi alternativi oppure creare connessioni e permettere la circolazione di immagini e narrazioni emotive come è successo nel corso della pandemia da COVID19.

3. Le categorie euristiche per il trasferimento del rito religioso nello spazio digitale

Il trasferimento della celebrazione di un rito su una piattaforma digitale apre a diverse riflessioni. Da un punto di vista morfologico, vale la pena capire se e come il rito si modella in funzione delle piattaforme che vengono utilizzate, ma anche come la tecnologia si piega alle esigenze del rito stesso. Gli studi, in questo campo, hanno prodotto dei modelli euristici che individuano le fasi che attraverserebbe il rito prima di essere trasferito (e celebrato) online. Mancano studi sul percorso inverso, cioè sulle mutazioni che il rito potrebbe subire quando torna in uno spazio offline.¹⁸³

Diversa, invece, la situazione degli studi sugli aspetti funzionali del rito online. Fondamentalmente, essi vertono attorno alla domanda: l’azione sacra, che è elemento fondante del rito, ha la stessa efficacia anche se svolta in uno spazio virtuale? Le risposte date fino ad ora eccedono in un

¹⁸² «[...] hypermediation is an intensification in emotional responses that elicit social change. In particular, people create religious narratives to rapidly reach like-minded users or to spread fear and anger against those who are perceived as different. In doing so, they create spaces that are between alternative and mainstream narrations, public and private feelings, and real and imaginary religious experiences. It is for this reason that I define “hypermediated religious spaces” those spaces that exist between various platforms, are connected with offline and material experiences, and would not hold the same qualities without the Internet».

¹⁸³ È il caso, ad esempio, dei riti cattolici di benedizione delle salme o della liturgia della messa effettuate nel corso della pandemia da COVID19.

soggettivismo – come abbiamo visto - che lascia al partecipante al rito la decisione se il rituale abbia funzionato o meno, non agevolando di fatto l'elaborazione di schemi di analisi.

L'adozione di piattaforme online per la pratica religiosa può derivare da molteplici fattori, tra cui la necessità di raggiungere fedeli in luoghi remoti, la risposta a restrizioni fisiche (come quelle imposte dalla pandemia di COVID-19), o il desiderio di coinvolgere una popolazione più giovane e tecnologicamente avanzata.

Dalle bacheche testuali dove i riti si celebravano attraverso al condivisione di elementi testuali, si è passati rapidamente alle immagini, ai video fino ad arrivare ai social media e alle applicazioni da scaricare sul proprio smartphone. Sono già state sperimentate, in attesa di una tecnologia che sia accessibile a larghe fette della popolazione, esperienze rituali in spazi di realtà virtuale e di realtà aumentata per creare esperienze immersive, ad esempio, di preghiera. In attesa poi del tanto decantato metaverso e della promessa di una connessione continua garantita all'utente-fedele.

È importante notare che, mentre la componente online può ampliare la portata e l'accessibilità, ci sono aspetti della pratica religiosa che sono profondamente radicati nella comunità fisica e nelle interazioni tangibili. Proprio per questa ragione si è sviluppato un primo modello euristico per cercare di comprendere i passaggi che un rituale subisce prima di essere trasferito online.

Prima di elencare questi passaggi è opportuno sottolineare come gli studi sulle modifiche subite dai riti fossero già numerosi nell'era pre-Internet, dando una nuova prospettiva sullo sviluppo dei rituali in particolari circostanze sociali e geopolitiche come le migrazioni e, appunto, la diffusione e l'accessibilità della tecnologia digitale. Lo studio portato avanti dall'Università di Heidelberg intitolato *Ritual Dynamics*, ad esempio, ha sottolineato come i rituali sono sempre in cambiamento e sono dinamici di per sé (Langer et al 2006)¹⁸⁴. Questa teoria, inoltre, ha postulato la corrispondenza tra il contesto culturale nel quale si svolge il rito e parti interne del rito stesso. Quando vengono modificati uno o più aspetti contestuali, ci si può aspettare anche dei cambiamenti in una o più delle dimensioni interne al rito.

Il "trasferimento del rito", dunque, si riferisce allo spostamento in un contesto diverso che provoca modifiche delle dimensioni interne del rito. «Lo studio di questi processi, quindi, dovrebbe concentrarsi sulle interazioni tra gli aspetti del contesto, le dimensioni interne e i partecipanti ai rituali in questione»¹⁸⁵ (Langer et al 2006, p. 7).

¹⁸⁴ Sul tema della *Ritual Dynamics* si veda anche l'articolo "Einleitung: Tradition und Wiederkehr des Rituellen" del medievista Gerrit Jasper Schenk e lo studioso di rituali Jørgen Podemann Sørensen che usò il termine dinamica del rituale già nel 1993

¹⁸⁵ «The study of such processes, therefore, should concentrate on the interactions between the context aspects, the internal dimensions and the participants of the ritual concerned».

L'osservazione del trasferimento del rituale in un ambiente online è stata effettuata nel 2008, tra gli altri, dalla studiosa Nadja Miczek. Il suo lavoro è di particolare importanza perché oltre all'esame del contesto digitale e al rilievo delle modifiche interne al rito, la Miczek ha indicato un primo quadro metodologico in grado di essere applicato per percepire le mutazioni di forma del rito trasferito su una piattaforma online. I risultati della sua ricerca sono raccolti nell'articolo "Online Rituals in Virtual Worlds" (2008), dove l'ipotesi di ricerca è che ci siano sempre processi di cambiamento quando un rito viene trasferito su di una piattaforma digitale. Tale cambiamento è descrivibile applicando le categorie di trasformazione, invenzione ed esclusione.

La trasformazione implica l'adattamento o la rielaborazione di un rituale preesistente, modificandone elementi chiave affinché possa funzionare in un contesto online. L'attività può riguardare la struttura del rito e il suo contenuto ma non necessariamente entrambi. Questo adattamento potrebbe richiedere innovazioni basate sulle peculiarità dei nuovi media, introducendo nuove caratteristiche nel rito per garantire il suo funzionamento in Rete. Tuttavia, una parte cruciale del processo è determinare ciò che verrà omesso, poiché non tutto potrà essere replicato online. Se queste tre dinamiche non vengono bilanciate correttamente – è il ragionamento dell'autrice - , c'è il rischio che il rituale modificato perda la sua autenticità e non venga più percepito come legittimo.

Un esempio di lettura del trasferimento del rito in base alle categorie sopra esposte riguarda l'osservazione di alcuni riti celebrati nello spazio digitale messo a disposizione da Second Life. Le organizzazioni religiose prese in considerazione sono la Church of Fools, la ALM Cyber Church e la Koinonia Congregational Church.

Sono due, su tutti, i temi di maggior rilievo della riflessione dell'autrice: il primo riguarda il trasferimento dei canti liturgici, il secondo la dimensione corporea dei partecipanti al rito.

Nel primo caso i canti rituali vengono trasformati in chat di testo. Il canto viene quindi eseguito attraverso una combinazione di testo attivo e passivo e di suoni di sottofondo. « Questo implica che c'è una trasformazione da elementi rituali basati sull'audio a elementi basati sulla vista» (Miczek 2008, p. 155).¹⁸⁶ Il *linguaggio parlato* diventa comunicazione scritta con lo strumento della chat. Questo adattamento può riguardare l'intero processo rituale, come si vede nella Church of Fools, oppure in parti specifiche, come nel caso di Koinonia. Per contro, nella ALM Cyber Church, la maggior parte del servizio si svolge attraverso trasmissioni audio. In quest'ultimo caso, non c'è un testo visibile ai fedeli che devono conoscere gli inni in anticipo o semplicemente ascoltarli. «Ciò significa che la componente fisica del canto comune conosciuto nei servizi evangelici viene trasferita nell'ambiente virtuale, ma non c'è alcuna partecipazione in termini di parole scritte o parlate» (Miczek

¹⁸⁶ «This implies that there is a transformation from an audio-based to visual-based ritual elements».

2008, p. 162)¹⁸⁷. La partecipazione attiva ai canti, in questo caso, è demandata alle animazioni degli avatar¹⁸⁸, il che introduce il secondo aspetto di maggior rilievo relativo ai rituali esaminati su Second Life: il tema del corpo. Il corpo, che rappresenta un mezzo privilegiato attraverso il quale molte persone esprimono la loro spiritualità, fede e devozione, negli ambienti di Second Life è sostituito da un avatar con tutti i limiti che questo può comportare, sia in termini di esperienza religiosa sia in termini di aspetti simbolici del rito stesso.

Nonostante ciò, le ricerche evidenziano che i rituali online non vanno categorizzati come una forma distinta o eccezionale di pratica religiosa. Piuttosto, rappresentano una manifestazione della religiosità in un contesto digitale specifico. Questo fenomeno sottolinea che la religione e le sue pratiche non diventano obsolete nonostante l'avanzamento della scienza e della tecnologia. Al contrario, i rituali rimangono profondamente radicati nei processi di attribuzione di valore culturale. Anche se non tutti si identificano come religiosi, i rituali mantengono una presenza pervasiva in vari aspetti della vita, sia a livello sociale, individuale che istituzionale. Lo spazio religioso, per dirla con le parole di Marcel Gauchet, è in costante crescita nella nostra attualità.

3.1 Il rito religioso e il corpo negli spazi digitali

In ogni tradizione religiosa, il corpo si rivela un portatore di significati molteplici, interconnesso con il senso del tempo e con questioni fondamentali della vita come il dolore o la morte. Il rapporto corpo-religione risulta sì intricato, carico di risvolti teologici e riflessioni filosofiche, ma anche cruciale, poiché si intreccia strettamente con interpretazioni culturali sull'essenza dell'essere umano nelle varie tradizioni spirituali.

Già Marcel Mauss avvicinava consapevolmente le tecniche del corpo con il rito religioso. Egli sottolineava come tali tecniche fossero un atto tradizionale efficace (1936) e per questa ragione il corpo, inteso come mezzo biologico, era necessario per entrare in comunicazione con Dio.

Lo studio della relazione tra corpo e spazio digitale ha avuto sicuramente un'accelerazione nel periodo pandemico, soprattutto nell'ottica della centralità del corpo come veicolo per l'esperienza religiosa¹⁸⁹. L'esperta in Religious Studies Eline Huygen ha analizzato (2021) i comportamenti di una ristretta comunità femminile cattolica delle Fiandre. In questo studio viene ribadito come

¹⁸⁷ «This means that the physical component of the common song known in the gospel services is transferred to the virtual environment, but there is no participation in terms of written or spoken words».

¹⁸⁸ Nel caso della ALM Cyber Church, ogni fedele può ottenere un "Worship Animation Package" per il proprio avatar prima dell'inizio della funzione. Questo pacchetto permette ai visitatori di mettere i loro avatar, ad esempio, in posizione eretta e con le mani sopra la testa.

¹⁸⁹ La pandemia e le relative restrizioni hanno evidenziato anche l'intreccio tra gli spazi pubblici e quelli privati mediato dalla tecnologia digitale. Questo fenomeno ha sfidato la nostra tradizionale separazione tra *personale* e *comune*. Ad esempio, le piattaforme digitali sostituiscono sempre più ambienti fisici specifici per certe attività, come aule, uffici e sale conferenze. In questa ottica, lo *spazio digitale* emerge come una nuova arena per la rappresentazione simbolica del mondo collettivo.

l'esperienza della privazione abbia fatto riconoscere il ruolo essenziale del corpo e dei sensi nella fede. Durante le chiusure causate dalla pandemia, la mancanza di esperienze corporee legate ai rituali come la celebrazione della messa o il partecipare a un pellegrinaggio, ha portato per i credenti una esperienza simile «al deserto» (p. 6). Questa *crisi del corpo* è emersa anche in uno studio (2020) sulle minoranze religiose afro-brasiliane (come il Candomblé e l'Umbanda) nel periodo della pandemia realizzato dagli antropologi Giovanna Capponi e Patrício Carneiro Araujo. In questo caso, però, le contingenze dovute alle restrizioni governative hanno permesso a tali rituali di occupare spazi digitali mai pensati prima. Tutto ciò ha messo in discussione l'idea che la presenza fisica fosse necessaria per acquisire energia sacra e per permettere ai riti curativi di essere efficaci. La conclusione degli autori è che pratiche spirituali online che in passato erano ritenute inaccettabili, come le sedute di divinazione o le guarigione per telefono o con altri mezzi digitali, sono diventate, dopo l'esperienza pandemica, legittime. Questo spostamento è stato possibile nonostante il ruolo critico del corpo e della materialità nelle religioni afro-brasiliane.

È evidente che la fisicità del corpo rappresenti l'insuperabile (ad oggi¹⁹⁰) linea di confine tra gli spazi digitali e quelli che digitali non lo sono. Questa demarcazione avviene in un habitus, nel senso generale del termine, dove la Rete e le sue esperienze di utilizzo sono incarnate e influiscono nella nostra vita quotidiana (Hine, 2015) e la differenziazione tra virtuale e reale risulta sempre più complessa (Liu, 2023).

La complessità delle trasformazioni in atto è stata colta e registrata dal filosofo italiano Luciano Floridi che ha sviluppato il concetto di *onlife* (Floridi, 2015), una categoria che pone al centro il fatto che le nostre esperienze quotidiane sono ormai intrinsecamente intrecciate con il digitale. Non si tratta più di vivere in due mondi separati (online e offline), ma in un'unica realtà ibrida dove le attività, le relazioni e le identità sono costantemente modellate e influenzate dall'interazione con la tecnologia. Questo ha portato ad un offuscamento dei quadri di riferimento consolidati che sono: la distinzione tra realtà e virtualità, la distinzione tra uomo, macchina e natura, il passaggio dalla scarsità di informazioni all'abbondanza di informazioni e il passaggio dal primato delle entità al primato delle interazioni. In questo contesto, Floridi enfatizza la necessità di ripensare le nostre concezioni di identità, privacy, responsabilità e etica. Il mondo *onlife* richiede una nuova comprensione di questi concetti, poiché le tradizionali distinzioni e definizioni non sono più sufficienti per affrontare le sfide e le opportunità presentate da una esistenza sempre più digitalizzata.

Per rispondere a questa esigenza ha riunito 15 studiosi di antropologia, scienze cognitive, informatica, ingegneria, diritto, neuroscienze, filosofia, scienze politiche, psicologia e sociologia dando vita

¹⁹⁰ L'oggi, nel senso che si vuole attribuire in questo lavoro, è caratterizzato non in senso temporale ma dallo sviluppo del livello di tecnologia che viene poi messa a disposizione di una fascia sempre più ampia di popolazione.

all'*Onlife Initiative*, «un esercizio di riflessione collettiva per esplorare le conseguenze politiche di tali cambiamenti. Questo esercizio di reingegnerizzazione del concetto cerca di ispirare una riflessione su ciò che ci accade e di rivedere il futuro con maggiore fiducia»¹⁹¹ (Floridi, 2015, p. 7).

Già nel 2006 Mark Hansen, esperto di Media Studies presso l'Università di Chicago, aveva parlato di *mixed reality* sottolineando come il corpo fisico, che resta l'accesso primario al mondo *reale*, è anche usato per accedere al virtuale. Sugerendo che l'esistenza è una *mixed reality*, Hansen è convinto che la realtà virtuale non sia un ecosistema esclusivamente tecnico-digitale, proprio grazie al funzionamento del corpo che vi agisce. Lo spazio digitale, in questo caso, deve permettere al corpo di impegnare contemporaneamente una moltitudine di sensi tattili. Quando un corpo entra in uno spazio digitale che ha queste caratteristiche, il concetto di disincarnazione perde efficacia lasciando il posto ad un luogo «fluido e tridimensionale» ridefinibile grazie al ruolo attivo del corpo stesso

È chiaro che sia nel caso dell'onlife sia in quello della *mixed reality* non è possibile parlare di *corpo fisico*, né tantomeno di *corpo sociale*, nel senso usato dall'antropologa Mary Douglas nel 1970. Il termine adeguato potrebbe essere quello di *corpo digitale*, riferendosi con questo termine alla trasformazione delle nostre caratteristiche psicofisiche in dati trasmessi in uno spazio digitale autonomo. Non solo le tracce che vengono lasciate nel corso della nostra permanenza su Internet ma un profilo globale continuamente aggiornato dagli effetti delle interazioni digitali che costantemente vengono prodotte in Rete attraverso le interazioni con lo spazio digitale circostante (Carrano, 2013). Tutto ciò apre naturalmente un dibattito sulla centralità politica (Marturano, 2010) del corpo digitale anche nell'ottica della possibilità di un controllo centralizzato sempre più diretto e mirato.

Qual è il rapporto tra il corpo digitale e l'esperienza religiosa? In altre parole, se il corpo fisico rappresenta lo strumento necessario per entrare in comunicazione con Dio il corpo digitale riesce ad avere la stessa funzione?

Il semiologo Massimo Leone sottolinea come si stia passando da semiosfere religiose che incentrano il sentimento della comunione e dell'identità nella materialità del rito a semiosfere religiose che pur conservando l'idea della trascendenza allontanano la materialità del rito per «abbracciare l'ideologia semiotica di un sacro totalmente disincarnato, senza tempo né spazio, evocato da una parola ove ciò che conta non è né la lingua né il vocabolo ma l'intenzione» (Leone 2015, p. 4).

«Nessuno sa di cosa può essere capace un corpo», scriveva Baruc Spinoza in un frammento dell'Etica, riflessione applicabile a maggior ragione oggi quando risulta impossibile delimitare i confini di uno sviluppo tecnologico in mutazione perenne e del suo rapporto – in costruzione con lo spazio e i corpi digitali che lo vivono.

¹⁹¹ «This concept reengineering exercise seeks to inspire reflection on what happens to us and to re-envisage the future with greater confidence».

Terzo Capitolo

Aspetti funzionali del rito online: un modello interpretativo

Della conferenza presso il Dartmouth College nel 1956, che portò alla nascita dell'AI come disciplina autonoma, abbiamo già parlato nell'appendice dedicata proprio all'Intelligenza artificiale. Quasi in contemporanea a questo evento, dal 10 al 12 settembre di quell'anno, al Massachusetts Institute of Technology si svolse il Simposio sulla teoria dell'informazione al quale parteciparono, tra gli altri, il linguista Noam Chomsky, che illustrò le basi della sua teoria sulla grammatica generativo-trasformazionale¹⁹², gli informatici e psicologi Allen Newel e Herbert Simon, che presentarono il primo programma in grado di dimostrare teoremi, e lo psicologo americano George Armitage Miller che nell'occasione mostrò i contenuti di quella che fu chiamata la «legge di Miller»¹⁹³. Nel suo intervento propose che la quantità di informazioni che le persone possono trattenere e elaborare nella memoria a breve termine fosse limitata. Dopo aver esaminato una serie di studi e dati, Miller concluse che la memoria a breve termine può trattenere in media 7 “chunks” (blocchi) di informazione, con una variazione che può andare da 5 a 9. Questo limite è diventato noto come il numero magico 7 ± 2 ¹⁹⁴.

In molti indicano in questo simposio la nascita della scienza cognitiva come programma di ricerca consapevole e come convergenza tra programmi di ricerca sviluppati in maniera indipendente. Nel giugno del 1979, nel corso di una presentazione ancora al Massachusetts Institute of Technology, Miller disse che lasciò il simposio del 1956 con la forte convinzione che la psicologia sperimentale umana, la linguistica teoria e la simulazione informativa dei processi cognitivi “fossero parte di un tutto” e che il futuro avrebbe visto il progressivo svolgimento degli interessi che esse condividevano.¹⁹⁵

¹⁹² L'anno successivo divenne universalmente nota grazie all'agile monografia intitolata *Syntactic structures* (1957), considerato uno degli studi linguistici più influente del XX secolo.

¹⁹³ I contenuti del suo intervento furono alla base dell'articolo *The magical number seven, plus or minus two: Some limits on our capacity for processing information* pubblicato quell'anno su *Psychological Review* (63, 2, 1956, pp. 81–97).

¹⁹⁴ Il concetto di “chunking” è fondamentale in questa teoria. Miller sosteneva, infatti, che anche se la quantità di informazioni che può essere trattenuta nella memoria a breve termine è limitata, le persone possono aumentare effettivamente la quantità di informazioni memorizzate raggruppandole in unità più grandi o “chunks”. Ad esempio, invece di cercare di ricordare una serie di cifre come 1-9-5-6-2-0-2-2, si potrebbe ricordare come l'anno 1956 e il numero 2022, suddividendo quindi 8 cifre in solo 2 “chunks”. L'opera di Miller ha avuto un profondo impatto sul modo in cui gli psicologi comprendono e studiano la memoria. Ha sottolineato che la capacità della memoria a breve termine non è semplicemente una funzione del numero di elementi, ma piuttosto della quantità di informazioni che ogni elemento contiene. In termini pratici, l'idea di “chunking” ha avuto implicazioni nell'educazione, nel design e nella comunicazione, suggerendo strategie per presentare informazioni in modo che possano essere facilmente elaborate e ricordate.

¹⁹⁵ Il testo di quell'intervento, insieme a una nutrita mole di documenti appartenuti a Miller, è custodito al Cummings Center for the History of Psychology, presso l'University of Akron in Ohio. I documenti in questione costituiti da materiale che documentano la carriera di Miller come professore e psicologo ricercatore. Si tratta di corrispondenza, fascicoli accademici, fascicoli di ricerca, presentazioni, fascicoli amministrativi e scritti. Tutto custodito in 21 scatole. L'intervento al MIT citato è intitolato “A Very Personal History” (Series 4, *Presentations, 1970-2003*, Box M6933, Folder 11).

Soprattutto negli ultimi vent'anni, grazie a questo approccio multidisciplinare (con il coinvolgimento della psicologia cognitiva e dell'evoluzione, dell'antropologia culturale, dell'etnografia, della linguistica, della biologia evolutiva e delle neuroscienze) si sta cercando "di entrare nel "vestibolo" della concezione del sacro e della religione con grandi capacità di indagine e di trasformazione della visione tradizionale del mondo religioso (Terrin, 2019). Questo tentativo si fonda su due principi metodologici: il primo è che la "religione" è un fenomeno universalmente diffuso e il secondo che, proprio per la sua universale diffusione, questo fenomeno non può essere che connaturato alla struttura della mente. La mente diventa, per analogia, simile a un computer e l'obiettivo diventa il ricercare quei meccanismi causali che possono dar luogo alle credenze religiose e alle relative pratiche.

1. Perché la scienza cognitiva nell'approccio alla digital religion?

Perché è stata scelta la scienza cognitiva nell'approccio al campo largo di ricerca della digital religion? La scelta è giustificata fondamentale per tre motivi: il primo è di natura epistemologica e sottolinea la necessità di un approccio interdisciplinare all'analisi del fenomeno religioso in Rete. Come già sottolineato, la scienza cognitiva si presenta come un ambito di studio interdisciplinare che indaga la complessità della mente e dei suoi processi. Trasversalmente a molteplici domini del sapere - tra cui la psicologia, la neuroscienza, la filosofia, la linguistica, l'antropologia e l'intelligenza artificiale - essa si impegna a decifrare fenomeni come la percezione, il ragionamento, la memoria, l'attenzione e la capacità decisionale.

Il secondo è di natura metodologica: un tratto distintivo dei processi cognitivi è dato dal rapporto interno/esterno, in altre parole è centrale il principio di portare all'esterno, rappresentandolo, il mondo psicologico interno con l'ausilio degli apparati percettivi.

In questa cornice la *cognizione* è concepita come la complessa rete di processi che permette a un individuo di percepire, conservare, esaminare, interpretare e modificare le informazioni dell'ambiente circostante, utilizzandole successivamente per interagire con il mondo esterno. In termini finalistici la cognizione permette di adattare «il comportamento dell'organismo alle esigenze dell'ambiente o di modificare l'ambiente stesso in funzione dei propri bisogni» (Galimberti, 2020). Più in dettaglio, la cognizione abbraccia funzioni mentali quali la *percezione* (la capacità di conoscenza diretta di una certa realtà di fronte a noi), la *rappresentazione* (che consente di tenere mentalmente presenti situazioni o oggetti un tempo percepiti ma al momento assenti) e l'*intelligenza* (che ha diversi livelli di strutturazione in capo alle attività come, ad esempio, il linguaggio, la classificazione e la seriazione). A questi aspetti funzionali vanno aggiunti anche la *metacognizione* (il pensiero sul

pensiero o la consapevolezza dei propri processi cognitivi) e l'*apprendimento* (il processo attraverso cui acquisiamo nuove informazioni o abilità), che la scienza cognitiva analizza considerando anche l'interazione con gli altri aspetti dell'esperienza umana, cercando di comprendere come questi elementi si intrecciano e influenzano reciprocamente nel contesto della mente complessa e del comportamento¹⁹⁶.

L'ultimo motivo che giustifica questo tipo di approccio per analizzare gli aspetti della digital religion è la centralità del rito all'interno degli studi della scienza cognitiva della religione, centralità che sottolinea l'importanza del rapporto tra pratica religiosa rituale e lo studio neurale del problema dell'esperienza religiosa.

Volutamente viene qui utilizzato il termine "scienza" al singolare¹⁹⁷ proprio per indicare che più che una disciplina ci troviamo di fronte a un metodo, un programma di ricerca che orienta le analisi in campo psicologico, linguistico, informatico e, come detto soprattutto negli ultimi vent'anni, religioso.

1.1 L'approccio della scienza cognitiva alla religione

La scienza cognitiva della religione (*Cognitive Science of Religion*) si è cristallizzata come un campo d'indagine fruttuoso che intreccia una serie di discipline, fornendo nuove lenti attraverso le quali esaminare le credenze e le pratiche religiose. In estrema sintesi, in questo ambito la religione viene vista come un prodotto dell'elaborazione delle informazioni e come un insieme di abilità e di processi mentali «che sottostanno a schemi ricorrenti di pensiero o programmi che codificano il comportamento "religioso" e i rispettivi modi di pensare» (Terrin 2019, p. 136).

È sicuramente difficile identificare un "fondatore" della scienza cognitiva della religione e non potrebbe essere altrimenti, visto il largo campo interdisciplinare che ne caratterizza confini e orizzonti. Studiosi come lo psicologo sperimentale americano Justin L. Barrett, lo psicologo e antropologo di origini francese Pascal Boyer, e l'antropologo franco-americano Scott Atran sono, ad esempio, tra gli autori pioneristici del campo.

Barrett, ad esempio, è autore del fortunato volume *Why Would Anyone Believe in God?* (2004), dove sostiene che la mente umana è congenitamente predisposta a credere in divinità e concetti soprannaturali. Barrett attinge alle ricerche in psicologia cognitiva per sostenere che gli esseri umani

¹⁹⁶ Per una ricostruzione storica delle origini della scienza cognitiva da consultare *The Mind's New Science* (1985, arrivato in Italia nel 1988) dello psicologo americano Howard Gardner e *The Computer and the Mind. An Introduction to Cognitive Science* dello psicologo del linguaggio Philip Johnson-Laird (1988, in Italia dal 1990). I primi manuali italiani sul tema sono *Intelligenza naturale e intelligenza artificiale. Introduzione alla Scienza Cognitiva* del 1988 scritto dalla psicolinguista Patrizia Tabossi, e *Scienza Cognitiva*, del 1990, e il suo autore è lo psichiatra e psicoterapeuta Bruno Bara. Sui temi strettamente filosofici va segnalato *The Mechanical Mind* (1995) del filosofo britannico Tim Crane e *Filosofia e scienza cognitiva* (2001) del filosofo del linguaggio Diego Marconi.

¹⁹⁷ La forma plurale è considerata dal filosofo del linguaggio Diego Marconi semplicemente il frutto di un equivoco (Marconi 2001).

hanno una capacità innata, nota come Teoria della Mente (*Theory of Mind*), di attribuire stati mentali, come credenze, desideri e intenzioni, a sé stessi e ad altri, permettendo di prevedere e interpretare il comportamento altrui¹⁹⁸. Barrett introduce il concetto di *Hyperactive Agency Detection Device* (HADD) per descrivere questa tendenza a “vedere” agenti in azione, anche in assenza di evidenza concreta. Ad esempio, se sentiamo un rumore sospetto di notte, potremmo immediatamente pensare che qualcuno o qualcosa lo abbia causato, piuttosto che attribuirlo a un fenomeno naturale. Secondo Barrett, questa inclinazione naturale potrebbe gettare le basi per la credenza in entità extraumani che influenzano il mondo. Barrett afferma, inoltre, che la mente umana è particolarmente ricettiva a certe idee religiose che meglio si adattano alle nostre inclinazioni cognitive. Tuttavia, riconosce anche il ruolo cruciale dell’ambiente sociale e culturale nell’influenzare e modellare le specifiche credenze religiose. Questo suggerisce che, mentre la predisposizione alla religiosità potrebbe essere innata, la forma specifica che essa assume è modellata dalla cultura, dall’educazione e dall’esperienza personale.

Nel volume *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought* (2001)¹⁹⁹, Paul Boyer sostiene che le idee religiose persistono e si diffondono perché si agganciano a sistemi cognitivi specifici che sono il prodotto dell’evoluzione umana. Piuttosto che vedere la religione come una singola entità o un fenomeno unitario, Boyer suggerisce che le credenze religiose sono composte da diversi elementi che attivano specifici meccanismi cognitivi. Uno degli aspetti chiave del suo argomento è il concetto delle *idee contro-intuitive* (Boyer 1994). Secondo Boyer, le idee religiose spesso combinano elementi intuitivi familiari con aspetti contro-intuitivi sorprendenti.

L’idea di un essere che è simultaneamente visibile e invisibile, o un dio che può sentire le preghiere di milioni di persone contemporaneamente, sono esempi di idee contro-intuitive. Ma perché queste idee contro-intuitive sono così comuni nelle tradizioni religiose? Boyer suggerisce che la combinazione di elementi intuitivi (ovvero quelli in linea con le nostre aspettative quotidiane) e contro-intuitivi rende le idee religiose particolarmente memorabili. Gli elementi contro-intuitivi catturano la nostra attenzione, mentre gli elementi intuitivi ci aiutano a incorniciare e comprendere l’idea nel contesto delle nostre esperienze quotidiane. Quindi, sebbene queste idee contro-intuitive

¹⁹⁸ Lo psicologo scozzese Alan M. Leslie e lo psicologo britannico Simon Baron-Cohen sono tra i principali ricercatori nel campo della Teoria della Mente. Sebbene la loro ricerca non si concentri primariamente sulla religione, il loro lavoro sulla ha avuto implicazioni per la comprensione di come le persone concepiscono agenti soprannaturali, come divinità. Leslie ha proposto che gli esseri umani hanno un meccanismo cognitivo specializzato per rappresentare gli stati mentali, noto come *meccanismo di attribuzione delle credenze*. Questo meccanismo ci permette di vedere gli altri come esseri intenzionali, il che, per estensione, potrebbe essere applicato anche agli agenti soprannaturali. Baron-Cohen, d’altro canto, ha esaminato la ToM in relazione agli individui autistici. La sua ricerca suggerisce che gli individui con autismo potrebbe avere implicazioni per la loro comprensione o connessione con concetti religiosi.

¹⁹⁹ Il volume fu tradotto in Italiano nel 2010 col titolo *E l’uomo creò gli dei. Come spiegare la religione*, per i tipi Odoia.

violino le nostre aspettative, non sono così estranee da essere incomprensibili. Anzi, è proprio la loro combinazione di familiarità e novità a renderle particolarmente aderenti nella mente umana.

Boyer esplora anche come certi sistemi cognitivi predispongono gli individui a percepire e interpretare il mondo in modi che danno origine a credenze religiose. Ad esempio, la tendenza umana a vedere intenzionalità e proposito negli eventi, derivante dalla nostra Teoria della Mente, può portare alla credenza in agenti soprannaturali che agiscono nel mondo con un proposito.

Inoltre, Boyer discute la diffusione e la persistenza delle idee religiose nel contesto sociale, sottolineando come alcune idee siano più efficaci nel guadagnare e mantenere seguaci a causa delle loro caratteristiche cognitive.

Paul Boyer presenta una visione complessa della religione, argomentando che le credenze religiose emergono e persistono perché interagiscono in modi specifici con i meccanismi cognitivi umani evoluti. Le idee religiose non sono né arbitrarie né il semplice prodotto di manipolazioni sociali o culturali, ma piuttosto il risultato di interazioni profonde tra la cultura e la mente umana.

Dal canto suo, Scott Atran nel volume *In Gods We Trust. The Evolutionary Landscape of Religion* (2002), sostiene che le credenze religiose non sono né irrazionali né arbitrarie, ma piuttosto emergono come risultato di sistemi cognitivi universali e processi evolutivi che sono stati plasmati dalla selezione naturale. Uno degli elementi centrali delle argomentazioni di Atran è che la religione ha radici evolutive e non è semplicemente un “errore” o un “effetto collaterale” di altri processi cognitivi. Le pratiche e le credenze religiose, sostiene, offrono vantaggi adattativi, come la promozione della coesione di gruppo e della cooperazione, che sono essenziali per la sopravvivenza nel corso della storia evolutiva umana.

Atran discute anche la natura delle credenze religiose, sottolineando che sono spesso trasmesse come “fatti indiscutibili” e tendono a resistere al cambiamento o alla contestazione. Questo trattamento delle credenze religiose come fatti assoluti può avere radici nei nostri meccanismi cognitivi, come la tendenza a percepire il mondo in termini di cause ed effetti e a cercare modelli e significati anche in eventi casuali. Le credenze e le pratiche religiose vengono trasmesse attraverso le generazioni, è il ragionamento di Atran che sottolinea il ruolo delle tradizioni culturali e delle strutture sociali. In questo contesto, egli analizza come le credenze religiose vengano consolidate e rafforzate all'interno delle comunità e come queste credenze possano influenzare il comportamento individuale e collettivo. Vicino al concetto di *Hyperactive Agency Detection Device* (HADD), Atran suggerisce la possibilità che la religione possa agganciarsi a sistemi cognitivi preesistenti che predispongono le persone a percepire e a credere in agenti non visti ma intenzionali, come divinità o spiriti: è l'idea denominata dei “minimi contatori”. La Teoria della Mente, che come abbiamo visto è la capacità umana di attribuire intenzioni o desideri ad altri esseri, è un esempio di un minimo contatore che può

predisporre gli individui a credere in esseri soprannaturali intenzionali. I “minimi contatori” rappresentano quei meccanismi cognitivi di base che, secondo Atran, rendono la religione un fenomeno quasi universale tra gli esseri umani.

Un altro segmento fondamentale del largo campo di ricerca che è la scienza cognitiva della religione è sicuramente quello che riguarda l'interazione con le neuroscienze. I lavori del neuroscienziato Andrew Newberg e dello psichiatra Eugene d'Aquili hanno portato contributi significativi a quella che viene indicata come *neuroteologia* (o *neuroscienza spirituale*), un termine a dire il vero molto generico e mutuato dalla letteratura di Aldous Huxley (che lo usò nel fortunato romanzo *L'Isola* del 1962). Secondo Newberg e d'Aquili le esperienze religiose e spirituali non sono solamente il prodotto di costruzioni culturali o psicologiche, ma hanno radici profonde nei circuiti neurali del cervello. I due studiosi hanno postulato che determinate pratiche religiose, come la meditazione e la preghiera, possono influenzare il funzionamento di specifiche aree del cervello, portando a stati di coscienza alterati che sono spesso descritti come esperienze spirituali o mistiche. Un concetto centrale nella loro teoria è l'idea del *cervello bipartito*. In base ad essa, gli autori suggeriscono che le esperienze mistiche emergono da una interazione tra le strutture neurali associate alla modalità cognitiva di orientamento, che è coinvolta nella percezione spaziale e nella distinzione tra sé e l'ambiente, e altre aree del cervello responsabili dell'autoconsapevolezza. Quando l'attività in queste aree è attenuata o sospesa, può emergere un senso di unità o fusione con l'universo, spesso descritto nelle tradizioni mistiche come unione con il divino.

Inoltre, Newberg e d'Aquili hanno utilizzato tecniche di imaging cerebrale, come la tomografia a emissione di positroni, per studiare i cervelli dei meditatori e dei praticanti religiosi durante le loro pratiche. Grazie a queste tecniche hanno osservato cambiamenti significativi nell'attività cerebrale, suggerendo una base neurologica per le esperienze mistiche e religiose. Newberg e d'Aquili propongono un modello in cui il cervello è naturalmente predisposto a avere esperienze religiose. Questo è dovuto a come le varie strutture e circuiti cerebrali elaborano le informazioni e generano esperienze. Ad esempio, il nostro bisogno di trovare modelli e significati potrebbe spingerci a percepire ordine e intenzione nel mondo, inclinandoci a credenze religiose. Questi temi sono raccolti nel volume del 2001 *Why God Won't Go Away. Brain Science and the Biology of Belief* (in Italia nel 2002 con il titolo *La prova biologica della fede*) al quale collaborò lo scrittore e giornalista Vince Rause.

Il libro si concentra principalmente sulla neurobiologia delle esperienze religiose, ma gli autori toccano anche altri temi: ad esempio, la questione di come e perché la religione potrebbe essersi evoluta, oppure la connessione tra religiosità e benessere, notando che molte ricerche suggeriscono che la religiosità può avere effetti benefici sulla salute mentale e fisica.

Contemporaneo, proprio sul tema dell'evoluzionismo, *Darwin's Cathedral. Evolution, Religion, and the Nature of Society* (2002, in Italia nel 2009) opera del biologo evoluzionista americano David Sloan Wilson nel quale la religione viene vista come un fenomeno che è emerso perché ha conferito vantaggi selettivi alle società che la praticavano. Egli sostiene che, in determinate circostanze, la religione può aumentare la coesione all'interno di un gruppo, promuovere la cooperazione tra i membri e aiutare a regolare il comportamento sociale. Questo significa che se determinate pratiche o credenze religiose non apportano vantaggi al singolo individuo, esse possono conferire benefici al gruppo nel suo insieme, rendendo quest'ultimo più coeso, cooperativo e, in definitiva, più competitivo rispetto ad altri gruppi. Per esemplificare la sua teoria, Wilson fornisce numerosi esempi tratti da varie culture e tradizioni religiose. Ad esempio, esplora come certi rituali e norme religiose possano avere funzioni specifiche, come promuovere la solidarietà tra i membri del gruppo, regolare la competizione intragruppo o gestire le risorse.

Sempre nel segmento evoluzionista degli studi della scienza cognitiva della religione va collocato *The God Delusion* (2006, in Italia dal 2007), fortunata opera dell'etologo britannico Richard Dawkins. Un lavoro particolarmente critico nei confronti della religione, in particolare delle forme monoteistiche di religione; l'autore sostiene che la fede in un dio personale non è solo infondata, ma potenzialmente pericolosa. Dawkins utilizza argomenti basati sulla complessità e sulla probabilità, suggerendo che, dato il livello di complessità del mondo naturale, l'ipotesi di un creatore ancora più complesso è meno probabile della semplice esistenza del mondo naturale in sé. Egli estende questa argomentazione per confutare l'idea del disegno intelligente, indicando come l'evoluzione attraverso la selezione naturale offra una spiegazione più plausibile e parsimoniosa per la complessità della vita. Uno degli aspetti centrali del libro riguarda la moralità. Dawkins sostiene che la moralità non deriva dalla religione e che, in realtà, le società possono - e spesso lo fanno - sviluppare sistemi morali robusti senza riferimento a divinità o testi sacri. Egli spiega come la nostra comprensione della moralità sia radicata in meccanismi evolutivi e che la cooperazione, l'empatia e l'altruismo possano essere spiegati attraverso principi evolutivi senza l'intercessione del divino.

Tornando al contributo della neurologia al campo di ricerca della scienza cognitiva della religione, va sicuramente segnalato il lavoro del neuroscienziato Patrick McNamara che ha condotto ricerche approfondite sulla neurobiologia e sulla psicologia della religione, esplorando come la religione e la spiritualità influenzino e siano influenzate dal cervello. Ha particolarmente sottolineato come le pratiche e le credenze religiose possano avere impatti su diverse funzioni e strutture cerebrali.

Nell'articolo del 2001 "Religion in Frontal Lobes", McNamara ha suggerito che ci potrebbe essere una connessione tra l'attività nei lobi frontali e la capacità di coinvolgimento in pratiche e credenze religiose. Ad esempio, le funzioni dei lobi frontali relative all'attribuzione di intenzioni, all'empatia e

alla teoria della mente - la capacità di comprendere e attribuire stati mentali ad altri - potrebbero giocare un ruolo nell'esperienza religiosa, specialmente quando si tratta di concepire esseri sovranaturali con intenzioni e desideri. Oltre alle considerazioni cognitive, McNamara ha anche esplorato come le anomalie o le disfunzioni dei lobi frontali possano influenzare la religiosità. Ad esempio, alcune condizioni neurologiche o lesioni specifiche dei lobi frontali potrebbero alterare l'esperienza religiosa o la capacità di aderire a credenze o a pratiche religiose.

Un altro filone delle ricerche di McNamara riguarda la dopamina, un neurotrasmettitore chiave nel cervello. Ha proposto che la dopamina possa svolgere un ruolo nell'esperienza religiosa, suggerendo che le variazioni nei livelli di dopamina possono influenzare la propensione di un individuo verso esperienze religiose o spirituali. Questa idea è stata basata su studi che mostrano correlazioni tra livelli di dopamina e comportamenti e sentimenti legati alla religiosità.

Questa teoria ha trovato conferma anche nelle ricerche del neurologo e psicolinguista italiano Franco Fabbro. Il suo lavoro sull'interazione tra il cervello e le esperienze religiose ha fornito importanti intuizioni sulle funzioni cognitive e neurali associate alla religiosità. Una delle aree principali di interesse di Fabbro riguarda la lateralizzazione cerebrale, ovvero come i diversi emisferi del cervello contribuiscono alle esperienze religiose.

Fabbro ha spiegato come le esperienze mistiche e religiose potrebbero essere correlate a specifiche attività nell'emisfero destro del cervello, mentre le attività cognitive più analitiche legate alla religione, come la teologia, potrebbero essere più strettamente associate all'emisfero sinistro (Fabbro 2010). Fabbro ha anche esplorato la relazione tra linguaggio e esperienza religiosa. Dato il suo background in psicolinguistica, ha esaminato come il linguaggio religioso sia strutturato e come influenzi le esperienze e le credenze religiose. Ha suggerito che certe strutture linguistiche e modelli di pensiero possono facilitare o inibire particolari tipi di esperienze religiose. Un particolare campo dei suoi studi riguarda la meditazione, soprattutto buddhista e induista ma anche quella versione occidentalizzata chiamata mindfulness (2014 e 2019), e come questa pratica influenzi il cervello e, a loro volta, come queste modifiche cerebrali influenzino l'esperienza meditativa.

Ha identificato diverse aree del cervello che sono attive durante la meditazione e ha discusso come queste aree possano essere coinvolte nella regolazione dell'attenzione, della consapevolezza e della percezione del sé.

1.2 Sul carattere sociale delle credenze religiose: una costruzione della realtà

Con l'emergere della sociologia cognitiva, la comprensione delle dinamiche religiose ha assunto una prospettiva ancor più multidimensionale, arricchendosi di nuove interpretazioni e possibilità analitiche. Questo riflette la volontà della sociologia cognitiva di superare l'antica dicotomia tra mente

e corpo, evidenziando il carattere razionale delle credenze religiose e mostrando come queste siano profondamente radicate nelle strutture sociali.

In quest'ottica i sistemi religiosi non sono semplicemente un insieme di credenze e rituali che gli individui adottano in modo isolato; esse sono piuttosto configurazioni complesse di simboli, narrazioni e pratiche che si sviluppano e si trasmettono all'interno di specifici contesti sociali (Durkheim 1912, Geertz 1973). Per Durkheim, ad esempio, la religione non solo assicura la coesione sociale e garantisce la solidarietà, ma produce delle categorie a partire dalle quali si costruiscono il concetto di tempo, di spazio, di relazione causale (Abbruzzese, 2015). Per Geertz la religione è un sistema di simboli attraverso cui gli individui costruiscono un senso del mondo. In altre parole le credenze religiose offrono modelli di realtà, fornendo sia una mappa interpretativa dell'esistenza sia un insieme di valori e norme per la condotta umana. Un tema già sviluppato a metà degli anni Sessanta dal sociologo Thomas Luckmann che vedeva nelle religioni delle agenzie di comprensione della realtà. Il fedele, aderendo a una religione organizzata acquisisce una serie di principi interpretativi e normativi che regolano di fatto il rapporto con gli esseri extraumani, gli altri soggetti e la collettività. Le credenze, dunque, partecipano alla razionalità umana proprio perché rappresentano un mezzo, o un utensile per utilizzare la terminologia dello psicologo e pedagogista Vygotskij, che l'uomo manipola per sostenere il proprio pensiero (Bulle, 2015). In questa cornice la separazione proposta dal sociologo Raymond Boudon tra credenze fattuali e credenze assiologiche assume una luce diversa. Se le prime sono affermazioni sul mondo che possono essere verificate o confutate attraverso metodi empirici, le seconde sono giudizi di valore la cui correttezza può essere valutata solo in termini di coerenza e di relazione con la realtà che il soggetto sperimenta.

In campo religioso, dove le credenze assiologiche diventano per forza di cose normative, il fedele avvia un percorso per mettere ordine nella realtà (Berger & Luckmann 1966) confrontandosi con essa e costruendo uno spazio adeguato dove creare una comunità adeguata in grado di sostenerlo.

Questo processo di costruzione della realtà non separa mente e corpo: l'approccio è per forza di cosa ispirato dall'"embodied cognition", dove la mente viene compresa grazie anche alla dimensione corporea in un processo biunivoco che si alimenta di continuo. Se il percorso diventa un testare le credenze sulla pietra di paragone della realtà, la validazione è ancorata a basi corporee attraverso metafore e modelli di pensiero che emergono anche dalle nostre esperienze fisiche (Lakoff & Johnson, 1980). Con queste premesse, il rapporto con la divinità diventa «eloquente e denso di conseguenze [...] difeso e assicurato da un'entità trascendente, che ha ampiamente dato prova nel corso della storia attraverso una realtà terrena, la Chiesa, della quale questa stessa entità è ritenuta costruttrice» (Abbruzzese, 2015, p. 121).

Una interpretazione, quella della sociologia cognitiva, che trova applicabilità – e terreno di studio – nel nuovo universo valoriale in costruzione dopo l'esperienza pandemica. Qui la dimensione della vita pratica, regolato in base ai principi dello sviluppo e della tecnica, assume un connotato minoritario se non irrilevante. Questo perché, nel percorso di creazione di un nuovo universo di senso, il piano della realizzazione si è sposato in un altro luogo.

1.3 Ancora sulle idee contro-intuitive e gli esseri sovranaturali

Abbiamo già accennato all'opera di Paul Boyer e alla sua intuizione circa le idee contro-intuitive utile per spiegare la pervasività e la persistenza delle credenze religiose nelle diverse culture. Questo concetto, espresso nel libro del 1994, *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*, stabilisce che le idee contro-intuitive sono quelle che violano le nostre aspettative intuitive su come funziona il mondo, basate sulle nostre esperienze quotidiane e sulle capacità cognitive innate. Tuttavia, queste idee non sono così strane o insolite da essere incomprensibili o da essere facilmente dimenticate.

Boyer sostiene che le rappresentazioni religiose spesso contengono una miscela di elementi intuitivi e contro-intuitivi. Gli elementi intuitivi rendono la rappresentazione comprensibile e riconoscibile, mentre gli elementi contro-intuitivi la rendono memorabile e intrigante. Ecco perché le idee religiose hanno una tale risonanza e capacità di diffusione: sono abbastanza familiari da essere comprese, ma abbastanza insolite da rimanere impresse nella memoria.

Per semplificare, consideriamo l'idea di un «dio che vede tutto». La nozione di un'entità che percepisce è intuitiva, poiché siamo circondati da esseri che percepiscono. Tuttavia, l'idea che questa entità possa vedere tutto, ovunque, in ogni momento, è contro-intuitiva. Viola le nostre aspettative intuitive sulla percezione, che sono limitate dalla prospettiva e dalla distanza. Questa combinazione di un elemento intuitivo con un elemento contro-intuitivo rende l'idea particolarmente aderente e memorabile. Concetti come angeli, spiriti o demoni sono spesso presenti nelle credenze religiose. L'idea che ci siano entità non visibili, ma capaci di interagire con il mondo fisico in modi tangibili, è contro-intuitiva. Mentre comprendiamo intuitivamente il concetto di agentività (esseri che agiscono con intento), l'idea di un agente invisibile va oltre questa intuizione, rendendo l'idea più memorabile. Secondo Boyer, queste idee contro-intuitive si radicano nel nostro sistema cognitivo in modo particolare, rendendoci propensi a ricordarle, a condividerle e a incorporarle nelle strutture culturali come miti, rituali e credenze religiose.

Il primo quesito che sorge relativamente a questa teoria è se la contro-intuitività possa essere una condizione sufficiente per la formazione di idee religiose e il rilevamento di agenti extraumani. Ha provato a dare una risposta a questo quesito lo studioso finlandese Ilkka Pyysiäinen, nel volume del

2001 *How Religion work. Towards a New Cognitive Science of Religion*. Qui l'autore sostiene che non tutte le idee contro-intuitive sono equivalenti. Mentre alcune idee controintuitive emergono in ambito scientifico o in narrazioni mitiche non religiose, le rappresentazioni religiose hanno caratteristiche distintive. Esse combinano specifiche violazioni delle aspettative intuitive con meccanismi cognitivi che ci portano a vedere intenzionalità e agentività in varie forme, come nel caso degli spiriti o delle divinità.

In altre parole tali idee arrivano agli esseri extraumani solo se si arricchiscono di significati più ampi, come ad esempio le idee che rappresentano esseri che si credono reali e che costituiscono il senso ultimo della vita oppure che hanno un ruolo rilevante nei riti.

Pyysiäinen argomenta che le rappresentazioni religiose sono speciali perché non solo violano le nostre intuizioni, ma lo fanno in modi che si allineano con particolari schemi cognitivi, come la tendenza a percepire agenti intenzionali dietro eventi complessi o non compresi. Questo rende tali rappresentazioni non solo memorabili, ma anche dotate di un particolare tipo di caratteristica emotiva e sociale.²⁰⁰ Inoltre Pyysiäinen esamina come queste idee religiose contro-intuitive interagiscano con le strutture sociali e culturali, suggerendo che la loro persistenza e diffusione possono essere comprese meglio considerando l'interazione tra la cognizione individuale e il contesto sociale e culturale in cui un individuo si trova.

La combinazione di idee intuitive e contro-intuitive, è radicata nella cognizione universale tra i popoli e costituisce il fulcro del contagio delle rappresentazioni culturali promosso dal cognitivista francese Dan Sperber (Sperber 1999). Secondo Sperber, una rappresentazione culturale diventa tale quando un'idea o una concezione privata viene adottata e diffusa tra gli individui di una comunità. Questo processo di diffusione e adozione potrebbe illuminare il motivo per cui certi concetti si manifestano in modo pervasivo attraverso diverse culture. Infine, queste idee che si diffondono con rapidità sono fondamentalmente antropomorfe e questo in virtù di un connubio tra le idee contro-intuitive e un antropomorfismo di fondo.

2. Rituale e cognizione: un modello interpretativo del rito online

Nella prima metà del Novecento, Alfred Reginald Radcliffe-Brown, iniziatore dell'indirizzo funzionalistico in antropologia sociale, sosteneva che per capire realmente una religione era necessario concentrarsi sui riti piuttosto che la credenza. Una religione, era il suo pensiero, va studiata "in azione" e le azioni sono, appunto, i riti. Anche la scienza cognitiva della religione sostiene che tale tipo di "azione" sia centrale nello studio del fenomeno religioso tanto da far affermare a Terrin

²⁰⁰ Quella che lo psicologo e filosofo americano William James chiama *volontà di credere*.

che «la teoria cognitiva della religione si completa e si rafforza attraverso l'interpretazione del rito come prassi e verifica delle idee religiose» (Terrin 2019, p. 34)

Un esempio, in tal senso, è la teoria del rito dell'antropologo Harvey Whitehouse. Nei volumi *Inside the Cult Religious Innovation and Transmission in Papua New Guinea* (1995) e in *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity* (2000) egli propone una teoria innovativa sulle modalità di religiosità. Basandosi su ricerche etnografiche condotte in Papua Nuova Guinea e integrando le sue scoperte con studi comparativi di diverse tradizioni religiose, Whitehouse suggerisce che ci sono due modi principali attraverso i quali le persone vivono e interpretano le esperienze religiose: il modo dottrinale e il modo immaginifico.

Il modo immaginifico si caratterizza per rituali ad alto impatto emotivo, spesso rari ma estremamente vividi e memorabili. Questi rituali, a causa della loro intensità, tendono a creare esperienze che sono fortemente radicate nella memoria episodica dell'individuo. Non si basano tanto su dottrine sistematiche o su insegnamenti codificati, quanto su esperienze rituali uniche e profondamente trasformative come i riti di iniziazione, i sacrifici o altre pratiche che hanno un profondo impatto emotivo su coloro che partecipano. Al contrario, il modo dottrinale si basa su rituali frequenti ma a basso impatto emotivo e pone una forte enfasi sull'insegnamento e l'apprendimento di dottrine religiose codificate. In questa modalità, le credenze e le pratiche sono tramandate attraverso la ripetizione e l'istruzione, piuttosto che attraverso esperienze uniche e ad alto impatto. Le grandi religioni mondiali, con i loro testi sacri, dogmi e rituali regolari, sono spesso citate come esempi di questo modo dottrinale di religiosità.

Whitehouse suggerisce che queste due modalità non sono semplicemente varianti culturali, ma possono essere collegate a differenti funzioni cognitive e a come memorizziamo e recuperiamo le informazioni. L'importanza delle sue teorie risiede nella capacità di fornire un quadro per comprendere la diversità delle espressioni religiose attraverso culture e tempi diversi, indicando che la struttura e la natura delle pratiche religiose possono avere profonde radici nelle funzioni cognitive umane.

Secondo lo storico delle religioni Armin Geertz, il rituale è la strada più “drammatica” per manipolare gli stati mentali, attraverso il corpo, e di conseguenza le menti. Lo stesso Geertz sottolinea come il rito è uno di quei pochi campi di ricerca nel quale l'esame attraverso le conoscenze biologiche è stato avviato molto prima della diffusione della rivoluzione della scienza cognitiva della religione²⁰¹. Su tutti, va ricordato l'esempio di un classicista e storico delle religioni come Walter Burkert, che imputa la creazione della religione a «schemi biologici di azioni, reazioni e sentimenti attivati ed elaborati

²⁰¹ Tra i lavori “pionieristici” sul tema vanno ricordati il volume di Edward O. Wilson *Sociobiology: The New Synthesis* del 1975 ed il lavoro del 1972 intitolato *Step to on Ecology of Mind* dell'antropologo e sociologo Gregory Bateson.

attraverso la pratica rituale e gli insegnamenti verbalizzati, con l'ansia che gioca un ruolo primario»²⁰² (Burckert 1998, p. 177).

Abbiamo già accennato, citando quella categoria abbastanza magmatica chiamata “neuroteologia”, ai lavori di Andrew Newberg e Eugene d’Aquili. Neuroscienziato e radiologo il primo, psichiatra il secondo, hanno concentrato la loro attività – grazie all’uso delle tecniche di tomografia - sullo studio dell’esperienza religiosa prodotta dal rito. Centrale nella loro teoria è l’idea che i rituali, indipendentemente dalla specifica tradizione religiosa o culturale da cui emergono, servono a evocare determinate esperienze e stati mentali che hanno radici profonde nelle strutture e nei processi del cervello. Essi ritengono che l’esperienza religiosa e mistica sia legata a particolari modelli di attività cerebrale che possono essere identificati e studiati mediante tecniche di neuroimaging. Per esemplificare questo, Newberg e d’Aquili hanno condotto esperimenti con meditatori buddisti e suore francescane, utilizzando la tomografia a emissione di positroni per osservare i loro cervelli durante le pratiche meditative e di preghiera, scoprendo che durante queste intense esperienze spirituali, certe aree del cervello mostravano un’attività significativamente alterata.

Prima di illustrare i risultati delle sperimentazioni dei due neuroscienziati, contenute nel volume del 2001 *Why God Won’t Go Away*, appare necessario illustrare le premesse che hanno portato a questi esiti. Nel 1999, nel volume *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experiences*, i due autori individuano due categorie di meccanismi neuropsicologici che influenzano l’emergere delle esperienze e delle pratiche religiose. Queste categorie derivano da due percorsi evolutivi neurologici distinti, legati all’evoluzione delle strutture cerebrali: l’operatore causale e l’operatore olistico. Questi “operatori” sono costituiti da specifiche reti neuronali nel cervello che hanno funzioni ben definite: l’operatore causale ci consente di discernere le relazioni causa-effetto, mentre l’operatore olistico ci permette di riconoscere la coerenza e l’unità tra diversi elementi.

Partendo dall’esame di questi operatori è possibile comprendere meglio la tendenza innata degli esseri umani a ricorrere a concetti di entità o potenze trascendentali come mezzi per interpretare e influenzare l’ambiente circostante, al fine di soddisfare le necessità che la cultura ritiene essenziali (Newberg & d’Aquili, 1999). Su queste premesse, D’Aquili e Newberg hanno teorizzato uno stato soprannominato *Absolute Unitary Being* (AUB), descritto come un’esperienza di pura coscienza nella quale il sé distintivo e qualsiasi senso di dualità o opposizione viene completamente dissolto nel silenzio di una mente vuota. Questa esperienza, che di solito emerge solo dopo un esteso periodo di meditazione e pratica spirituale profonda, se messa a confronto con la nostra quotidiana percezione della realtà, appare come sostanzialmente “più reale”.

²⁰² «[...] biological patterns of actions, reactions and feelings activated and elaborated through ritual practice and verbalized teachings, with anxiety playing a foremost role».

Se la misura della realtà fosse la profondità e la certezza di un'esperienza, è il ragionamento dei due neuroscienziati, l'AUB supererebbe chiaramente la realtà ordinaria. Per dimostrare questa affermazione, gli autori hanno confrontato quattro caratteristiche della realtà di base (coscienza lucida coerente) con la coscienza iperlucida dei vari stati unitari²⁰³.

La realtà di base mostra le seguenti quattro proprietà fondamentali:

1. Un forte senso della realtà di ciò che si sperimenta.
2. Persistenza di tale realtà per lunghi periodi di tempo, solitamente interrotti solo dal sonno.
3. La sensazione che, quando gli elementi della realtà di base scompaiono da tutte le forme di percezione sensoriale, essi cessano di esistere.
4. Elevata convalida intersoggettiva sia per i dettagli della percezione che per il significato fondamentale. In altre parole, altre persone confermano le nostre percezioni del mondo, ovvero, la realtà è un'intuizione collettiva.

Le caratteristiche essenziali dell'AUB sono invece:

1. Un senso della realtà estremamente forte, al punto da essere assolutamente irresistibile in quasi tutte le circostanze.
2. Resistenza per brevi periodi di tempo rispetto al senso del tempo della realtà di base.
3. Un senso di persistenza di fondo e di esistenza continua anche quando la percezione dello stato generale è terminata.
4. Alta convalida intersoggettiva per le percezioni principali. Convalida intersoggettiva da moderata a bassa per i dettagli percettivi in quegli stati iperlucidi in cui si percepisce un essere distinto (come nelle esperienze di pre-morte).

I due autori, pur ribadendo che l'esperienza dell'AUB è così convincente che è difficile escludere l'affermazione della sua realtà, affermano che la neuropsicologia non può dare alcuna risposta alla domanda su quale sia lo stato più reale, «siamo ridotti a dire che ciascuno di essi è reale a suo modo e per i suoi fini adattivi»²⁰⁴ (Newber & Aquili 2004, p. 200).

2.1 Aspetti funzionali del rito online: un modello interpretativo

²⁰³ Questa analisi è ampliata nell'articolo "The Neuropsychological Basis of Religions, or Why God Won't Go Away", pubblicato nel 2004 su *Zygon*®, (33, pp. 187-201).

²⁰⁴ «We are reduced to saying that each is real in its own way and for its own adaptive ends».

Ernest Thomas Lawson e Robert McCauley sono considerati i pionieri della scienza cognitiva della religione. A loro va attribuita la teoria che viene chiamata della forma rituale (1990 e 2002) perché, è la considerazione dei due autori, la forma che i rituali assumono e la distribuzione di queste forme che si manifestano nelle varie culture «dipendono da un meccanismo perfettamente ordinario che gli esseri umani possiedono e che è dedicato alla rappresentazione di agenti e azioni in generale»²⁰⁵ (Lawson & McCauley 2002, p. x).

Secondo questa visione, i riti sono eventi di comunicazione culturale e culturale che sfruttano specifici moduli cognitivi. La “cognizione modulare” suggerisce che la mente umana è composta da moduli specializzati per processare diversi tipi di informazioni. Secondo gli autori, i rituali si allineano con questi moduli, rendendoli intuitivamente accattivanti e facilmente memorizzabili.

Proprio sul tema della memorizzazione, si innesta un altro aspetto dei rituali: la frequenza.

Essa si riferisce a quanto spesso un rituale viene eseguito nella vita di una persona o all'interno di una comunità. Un rituale quotidiano, come le preghiere mattutine, ha un'alta frequenza; mentre un rituale che avviene una sola volta nella vita di un individuo, come un rito di iniziazione, ha una bassa frequenza. La frequenza può influenzare vari aspetti di un rituale, tra cui, appunto, la memorizzazione. Secondo Lawson e McCauley, i rituali ad alta frequenza tendono ad essere più facilmente memorizzati e automatizzati. Questo potrebbe essere dovuto al fatto che la ripetizione facilita l'internalizzazione. La frequenza è legata all'espressività (ossia l'intensità emotiva e sensoriale di un rituale) attraverso una relazione inversa. In altre parole, i rituali che sono eseguiti frequentemente tendono a essere meno espressivi, e quelli che sono meno frequenti tendono ad essere più espressivi. Questa relazione inversa può avere una base cognitiva: rituali frequenti richiedono una sorta di “efficienza cognitiva” e tendono a essere meno complessi, mentre rituali meno frequenti possono permettersi di essere più ricchi e complessi, coinvolgendo profondamente la mente e le emozioni del praticante. Tuttavia, è importante notare che questa è una generalizzazione e ci sono sicuramente eccezioni. Mentre la teoria della frequenza ed espressività offre un utile quadro concettuale, ogni tradizione religiosa e ogni contesto culturale ha le sue specificità che possono sfidare o arricchire questo modello.

Prima di continuare l'analisi dei risultati di questa ricerca, è necessario individuare quelli che possono essere chiamati principi universali del rituale religioso nell'ottica della scienza cognitiva. Sostanzialmente essi sono due e cioè la “causalità sovranaturale” e l’”immediatezza sovranaturale”. Si tratta di due principi, soprattutto la causalità, che permette agli studiosi di poter distinguere un rito religioso da una semplice azione che religiosa non è.

²⁰⁵ «[...] depends upon perfectly ordinary machinery that humans possess which is dedicated to the representation of agents and actions generally».

La causalità sovranaturale, infatti, è la tendenza dei fedeli ad attribuire eventi o fenomeni a cause sovranaturali, specialmente quando tali eventi sfuggono alla comprensione ordinaria o quando si presentano come particolarmente insoliti o straordinari. In altre parole, quando gli eventi non possono essere spiegati facilmente attraverso cause naturali o scientifiche, le persone possono ricorrere a spiegazioni sovranaturali. Ad esempio, un evento miracoloso, come una guarigione inspiegabile, potrebbe essere visto come causato direttamente da un essere extraumano o divino. Inoltre, tali figure non sono viste in maniera statica, bensì dinamica e in grado di partecipare attivamente al rito sia come agenti che come riceventi.

La presenza di un essere extraumano viene percepita quasi in maniera naturale, come se tale presenza fosse indubitabile. Questo aspetto è sancito dal secondo principio, quello dell'immediatezza sovranaturale, che si riferisce all'idea che certi eventi o esperienze sono immediatamente causati o influenzati da agenti extraumani senza l'intervento di meccanismi naturali intermedi. Mentre nella causalità sovranaturale potrebbero esserci una serie di eventi o cause che portano a un risultato, nell'immediatezza sovranaturale l'intervento divino o extraumano è diretto e senza mediazioni. Ad esempio, se una persona prega e sente una sensazione di pace immediata, potrebbe interpretare quella sensazione come il risultato diretto dell'intervento di un essere extraumano, senza alcun'altra possibilità. Entrambi i principi sono centrali nell'opera di Lawson e McCauley perché offrono un quadro per comprendere come le persone diano senso e interpretino le loro esperienze religiose. E perché i rituali sono codificati e come tali «comportano impegni nei confronti di esseri sovrumani culturalmente postulati»²⁰⁶ (1990, p. 123).

Una volta postulati i due principi fondamentali, essi generano le descrizioni strutturali delle rappresentazioni delle azioni delle persone, comprese le loro azioni rituali. Le descrizioni strutturali dei rituali e le strutture di base sono elencate nel volume del 2002 *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*.

Esse sono:

- a) L'individuazione di ruoli (agente, ricevente²⁰⁷ e azione) che distinguono i rituali da altri tipi di avvenimenti,
- b) La presunzione che almeno due di questi ruoli debbano essere sempre ricoperti (cioè, che ogni azione abbia un agente e che l'agente debba fare qualcosa).
- c) La consapevolezza che, sebbene ogni elemento che ricopre il ruolo di agente possa anche servire come ricevente, non tutti gli elementi che servono come riceventi possono anche ricoprire il ruolo di agente.

²⁰⁶ «[...] involve commitments to culturally postulated superhuman beings»

²⁰⁷ Il termine utilizzato dagli autori è patients, che volutamente è stato interpretato come “ricevente” l'azione rituale.

- d) L'individuazione di punti di variabilità nelle forme delle azioni, come ad esempio il fatto che esse comportino l'uso di strumenti speciali come condizione dell'azione stessa.
- e) L'individuazione delle relazioni tra le azioni rituali, come ad esempio il fatto che l'esecuzione di un rito presupponga o l'esecuzione di un altro.

In questa cornice, e con la presenza degli esseri extraumani percepita immediatamente e in maniera naturale, ci sono due tipi di azioni possibili:

- 1) Nella prima l'essere extraumano ad essere il destinatario dell'azione rituale.
- 2) Nella seconda l'essere extraumano è il vero agente del rito e il fedele è il ricettore.

Questa specifica diventa molto importante se letta nell'ottica della forza e del significato che si attribuisce al rituale stesso. Secondo Lawson e McCauley, i riti dove l'essere extraumano è il destinatario dell'azione rituale sono ripetibili, viceversa quando l'essere extraumano è il vero agente del rito quest'ultimo non è ripetibile.

Questa distinzione che, come detto, va letta nel riconoscimento della potenza del rito stesso, sposta dal punto di vista cognitivo l'attenzione dalla pratica rituale a quello che praticamente avviene nella mente del credente quando viene celebrato un rito. Come scrive Aldo Natale Terrin: «bisogna immaginare che cosa un rito sa compiere e come si compie. In un rito, in una liturgia, solo metà della scena è visibile [...] l'altra metà della scena è invisibile però appare a colui che partecipa al rito altrettanto vera, altrettanto diretta». (Terrin, 2009b, p. 153).

Questa distinzione tra riti ripetibili e irripetibili, e il modello cognitivo che ne è il substrato, verrà utilizzato per cercare di rispondere alla domanda di ricerca iniziale: l'esperienza religiosa è possibile partecipando a un rito celebrato su di una piattaforma digitale?

3. Ipotesi e disegno della ricerca

La domanda di ricerca attorno alla quale verte il presente studio è la seguente: l'azione specifica, che è elemento fondante del rito, ha la stessa efficacia anche se svolta in uno spazio digitale?

In altre parole la partecipazione alla celebrazione di un rito religioso all'interno di uno spazio digitale provoca una esperienza religiosa assimilabile al contesto offline?

Per poter costruire un modello interpretativo valido è stato necessario seguire l'evoluzione e la definizione innanzitutto del concetto di digital religion, un concetto che racchiude un campo concettuale largo e che, con lo sviluppo e la rapida diffusione della tecnologia, assume dei tratti sfumati e di difficile e spesso erronea interpretazione.

Cosa è digital religion e cosa no?

Al di là del valore storico, la celebrazione di Papa Francesco del 27 marzo 2020 in una Piazza San Pietro deserta, rituale trasmesso sulle diverse piattaforme digitali del Vaticano, è un rito religioso digitale o una semplice evento televisivo?

Proprio per evitare confusione si è deciso di fornire le scansioni temporali e le coordinate storiche e sociologiche per meglio interpretare eventi di questo tipo. Inoltre, si è deciso di stabilire e definire in maniera chiara anche le terminologie usate. Pur azzardando, si è data una definizione di religione, nell'ottica dei Digital Religion Studies, di esperienza religiosa, cercando di coinvolgere le teorie della scienza e della sociologia cognitiva, e di rito, riportando una centralità di questa azione specifica (sacra nell'ottica religiosa) che è ritornata di prepotenza al centro del dibattito degli studi per la sua presunta assenza nei ritmi regolatori la vita sociale della collettività.

Grazie alle teorie della scienza cognitiva e alle applicazione della sociologia cognitiva, si è riusciti ad elaborare un modello di analisi del rituale online da poter applicare ad un ricerca sul campo. Si tratta di una scelta necessaria perché è fondamentale, a parere di scrive, la creazione di modelli di analisi che isolino i fenomeni che si svolgono negli spazi digitali in modo da sottoporli ad un'analisi ermeneutica.

I modelli in questione, la differenziazione tra soggetti agenti e riceventi all'interno del rito e la definizione di due categorie funzionali (rito ripetibile e rito irripetibile), saranno usati per lo studio sul campo.

3.1 La scelta dei casi di studio

Tre sono le comunità religiose online scelte per lo studio sul campo e per l'applicazione dei modelli interpretativi proposti.

Due di esse sono espressione delle religione cattolica, una con una spiccata devozione alla Madonna di Medjugorje e l'altra famosa per il culto di Sant'Antonio di Padova, mentre la terza raccoglie la comunità di praticanti italiani della religione autoctona del Tibet, il Bön.

I fedeli che si identificano nella comunità online dell'associazione "La Luce di Maria" sono dediti al culto della Madonna di Medjugorje. Essi seguono – con particolare partecipazione, come vedremo – la recita del Rosario e i messaggi che la Vergine invia direttamente dal luogo di culto dell'Erzegovina. La piattaforma che ospita questi contenuti è Facebook, dove la pagina certificata de "La Luce di Maria" ospita quasi un milione e mezzo di follower.

L'altra comunità cattolica, invece, è quella che idealmente si raccoglie attorno alla Basilica di Sant'Antonio di Padova, guidata dai religiosi dell'Ordine dei Frati Minori Conventuali. Anche in questo caso parliamo di una comunità digitale molto attiva su diverse piattaforme di social media

(Facebook e YouTube) e che, soprattutto nel periodo del COVID, ha deciso di occupare con maggiore decisione gli spazi digitali.

La comunità italiana di praticanti il Bön, invece, è coordinata dall'associazione Ligmincha APS, emanazione in Italia di Ligmincha International²⁰⁸, il sodalizio fondato dal Geshe Tenzin Wangyal Rinpoche per la salvaguardia e la diffusione della tradizione Bön. Anche in questo caso, i praticanti italiani partecipano a sessioni di insegnamento e di meditazione guidata occupando degli spazi digitali, come quello denominato - non senza una certa dose di fantasia - Gompa online, inseriti in un progetto più ampio di diffusione degli insegnamenti online denominato CyberSangha.

L'elemento che salta immediatamente all'occhio è l'eterogeneità delle comunità scelte e non solo per la netta differenza di tradizione religiosa.

Questa scelta dipende sostanzialmente da due fattori: il primo è di natura metodologico, perché è opinione di chi scrive che è necessario applicare il modello teorico di analisi proprio su comunità religiose diverse per verificarne la sua validità in termini assoluti. Il rischio, nel caso di scelta di comunità religiose della stessa confessione, è che i risultati possano essere condizionati proprio dall'applicazione in un ambiente religioso omogeneo. Il secondo fattore riguarda la centralità dell'esperienza religiosa in questo progetto di ricerca. È obiettivo di questo studio capire se la ritualità proposta negli spazi digitali possa essere assimilata a quella offline. Per questa ragione sono stati scelti due riti distinti e che sono centrali nelle cornici religiose di riferimento: la preghiera per i fedeli cristiani e il rito di iniziazione per la comunità Bön. Anche in questo caso si potrebbe obiettare il perché della scelta di riti appartenenti a comunità religiose differenti. Anche nella tradizione cattolico-cristiana è presente una codificata articolazione di sacramenti di iniziazione (battesimo, confermazione ed Eucarestia) e se pur teologicamente e dal punto di vista normativo sono costitutivi dell'essere cristiano, non hanno il ruolo centrale, dal punto di vista funzionale, che ricoprono in tradizioni religiose differenti.

3.2 La metodologia applicata

A più riprese si è sottolineato quanto sia complesso (se non inutile) pensare di studiare i fenomeni digitali con le metodologie, e soprattutto con l'attitudine mentale, che vengono utilizzate nella ricerca classica. Per questa ragione, e in attesa di sviluppare metodologie di ricerca nate negli spazi digitali

²⁰⁸ Fondata nel 1992 prende il nome, Ligmincha, dall'ultimo monarca Bön dell'antica terra di Zhang Zhung, culla della civiltà tibetana, che fu annessa al Tibet – secondo la tradizione - dopo l'assassinio del re Ligmincha da parte del re Trhisong Detsen (che fu il primo re a caldeggiare la diffusione degli insegnamenti buddhisti proprio in Tibet intorno la metà del VII secolo). Nella lingua Zhang Zhung *ligmi* (*lig mi*) significa *esistenza* e *cha* (*rkya*) significa *onorevole* o *Signore*.

e non solo trasferite, si è pensato di adoperare una metodologia composita per analizzare le tre comunità digitali scelte e i riti relativi.

Non si tratta di un semplice mix (o di un bricolage, nel senso poco lusinghiero di bergheriana memoria) di tecniche di analisi sociologica ma di un uso, si ritiene quanto più appropriato possibile, di strumenti di analisi differente in base alla realtà digitale che si poneva di fronte.

È possibile, sempre con le opportune cautele, la redazione di uno schema di analisi generale applicato all'esame delle comunità religiose online scelte per questo lavoro di ricerca.

1) Individuazione delle comunità: approccio ed entrata.

La fase di individuazione delle comunità, l'approccio e la conseguente entrata è un aspetto cruciale di questa ricerca ma in genere di tutte le ricerche di carattere sociologico. Questo processo inizia con l'identificazione delle comunità religiosa online da studiare, scelta in base ai criteri appena che ho già esposto. Una volta individuata la comunità, il ricercatore deve sviluppare un approccio strategico per accedervi. Questo richiede una comprensione profonda delle norme, valori e dinamiche sociali della comunità, al fine di stabilire una relazione di fiducia e rispetto reciproco. Naturalmente questo valeva soprattutto in ambito *offline*, perché (è il caso di questa ricerca) per le comunità religiose online di matrice cattolica individuate è bastato cliccare sul pulsante "mi piace" della Fanpage per poter "entrare", essere aggiornato e partecipare ai riti della comunità. Diverso è stato, invece, il discorso relativo alla comunità italiana praticante il Bön. In questo caso è stato necessario presentarsi in modo chiaro, spiegando gli obiettivi della ricerca e le metodologie con la quale intendevo condurla. La mia richiesta di partecipazione è stata vagliata dal consiglio direttivo dell'associazione Ligmincha che dopo diverso tempo e diverse richieste di chiarimenti dopo, mi ha dato il via libera per entrare.

2) L'osservazione

La letteratura prevede una distinzione, a tratti molto netta, tra osservazione partecipata – che prevede una interazione tra il soggetto osservato e l'osservante - e osservazione che partecipata non è. Nel caso dell'osservazione di una comunità digitale il confine tra le due tipologie è molto più sfumato e, in alcuni casi, eliminato del tutto. Ad esempio, in un gruppo Facebook, alcuni membri attivi e altri lurker²⁰⁹ sollevano il dubbio se siano considerati partecipanti o non. Durante i riti, i membri della comunità, pur non interagendo direttamente, sono presenti e influenzano il contesto, rendendo ambigua la loro classificazione come partecipanti o non. In studi etnografici, un osservatore può non

²⁰⁹ Un *lurker* in un contesto online, come un forum o una comunità su social media, è una persona che legge regolarmente i contenuti e segue le discussioni ma non partecipa attivamente, scegliendo di rimanere in silenzio senza postare, commentare o interagire direttamente con gli altri membri.

interagire ma essere comunque immerso nella cultura studiata. Infine, partecipare ad un rito, senza comprenderne i dettagli, come in una meditazione o in un insegnamento del Bön, solleva ulteriori interrogativi su tale distinzione. Questi esempi evidenziano che la classificazione di partecipante o non partecipante è più sfumata di quanto teoricamente delineata.

Un altro aspetto va precisato: l'osservazione delle comunità religiose online è avvenuta a cavallo del periodo pandemico. Questo incredibile periodo storico ha conferito caratteristiche del tutto inaspettate sia all'osservazione sia ai risultati ottenuti dalla stessa. Si tratta di aspetti che non possono non essere tenuti da conto (l'aumento dei partecipanti, le modifiche ad alcuni rituali) e che rappresentano un aspetto complementare di questa ricerca.

3) La scelta degli strumenti

La scelta degli strumenti sociologici per lo studio delle comunità religiose online richiede una riflessione accurata, poiché ogni comunità possiede caratteristiche uniche che influenzano l'efficacia di specifiche metodologie di ricerca. Come è stato abbondantemente scritto, le comunità online, a differenza di quelle fisiche, sono caratterizzate da interazioni che avvengono attraverso piattaforme digitali, con dinamiche di comunicazione, norme sociali e culture che possono variare notevolmente. Prima di tutto, è fondamentale considerare la natura della comunicazione online: asincrona, testuale, in alcuni casi o anonima o di difficile attribuzione. Questo aspetto richiede strumenti che possano catturare e analizzare efficacemente dati testuali, come software di analisi del testo o algoritmi di intelligenza artificiale per l'analisi semantica e tematica. Nel caso specifico è stata addestrata una intelligenza artificiale specifica per analizzare i testi ed individuare il sentiment, redigere statistiche e analizzare l'uso di simboli come gli emoticon.

Inoltre, la struttura e la dinamica di una comunità online - come la presenza di lurker, la frequenza delle interazioni, e il tipo di contenuti condivisi - possono richiedere approcci misti. Per esempio, l'analisi delle reti sociali può essere utile per comprendere le relazioni e le influenze all'interno della comunità, mentre i sondaggi possono fornire dati quantitativi sulla percezione e sull'atteggiamento dei membri.

Sulle caratteristiche degli strumenti di analisi usati si veda il capitolo successivo.

Quarto Capitolo

Alcune considerazioni metodologiche

Una delle poche certezze di chi scrive è che questa ricerca non sarà mai definitiva.

La Rete è in perenne movimento e proprio mentre si legge, un click, un commento o una visualizzazione potrebbe modificare, anche sostanzialmente, i risultati quantitativi e qualitativi raggiunti. «Studiare un fenomeno sulla base di un repertorio di siti o di altri dati online, considerandoli alla stregua delle fonti dello storico e del sociologo, sarebbe come voler studiare la dinamica dei liquidi prendendo le singole onde del mare quali fatti verificabili retrospettivamente» (Vecoli 2013, p. 18).

Con ogni probabilità tra le fibre degli spazi digitali c'è la rappresentazione più vicina (e percepibile) del concetto buddhista di *impermanenza* (*anicca* in pāli, *anitya* in sanscrito), dove ogni fenomeno si modifica di continuo e proprio per questo non può essere considerato una realtà stabile e immutabile. Non c'è “sostanza” in Rete, ci sono solo processi in continua trasformazione, pereunti e transitori (Pelissero 2021). Non può esserci neanche un “passato” in Rete, perché tutto quello che non è più attuale viene “semplicemente” cancellato. Ad oggi l'unico tentativo di *web archiving* è operato, con risultati certamente significativi ma di difficile utilizzo per uno studioso, dall'associazione americana “Internet Archive” che dal 1996 archivia tutto quello che è stato cancellato dalla Rete.²¹⁰ C'è un altro ordine di problemi da affrontare quando si avvia una ricerca utilizzando i dati in rete: l'enorme volume di informazioni che fa da contraltare alla qualità degli stessi. Trovare le informazioni giuste (e veritiere) richiede tempo e discernimento.

Un'ultima riflessione va fatta sui rischi del cosiddetto *effetto bolla*.

I motori di ricerca e le piattaforme di social media utilizzano algoritmi che regolano la presenza e l'ordine di apparizione delle informazioni in base ai comportamenti passati dell'utente. Va da sé che questo può limitare, e fortemente condizionare, la diversità delle informazioni visualizzate.

Naturalmente, in base alle riflessioni finora condivise, tutto quanto elencato potrebbe cambiare di colpo con la nascita di ulteriori spazi digitali e di esperienza come quelli che potrebbero essere prodotti dalle tecnologie che comporranno il Metaverso.

1. Digital methods: una prova di sintesi

²¹⁰ Al sito archive.org è possibile consultare oltre 26 anni di storia del web accessibili attraverso la Wayback Machine. Oggi l'archivio contiene 735 miliardi di pagine web, 41 milioni di libri e testi, 14,7 milioni di registrazioni audio (tra cui 240.000 concerti dal vivo), 8,4 milioni di video (tra cui 2,4 milioni di notiziari televisivi). 4,4 milioni di immagini e 890 mila programmi software.

In questa parte si cercherà di problematizzare il concetto di *digital methods* per arrivare ad una definizione condivisa per poi analizzare gli strumenti digitali di analisi del contesto della digital religion.

Nel 2017 Heidi Campbell, la studiosa di politica e nuovi media Aya Yadlin, Ruth Tsuria e la sociologa della comunicazione Alessandra Vitullo, discutendo dei *digital methods* nell'articolo "Approaches to digital methods in studies of digital religion" (i cui contenuti sono stati poi ripresi e ampliati proprio dalla Vitullo in un capitolo del suo volume *I religionati* del 2021), sintetizzarono la difficoltà di un punto di vista comune da parte degli studiosi illustrando un caso puramente metaforico.

Immaginiamo - scrivono le autrici - un etnografo seduto in una caffetteria che cerca di studiare le pratiche comunicative degli individui in quell'ambiente, in particolare il tipo di linguaggio che i clienti usano quando parlano con un barista. L'etnografo prende appunti utilizzando un tablet e una penna elettronica, salvando tutti i dati raccolti su un cloud. Come può essere classificata questa ricerca?

Una ricerca online, una off-line o una forma ibrida? Questa ricerca utilizza metodi digitali?

A questi interrogativi ogni studioso risponderebbe in base al proprio punto di vista metodologico.

Ad esempio, l'antropologo Tom Boellstorff²¹¹, potrebbe sostenere che la situazione descritta non rappresenta un'etnografia del virtuale, dato che tali studi vengono realizzati all'interno di mondi virtuali e l'etnografo in questione non si immerge in simili ambienti né utilizza un avatar per le sue analisi. D'altro canto, Dhiraj Murthy, sociologo all'Università del Texas ad Austin, potrebbe classificare tale indagine come etnografia digitale. Secondo lui, i metodi digitali si caratterizzano attraverso l'impiego di strumenti digitali o piattaforme online, a prescindere dal contesto di studio.

La maniera in cui si percepisce l'utilizzo da parte del ricercatore di dispositivi come tablet, penna elettronica e soluzioni cloud per annotare le informazioni sottolinea le varie interpretazioni legate all'espressione *digital methods*. Dalla figura retorica illustrata dalle autrici, che sembra essere un mix tra il lavoro nei cybercafé dell'antropologo Daniel Miller del sociologo Don Slater²¹² e l'apologo raccontato da Buddha dei ciechi e dell'elefante (*Udāna*, 69 sg)²¹³, è facile comprendere come non ci

²¹¹ Autore dell'articolo *Rethinking digital anthropology* del 2020 e curatore, con i colleghi Bonnie Nardi, studiosa delle interazioni tra uomo e computer, Celia Pearce, studiosa di digital media e T. L. Taylor, sociologa e studiosa in particolare della comparazione dei media, del volume del 2012 *Ethnography and virtual worlds. A handbook of method*.

²¹² I due studiosi sono autori del volume *The Internet. An Ethnographic Approach* (2000), frutto di una profonda ricerca sul campo sulle isole di Trinidad e Tobago. Essi realizzarono un resoconto approfondito non solo dell'essere online, ma anche dei contesti sociali, politici e culturali che spiegano l'esperienza contemporanea di Internet.

²¹³ L'apologo dei ciechi e dell'elefante è una famosa storia utilizzata da Buddha per illustrare la relatività e la limitatezza della percezione umana e del giudizio. Nell'apologo, un re fa portare un elefante in un villaggio e chiede ad alcuni uomini ciechi di toccare una parte diversa dell'animale e di descriverla. Ogni cieco, avendo toccato solo una parte dell'elefante, crede di sapere com'è l'intero animale, portando avanti la sua idea sulla forma dell'animale. Il racconto ha guadagnato notorietà in Europa grazie anche all'interpretazione del poeta statunitense del XIX secolo John Godfrey Saxe. Nella sua rivisitazione, il verso conclusivo indica l'elefante come simbolo di Dio, mentre i ciechi incarnano diverse religioni che litigano su una realtà divina che nessuno di loro ha realmente compreso appieno.

sia una visione condivisa e che gli strumenti utilizzati all'interno degli spazi digitali sono interpretati in base alle prospettive di analisi usate dagli studiosi.

Una prima prospettiva potrebbe concentrarsi, per esempio, sul luogo dove si svolge lo studio. L'ambiente, in questo caso, non è solo lo spazio, ma i dati che vengono prodotti (e contenuti) in esso (come le relazioni tra gli utenti per esempio) e raccolti per l'analisi. In questo quadro teorico è facile immaginare, soprattutto nell'ottica già illustrata del concetto di *onlife* del filosofo Floridi, come il concetto di campo di indagine assuma dei connotati sempre più sfuocati e i suoi contorni sempre più permeabili.

Un'altra prospettiva, come accennato in precedenza, potrebbe catalogare il tipo di ricerca in base agli strumenti utilizzati per l'indagine. Richard Rogers, studioso dei nuovi media e pioniere degli studi sui *digital methods* (2010) ha diviso gli strumenti applicati alla ricerca digitale in due categorie: quelli nati offline e poi trasferiti online (come la tecnica dei sondaggi) e quelli, invece, nativi digitali (come i software di raccolta dati o quelli che intercettano il *sentiment*).

Nel 2015 Roger pubblicò il volume *Digital Methods* (tradotto poi in diverse lingue fino al 2023) dove propose una prospettiva metodologica per la ricerca scientifica sociale e culturale sul Web che si discostava dalla semplice analisi della piattaforma digitale di turno. L'obiettivo dichiarato era capire come la lettura dei dati provenienti dal web poteva insegnare qualcosa sullo sviluppo della società contemporanea. E per far questo gli strumenti preferiti furono tutti quelli nativi del web stesso.

Diverso è l'approccio della sociologa Christine Hine: nel volume *Ethnography for the Internet* del 2015, ha sottolineato la rilevanza di analizzare gli strumenti utilizzati dagli utenti, come gli archivi, al fine di ampliare le indagini accademiche al di là delle interazioni immediate. La sua riflessione si basa sul principio che tali strumenti modellino le esperienze e le relazioni tra gli utenti. Quindici anni prima, nel volume *Virtual ethnography*, analizzando la vicenda di Lousie Woodward, una baby sitter britannica accusata dell'omicidio di un bimbo a Boston, la Hine aveva elencato i dieci principi dell'etnografia virtuale. Tra questi, in cui venivano anticipati anche diversi temi che hanno avuto una sistematizzazione metodologica diversi anni dopo come la permeabilità tra l'online e l'offline, di particolare interesse è la riflessione sulla condizione adattiva dell'etnografia: «L'etnografia virtuale non è solo virtuale nel senso di disincarnata. La virtualità porta con sé anche una connotazione di "non abbastanza", adeguata a scopi pratici anche se non strettamente reale [...] L'etnografia virtuale è adeguata allo scopo pratico di esplorare le relazioni dell'interazione mediata, anche se non è del tutto reale in termini metodologicamente puristi. È un'etnografia adattiva che si adatta alle condizioni in cui si trova» (Hine 2015, pp. 65-66)²¹⁴. Non esistono regole da seguire per condurre un'etnografia

²¹⁴ «Virtual ethnography is not only virtual in the sense of being disembodied. Virtuality also carries a connotation of 'not quite', adequate for practical purposes even if not strictly the real thing [...] Virtual ethnography is adequate for the

perfetta - è il ragionamento della Hine - e definire le componenti fondamentali dell'approccio etnografico non è utile.

Infine, una terza prospettiva di analisi potrebbe derivare dal sistema di conoscenza, dall'approccio metodologico che si mette in campo. I principali approcci teorici contemporanei allo studio della religione e dei media digitali, elencati ed analizzati ampiamenti nella seconda parte di questo lavoro, sono la *Media ecology* (che si concentra su come i mezzi di comunicazione influenzano la percezione umana, la comprensione, il sentire e il valore, e come la nostra interazione con i media modella la nostra società), la *Mediation* (che analizza il ruolo dei media e delle tecnologie come intermediari nella nostra comprensione e interpretazione della realtà sociale e culturale), la *Mediatization* (che sostiene che i media non sono solo strumenti attraverso cui la società comunica, ma sono diventati centrali nel modellare e trasformare le strutture e le funzioni sociali) e, infine, la *Social Shaping of technology*, che sottolinea come la tecnologia non si sviluppa in maniera autonoma o deterministica, ma è influenzata e modellata dai contesti sociali, culturali ed economici in cui emerge.

Viene da sé che uno studioso che analizza un campo di indagine digitale utilizzando l'approccio della *Media ecology* e un altro che studia lo stesso spazio ma con un approccio più vicino ai temi della *Social Shaping of technology*, faranno un uso diverso degli strumenti digitali e della lettura dei risultati ottenuti.

«Sosteniamo che gli approcci metodologici, teorici ed epistemici sono le cornici con cui il ricercatore concettualizza e comprende il digitale e, di conseguenza, i metodi digitali. In altre parole, la cornice è il modo in cui si concepisce e si approccia il digitale, nonché il modo in cui si costruisce la conoscenza a partire da esso. Il *frame* può essere paragonato alla Torah del digitale, ovvero agli insegnamenti pregressi che si hanno sul digitale (o che si hanno a prescindere da esso) e che informano l'atteggiamento verso il digitale. In altre parole, un frame non è un metodo, ma informa la visione del mondo del ricercatore e quindi il suo approccio metodologico»²¹⁵ (Campbell et al. 2017, pp. 77-78).

Se visti in un'ottica più ampia, ambiente, strumento e approccio metodologico diventano i concetti cardine di una concezione più globale dei *digital methods*. Essi diventano così strumenti, ambienti e/o cornici di conoscenza nativi o digitalizzati utilizzati dagli studiosi per raccogliere, analizzare o teorizzare informazioni offline o online (Campbell et al 2017).

practical purpose of exploring the relations of mediated interaction, even if not quite the real thing in methodologically purist terms. It is an adaptive ethnography which sets out to suit itself to the conditions in which it finds itself».

²¹⁵ «We argue that methodological, theoretical, and epistemic approaches are the frames with which the researcher conceptualizes and understands the digital and, as a result, digital methods. In other words, frame is how one conceptualizes and approaches the digital, as well as how one constructs knowledge from it. Frame can be likened to the Torah of the digital, the prior teachings that one carries about (or carries apart from) the digital, that then inform one's attitude toward the digital. That is, a frame is not a method, rather it informs the researcher's worldview, and thus one's methodological approach».

Si tratta di un cambio interpretativo importante ma di una svolta concettuale necessaria anche nell'ottica dell'ormai consapevolezza della permeabilità sempre più intensa tra online e offline.

Annette Markham, studiosa di media e comunicazione, ha sottolineato un aspetto della ricerca negli spazi del digitale che non deve mai essere perso di vista: la diversa concezione temporale tra online e offline e, di riflesso, la possibilità che contenuti in continuo mutamento possano cambiare l'attualità dell'esperienza. Un esempio, in tal senso, è riportato nell'articolo "Ethnography in the Digital Internet Era: from fields to flows, descriptions to interventions" (2017) raccolto nel volume *The Sage Handbook of Qualitative Research* (eds. Denzin-Lincon). L'autrice riflette sul lavoro dell'etnologa Nina Grønlykke Moller che ha indagato il mondo dell'informazione e della comunicazione nel cuore dell'Egitto rivoluzionario del 2011 (*Media and place in revolutionary Egypt*, 2015). Scrive la Markham: «L'esperienza stridente di guardare la stessa documentazione video in tempi e luoghi diversi l'ha spinta a prestare attenzione a come [...] nel corso di un periodo di momenti disgiuntivi, si è resa conto che le sue esperienze mutevoli dei fenomeni non si allineavano esattamente (o affatto) con la sua posizione fisica o con il suo senso incarnato del tempo. Questo potrebbe sembrare un piccolo inconveniente, ma la porta a riflettere sul fatto che questa disgiunzione interpretativa potrebbe essere il risultato di una lente sbagliata o, cosa più importante, che i dettagli della situazione operano in modi che il metodo tradizionale e lo sguardo ben allenato non possono comprendere»²¹⁶ (Markham 2017, p. 668).

2. Gli strumenti digitali nella ricerca del fenomeno religioso in Rete

Nella prima parte di questo lavoro abbiamo illustrato le convenzionali quattro fasi in cui è divisa la storia degli studi della digital religion. È stato precisato anche che gli studi sulla religione digitale sono, per la natura stessa del fenomeno, un'area di ricerca dinamica che copre una ampia gamma di tematiche in continua evoluzione. Per questa ragione ad una rigida schematizzazione cronologica va preferito un approccio alla ricerca trasversale e in continuo sviluppo. Indicati quali e quanti sono gli approcci metodologici e chiarito il concetto di strumento da applicare sul campo nel corso della ricerca, è il momento di indicare le caratteristiche degli strumenti da impiegare nel corso delle ricerche sul campo. Gli strumenti che verranno analizzati sono l'analisi testuale, le interviste e l'etnografia online.

²¹⁶ «In Grønlykke's work on the Egyptian resistance in 2011, for example, the jarring experience of watching the same video documentation in different times and places prompted her to pay attention to how [...] Over a period of disjunctive moments, she realized her own shifting experiences of the phenomena didn't align exactly (or at all) with her physical location or embodied sense of time. This might seem a minor glitch, but it causes her to reflect on how this interpretive disjuncture might be a result of the wrong lens, or more importantly, that the details of the situation are operating in ways that the traditional method and well-trained gaze cannot comprehend».

2.1 L'analisi testuale nell'ambito della digital religion

L'analisi testuale nel campo digitale è diventata un nodo cruciale degli studi contemporanei e questo è sicuramente dovuto dalla proliferazione di contenuti testuali generati dagli utenti in ambienti digitali. La grande diffusione delle piattaforme di social media e la relativa facilità di utilizzo delle applicazioni per la messaggistica istantanea generano una produzione senza eguali di documenti testuali, di immagini statiche e in movimento. Per farsi una idea dell'incredibile mole di materiali, basti pensare che ogni giorno vengono caricate su Facebook 360 milioni di foto, ossia 250 mila al minuto e 4 mila al secondo²¹⁷. A queste performance già di per sé incredibili va ricordato che il solo Facebook ha 2,06 miliardi di utenti attivi mensilmente sulla propria piattaforma.

Nel contesto della digital religion, questi numeri e la capacità di analisi assumono sfumature particolarmente interessanti, poiché è possibile affrontare attraverso l'analisi di questa mole di dati come le espressioni religiose occupano gli spazi digitali e come da questi ultimi vengono modificate. A livello epistemologico, l'analisi testuale digitale differisce da quella tradizionale in quanto si concentra su testi che sono spesso dinamici, ipertestuali e incorporati in reti di significato. La studiosa di Digital media Jean Burgess, autrice del volume *YouTube, Online Video and Participatory Culture* (2009)²¹⁸ ha sottolineato come in una piattaforma come YouTube il testo è intrinsecamente legato alle strutture di rete, ai metadati e alle pratiche di condivisione, rendendo l'analisi testuale una pratica altamente multidimensionale.

Uno degli aspetti salienti dell'analisi testuale in questo contesto è la fluidità. I confini tra autore, testo e lettore sono diventati sempre più permeabili. La natura transmediale dei contenuti religiosi digitali, come osservato dal sociologo Henry Jenkins, implica che un singolo tema o narrazione può attraversare diverse piattaforme e formati, dalla scrittura testuale, ai video, alle immagini. Questa dispersione richiede una capacità analitica attenta e interdisciplinare. Jenkins, insieme agli esperti di strategie digitali Joshua Green e Sam Ford, ha spiegato nel volume *Spreadable media. Creating value and meaning in a networked culture* come un testo mediale non va in giro in Rete "da solo" ma viene diffuso da qualche utente e che questo processo sconta, naturalmente, le finalità di chi partecipa all'attività stessa. Inoltre i testi possono avere la caratteristica di essere *producerly*, ossia possono facilitare la produzione di altri testi, lasciandosi aprire e modificare. Ad esempio, un post su un blog

²¹⁷ Queste statistiche sono frutto del lavoro dell'agenzia australiana WebSite Rating e riguardano il 2023. <https://www.websiterating.com/it/research/facebook-statistics/#chapter-2> consultato il 13 Ottobre 2023.

²¹⁸ Il volume (in Italia nel 2013 per i tipi Egeonline) è stato scritto in collaborazione con Joshua Green, esperto in strategie digitali della società di New York Undercurrent. Si tratta di un'analisi sull'utilizzo di YouTube e di un approfondimento sui modi in cui si collega a trasformazioni più ampie nella cultura, nella società e nell'economia. Utilizzando sia fonti teoriche che sia fonti empiriche, gli autori riflettono su come la piattaforma di social media venga utilizzata dalle industrie dei media, dal pubblico e dai produttori amatoriali, e da particolari comunità di interesse.

che interpreta un passo biblico può essere modificato in risposta ai commenti, diventando un testo collaborativo che riflette una comprensione collettiva.

Questo esempio introduce un altro aspetto, quello relativo all'analisi ermeneutica dei testi.

L'ermeneutica, la pratica e la teoria dell'interpretazione, ha sempre avuto un ruolo centrale nella comprensione dei testi sacri e, di conseguenza, nella formazione delle tradizioni religiose. La digitalizzazione e la continua produzione direttamente negli spazi digitali dei contenuti religiosi ha arricchito la complessità del paesaggio interpretativo. Nell'ambiente digitale l'ermeneutica non solo affronta i tradizionali problemi legati al significato, al contesto e all'intenzionalità, ma deve anche tenere conto degli specifici aspetti tecnologici e mediali delle piattaforme digitali. L'interfaccia, la struttura e le logiche di tali spazi possono influenzare la maniera in cui un testo viene presentato, letto e interpretato. Gli studi dell'esperto di comunicazione Tarleton Gillespie sulle *politics of platforms* (2010) sottolineano come le piattaforme mediali modellino ciò che è visibile e ciò che rimane nascosto, influenzando implicitamente le interpretazioni. Nel campo della digital religion, la natura ipertestuale dell'ambiente online introduce ulteriori sfaccettature ermeneutiche. Un testo religioso online può essere collegato a una moltitudine di altri testi, immagini o video, creando una rete di significati che va ben oltre il singolo documento. Ciò richiede una lettura stratificata e attenta alle connessioni e ai rimandi.

Come abbiamo visto esemplificando il termine *producerly*, la natura collaborativa e interattiva delle piattaforme digitali ha democratizzato l'interpretazione. Dove una volta l'ermeneutica di un testo sacro poteva essere dominio di pochi eruditi o autorità religiose, ora, piattaforme come blog, forum e social media permettono a un'ampia gamma di individui di partecipare all'interpretazione e alla discussione. Questo fenomeno, come abbiamo sottolineato più volte nel corso di questo studio, può portare a una pluralità di interpretazioni, alcune delle quali possono essere in contrasto con le interpretazioni tradizionali e, in alcuni casi, minare l'autorità dell'organizzazione religiosa.

Ultimo, ma non per importanza, "stress" metodologico a cui sottoporre l'analisi ermeneutica del testo: il fattore tempo negli spazi digitali che, come nella dimensione onirica, assume un valore particolare e non comparabile con la realtà offline. Ciò significa che, per rifare l'esempio precedente, coloro che hanno commentato il passo della Bibbia possono ritornare in un secondo momento e anche più volte per modificare e adattare le loro interpretazioni in risposta a nuove informazioni o feedback da parte della comunità.

L'analisi testuale, soprattutto in questi ultimi anni, ha avuto un grosso impulso grazie anche alla diffusione di programmi o di intelligenze artificiali in grado di rivoluzionare l'attività di analisi dei testi. Le intelligenze artificiali sono in grado di accedere a grandi database e sono in grado di recuperare diverse informazioni da una stessa situazione di studio.

L'analisi testuale nel campo della digital religion non solo indaga i contenuti, ma anche le dinamiche socio-culturali e tecnologiche che influenzano la produzione e la ricezione di tali contenuti. Attraverso l'analisi di testi digitali, gli studiosi possono avere un'idea più profonda delle mutazioni, delle reinterpretazioni e delle tensioni emergenti nelle pratiche religiose contemporanee.

2.2 Le interviste online

Le interviste per la ricerca qualitativa possono essere definite come conversazioni con uno scopo (Berg, 2007); tale scopo altro non è che la raccolta di informazioni. «L'intervista rappresenta un ottimo strumento per accedere alle percezioni e alle opinioni degli individui, per comprendere le modalità con cui vengono definite le situazioni sociali e per indagare i modi con cui gli attori sociali costruiscono la realtà che lo circonda» (De Lillo 2010, p. 77).

Pur non essendoci ancora un accordo chiaro su come classificare i tipi di intervista²¹⁹, nell'ambito della letteratura tradizionale è in uso la classificazione che divide le interviste strutturate da quelle qualitative (a loro volta divise in semi-strutturate e non strutturate).

Le interviste strutturate sono, come suggerisce il nome, rigidamente organizzate in anticipo. Esse si avvalgono di un questionario predeterminato, che il ricercatore segue scrupolosamente, garantendo che ogni intervistato riceva esattamente le stesse domande nello stesso ordine. Questo approccio mira a ridurre al minimo la variabilità introdotta dall'intervistatore e permette una comparazione diretta delle risposte. Tali interviste sono frequentemente usate nelle ricerche quantitative. Ad esempio, in uno studio sulla soddisfazione professionale, un ricercatore potrebbe utilizzare un questionario strutturato per garantire che ogni partecipante venga valutato sugli stessi criteri.

Al contrario, le interviste semi-strutturate offrono una maggiore flessibilità. Anche se il ricercatore si avvale di una guida tematica o di una serie di domande predeterminate in grado di formare un perimetro che delimita i contenuti che devono essere trattati, vi è spazio per deviazioni, consentendo all'intervistatore di esplorare in profondità temi emergenti o di adattare le domande al contesto specifico dell'intervistato. Queste interviste sono particolarmente utili quando il ricercatore desidera comprendere esperienze o prospettive individuali pur mantenendo una certa coerenza tematica tra le interviste. Pensiamo, ad esempio, a uno studio sulla pratica meditativa: mentre la guida tematica potrebbe avere domande chiave sulle routine e sui benefici percepiti, l'intervistatore potrebbe approfondire storie o esperienze personali specifiche che emergono nel corso della conversazione.

²¹⁹ Solo a titolo di esempio, non esaustivo, basti ricordare come nell'*Handbook of Interview Research* (2001) si indichino cinque forme di intervista (survey, qualitativa, in profondità, storie di vita e focus group) mentre Andrea Fontana e James H. Frey nell'articolo "Interviewing, The Art of Science" (1994) suggeriscono interviste strutturate, interviste di gruppo e interviste non strutturate che dividono in interviste etnografiche, storie orali, interviste creative e postmoderne.

Le interviste non strutturate, invece, sono le più aperte e flessibili tra le tre. Qui, l'intervistatore entra nella conversazione con poche, se non nessuna, domande predeterminate, permettendo all'intervista di svilupparsi in maniera organica. L'obiettivo principale di questo approccio è esplorare in profondità le esperienze e i vissuti degli intervistati, seguendo il flusso naturale della conversazione. In un contesto di ricerca sull'esperienza religiosa online, per esempio, un intervistatore potrebbe iniziare con una domanda aperta come «Parlami della tua esperienza», permettendo all'intervistato di guidare la direzione e la profondità della conversazione.

Le interviste online hanno aperto nuove frontiere nell'ambito della ricerca sociale, offrendo opportunità e sfide distintive rispetto alle metodologie tradizionali di intervista faccia a faccia. Queste interviste si sono rivelate particolarmente utili nel campo della *digital religion*, dove le piattaforme digitali e le comunità online svolgono un ruolo sempre più importante nelle espressioni religiose contemporanee. Dal punto di vista epistemologico, le interviste online riconoscono che le identità, le esperienze e le narrazioni costruite in spazi digitali hanno una validità e una realtà proprie.

Come osservato da Annette Markham e dalla studiosa di comunicazione Nancy Baym, la comunicazione online non è una mera replica o surrogato della comunicazione offline, ma possiede una sua autonomia caratteristica (2009)²²⁰. Pertanto, le interviste condotte in queste sfere digitali possono rivelare aspetti della religiosità che potrebbero non emergere in contesti offline.

Nell'ambito della *digital religion*, le interviste online possono fornire approfondimenti su come gli individui interpretano, negoziano e vivono la loro spiritualità in ambienti digitali. Ad esempio, un ricercatore potrebbe intervistare membri di una comunità religiosa online per comprendere come le pratiche liturgiche vengano adattate in uno spazio digitale o come le dinamiche comunitarie si differenziano da quelle delle congregazioni fisiche.

Tuttavia, condurre interviste online presenta anche specifiche sfide metodologiche. L'assenza di segnali non verbali, come la postura o l'espressione facciale, nel caso di una intervista realizzata via chat, può limitare la comprensione del ricercatore. Questi aspetti sono stati sottolineati, ad esempio, dalla Hine (2015), che ha suggerito che i ricercatori dovrebbero sviluppare una *etnografia virtuale* sensibile ai particolari contesti e alle norme delle comunità online.

Un altro aspetto distintivo delle interviste online riguarda la questione etica. La percezione dell'anonimato online può portare gli intervistati a condividere informazioni sensibili o personali. Pertanto, garantire la privacy e la confidenzialità diventa essenziale. Anche il consenso informato

²²⁰ Importante, in questo contesto, il volume collettaneo *Internet inquiry. Conversations about method* curato proprio dalla Markham e dalla Nancy Baym. Il volume del 2009 contiene suggerimenti su come affrontare questioni etiche, pratiche e logistiche, utilizzando un approccio che favorisce il dialogo aperto. Ogni domanda è affrontata da tre ricercatori di diverse discipline e nazioni per promuovere il pensiero interdisciplinare.

assume una forma diversa nel contesto digitale, richiedendo modalità di comunicazione e accordo specifiche.

Le interviste online nel campo della digital religion offrono una finestra preziosa sulle complesse intersezioni tra tecnologia e spiritualità. Tuttavia, come emerso dalle riflessioni di autori come Campbell (2005) e Markham (1998), richiedono una metodologia riflessiva e adattiva, attenta alle specificità del contesto digitale e ai diritti e alle esigenze degli intervistati.

2.3 L'etnografia online

L'etnografia, nella sua essenza, si concentra sull'osservazione partecipante e sulla comprensione profonda delle culture e delle comunità attraverso l'immersione prolungata del ricercatore nel campo. Con l'avvento di Internet e l'esplosione delle comunità digitali, l'etnografia ha dovuto adattarsi a nuovi contesti e sfide, dando vita all'etnografia online.

Nel passaggio dall'etnografia classica all'etnografia online, alcuni principi cardine sono rimasti invariati, come l'attenzione alla complessità, alla contestualizzazione e all'interpretazione. Tuttavia, ciò che cambia significativamente è il *campo* stesso. Mentre l'etnografo tradizionale potrebbe trascorrere mesi o anni in un villaggio o in una comunità fisica, l'etnografo online si immerge in forum, chat room, piattaforme di social media e mondi virtuali. La Hine, come visto una delle figure di spicco nell'etnografia online, ha sottolineato che nonostante il campo sia digitale, non è meno *reale* o valido del tradizionale campo fisico (2000).

Come già visto per le interviste online, anche in questo caso sembra esserci poco accordo sulla terminologia da utilizzare. Nel 2007 viene pubblicato sulla rivista online *Forum. Qualitative Social Research*, l'articolo *Virtual Ethnography* (Domínguez et al.), che propone come termini da utilizzare etnografia digitale, etnografia su/di/attraverso Internet, etnografia connettiva, etnografia in Rete e cyberetnografia. «Each of these maintains its own dialogue with the established tradition of ethnography and formulates its relation to this tradition in different ways» (p. 1). Nel citato volume curato, tra gli altri, da Boellstorff (*Ethnography and virtual worlds. A handbook of method*, 2012) si fa la differenza tra etnografia virtuale e etnografia del virtuale. In questo caso la differenza è da trovare nell'ambiente analizzato (le piattaforme multiuser da un lato e i social media nell'altro), ma si tratta di una categorizzazione che oggi – e con questo orizzonte tecnologico – può definirsi superata. Etnografia online rappresenta, in ultima analisi, un termine ombrello (Campbell et al., 2017) sotto al quale raccogliere le varie sfumature del concetto che scontano, come tutto d'altronde nel campo degli studi sugli spazi digitali, anche una buona percentuale di inattualità direttamente proporzionale allo sviluppo e alla diffusione della tecnologia.

Pur mantenendo i principi fondamentali dell'etnografia *tradizionale*, dunque, l'etnografia online riconosce e si confronta con le specificità del mondo digitale. Come suggerito da autori come la Hine e la Markham, l'etnografia online non è semplicemente una trasposizione della vecchia metodologia in un nuovo ambiente, ma piuttosto una rielaborazione critica e riflessiva delle pratiche etnografiche alla luce delle realtà digitali. Diverse tecniche si sono evolute per adattarsi a questo nuovo contesto. L'osservazione partecipante, per esempio, potrebbe includere l'interazione come membro di un forum online o la partecipazione a giochi in mondi virtuali. La raccolta di dati potrebbe coinvolgere la cattura di schermate, la registrazione di conversazioni in chat o l'analisi di post e commenti.

L'etnografo deve essere consapevole delle norme e delle dinamiche specifiche di ogni piattaforma digitale, così come delle questioni etiche associate alla ricerca online, come la privacy e il consenso. Un esempio illuminante potrebbe essere lo studio di Annette Markham sull'identità online. L'autrice analizza come gli individui costruiscono e negoziano le loro identità in spazi digitali. Invece di trattare l'identità online come una mera replica di quella offline, Markham ha riconosciuto la specificità e la validità delle identità digitali.

Anche in questo campo il fattore temporale ha un peso specifico: mentre l'etnografia tradizionale opera in una temporalità lineare e prolungata, la Rete è caratterizzata da una temporalità per così dire *fluida*, con comunità che possono emergere e dissolversi rapidamente. Questa dinamica impone agli etnologi online di essere particolarmente agili e adattabili.

3. Brevi cenni sulla netnografia

Argonauti del Pacifico Occidentale di Bronislaw Malinowski rappresenta una pietra miliare nello sviluppo dell'etnografia come disciplina. Pubblicato nel 1922, il libro documenta il lavoro sul campo nelle Isole Trobriand, situate al largo della Papua Nuova Guinea. Contrariamente agli approcci²²¹ precedenti, Malinowski adottò un metodo di osservazione partecipante, vivendo a stretto contatto con gli abitanti delle isole e partecipando attivamente alla loro vita quotidiana. Questa immersione gli permise di avere una comprensione profonda delle loro pratiche, norme e rituali.

Una delle sue descrizioni più famose riguarda il rito del Kula.

Il Kula è un sistema di scambio rituale e commerciale che coinvolge diverse isole dell'area del Pacifico Occidentale. Non si tratta di uno scambio economico in senso tradizionale, ma piuttosto di una pratica che rafforza le relazioni sociali, politiche e spirituali tra le diverse comunità. I due soli

²²¹ Malinowski, di origine polacca, aveva completato i suoi studi in antropologia a Londra. Nel 1914, mentre si trovava in Australia per partecipare a un congresso, scoppiò la Prima Guerra Mondiale. Essendo cittadino dell'Impero austro-ungarico, all'epoca in guerra con l'Inghilterra, fu costretto a rimanere in Australia. Tuttavia, le autorità australiane gli concessero di svolgere ricerche etnografiche. Questo permise a Malinowski di trascorrere due anni nelle Isole Trobriand, in Melanesia, dove si dedicò allo studio della cultura locale.

prodotti scambiati nel Kula erano i *soulava*, delle collane di conchiglie rosse, e i *mwali*, dei bracciali di conchiglia bianca. I primi venivano scambiati partendo dalle isole a nord, seguendo cioè il senso orario, i secondi invece partendo da sud. Possedere questi oggetti, anche temporaneamente, conferiva prestigio al detentore. Questo rito, e sotto la sua protezione, era accompagnato poi da un gran numero di attività e di commercio ordinario.

Non è difficile notare come il rituale del Kula abbia certe somiglianze con la condivisione di contenuti entro spazi digitali. Nel Kula, oggetti simbolici venivano messi in circolazione tra i membri di una comunità specifica, permettendo a ciascuno di possederli temporaneamente. Questo scambio non solo promuoveva la circolazione di oggetti fisici ma anche la diffusione successiva di prodotti di altro genere. Come ha fatto notare Arianna Fabbro in un agile saggio dal titolo *Cos'è la netnografia* (2013) piattaforme come eMule ed eDonkey hanno introdotto un meccanismo simile nel mondo digitale. Questi sistemi operano all'interno di una rete di utenti dove i contenuti, spesso di natura culturale come musica o video, vengono offerti per essere scaricati e condivisi liberamente. Così come gli abitanti delle Isole Trobriand mandavano le loro canoe in esplorazione attraverso il mare, così gli utenti di Internet esplorano la vastità del web. In entrambi i casi, accostando i significati semantici delle parole, entrambi *navigano*.

Abbiamo già accennato ai lavori pionieristici nel campo degli strumenti per la ricerca in campo digitale di Richard Rogers, che indicava l'importanza dell'uso di strumenti nativi digitali nelle ricerche negli spazi digitali. Non un semplice trasporto degli strumenti di studio offline nell'ambiente digitale ma una riconsiderazione delle metodologie stesse, così come abbiamo visto nel corso di questa breve trattazione, che ha poi portato al concetto, e al relativo termine, di etnografia digitale. Un termine *ombrello* sotto al quale può essere collocato anche il sistema della netnografia, un fortunato neologismo che deriva dalle parole internet ed etnografia e coniato agli inizi del Duemila da Robert Kozinets, pioniere di questo metodo ampiamente usata nel campo delle ricerche di marketing. Si tratta di un metodo qualitativo, che consentirebbe lo studio delle comunità online.

Queste comunità, spesso formate attorno a interessi o passioni comuni, sono microcosmi culturali in cui gli individui interagiscono, condividono esperienze, stabiliscono norme e creano significati. Tali spazi possono variare dai forum ai social network, dalle chat alle piattaforme di gaming. Le dinamiche all'interno di queste comunità sono complesse. Mentre in alcuni spazi prevale l'anonimato, in altri la personalità e l'identità dell'individuo giocano un ruolo centrale. Questo dualismo, tra l'essere "se stessi" e l'adottare un "alter ego", pone sfide e opportunità per il netnografo. Ad esempio, la possibilità di navigare anonimamente può portare a espressioni autentiche, ma può anche dare luogo a comportamenti distorti o ingannevoli.

Le fasi di ingresso in queste comunità sono state codificate nella metodologia della netnografia. Dopo essersi posti una domanda di ricerca per meglio identificare la comunità online da analizzare (research planning), si fa ingresso nella comunità individuata attraverso un'attenta ricerca in Rete (entrée). I dati che si trovano all'interno della comunità online possono essere di tre tipi: dati d'archivio (i contenuti già presenti nella comunità), i dati indotti (quelli generati attraverso l'interazione con il ricercatore e i partecipanti), le note del ricercatore. La prima difficoltà della ricerca netnografica è la gestione oculata dell'incredibile mole di dati istantanei. In questo caso è necessario effettuare una scrematura dividendo, ad esempio, i contenuti tra vicini (on-topic) e distanti (off-topic) gli interessi di ricerca. Questa selezione dei dati permette al ricercatore, è il ragionamento di Kosinets, di dividere anche i partecipanti alla comunità in quattro categorie: gli Insiders, gli utenti molto coinvolti e che sono riconosciuti dagli altri partecipanti come un riferimento, i Devotees, interessati alle attività ma con deboli rapporti con altri membri del gruppo, i Minglers, con poco interesse nei confronti dei temi ma con legami forti con altri membri e i Newbies, i nuovi arrivati o coloro che non sono interessati ai temi della comunità. Va notato come questo tipo di concettualizzazione sia poi stato ripreso da una piattaforma come Facebook con il sistema dei riconoscimenti di badge a chi segue una determinata Fanpage ma anche con i ruoli all'interno dei gruppi.

I dati così raccolti e catalogati verranno poi analizzati (soprattutto grazie all'aiuto di software e recentemente di programmi di intelligenza artificiale) e interpretati. Uno degli esempi emblematici di ricerca netnografica è l'analisi condotta da Kozinets sulle subculture dei fan di Star Trek nei forum online. L'analisi dettagliata delle dinamiche di interazione tra i fan ha permesso di evidenziare come le culture digitali non siano mere estensioni di quelle offline, ma presentino specificità e caratteristiche uniche. In particolare, la netnografia ha svelato l'emergere di nuove forme di appartenenza, solidarietà e identità collettiva all'interno di queste comunità virtuali.

Come già detto, la netnografia ha trovato vasto impiego nel mondo del marketing digitale. Le aziende sono sempre più consapevoli del potenziale dei dati online per comprendere i comportamenti dei consumatori. In questo contesto, la netnografia assume un ruolo strategico, consentendo alle aziende di "ascoltare" i loro clienti in modo non intrusivo e di adeguare le proprie strategie di marketing di conseguenza.

TERZA PARTE

La ricerca in Rete: due riti online a confronto

Primo Capitolo

La preghiera, analisi del rito e casi di studio

Epilipili, Epilipili,
non venga la pioggia,
non cada la pioggia,
non venga la pioggia
con molto dolori.
I figli sono nella foresta!
Che piova lento!
Che piova lento!

*Preghiera contro il temporale
dei Pigmei dell'Ubangi*

La domanda di ricerca che era stata posta al termine della seconda parte di questo lavoro riguardava la possibilità, nello spazio digitale, di celebrare un rito in grado di provocare una esperienza religiosa simile a quella vissuta attraverso la stessa azione culturale in uno spazio offline.

Erano state individuate, in un contesto religioso la cui lettura è affidata al modello cognitivo, due tipi di azioni sacre possibili:

- 1) Nella prima è l'essere extraumano ad essere il destinatario dell'azione rituale.
- 2) Nella seconda l'essere extraumano è il vero agente del rito e il fedele è il ricettore.

Alla prima categoria, che raccoglie i riti cosiddetti *ripetibili*, sicuramente appartiene la preghiera che in questo capitolo analizzeremo studiandone le sue applicazioni negli spazi digitali con due casi di studio per ricercare una risposta possibile al quesito di ricerca.

Nel *Rāmāyana*, il poema epico più importante (insieme al *Mahabharata*) della tradizione Sanatha Dharma, è scritto che i demoni sono chiamati *asura* perché rifiutarono di seguire Varuṇi, figlia di Varuṇa, e divinità protettrice del vino. Gli Dei invece, sono chiamati *sura* proprio perché accettarono il vino quale offerta di comunione. La conclusione di Raimon Pannikar, filosofo e studioso delle religioni, nei suoi studi sui culti è che gli Dei sono festosi e invitano gli uomini alle loro celebrazioni. In altre parole, l'uomo non può vivere senza riti perché in ogni rito entra in relazione personale con i suoi simili, con il cosmo e con il divino (Pannikar 1979, p. 332). Si tratta di una considerazione condivisa con Émile Durkheim che considerava i riti un mezzo con cui il gruppo sociale si riafferma periodicamente.

E la preghiera, in questa ottica, è il rito per eccellenza. L'espressione immediata dei propri bisogni e delle proprie emozioni, «è l'umanità dell'uomo che si esprime nella sua immediatezza» (Terrin 2014, p. 32).

1. Una possibile definizione di preghiera

La preghiera è un rito centrale nella vita religiosa che trascende le barriere culturali e temporali, essendo presente in ogni tradizione, indipendentemente dalla sua complessità o antichità. Una azione sacra con delle caratteristiche ben precise.

Per Friedriche Heiler, storico delle religioni e vescovo luterano, la natura della preghiera è di mettere l'uomo in contatto diretto con Dio²²² (1919), anche per Fabio Giardini, teologo spirituale, la preghiera è un colloquio con Dio che viene attivato dall'uomo per mezzo della parola, «ossia il mezzo espressivo più suo e spiritualmente più efficace che possiede» (1964, pp. 24-25). Louis-Auguste Sabatier, uno dei principali esponenti del protestantesimo liberale francese, vede nel momento della preghiera quello in cui l'umanità si confida nella sua vulnerabilità con Dio, e Dio, in cambio, offre all'umanità conforto e connessione (1910). Per Sabatier la preghiera è religione in atto ed è la preghiera il segno che distingue il fenomeno religioso da quei fenomeni simili o limitrofi come il sentimento puramente morale o estetico. William James nella già citata opera *The Varieties of Religious Experience* indica la preghiera, citando proprio Sabatier, come ogni tipo di conversazione intima con una potenza considerata divina (1903).

Già in precedenza il filosofo tedesco Ludwig Feuerbach scriveva fin dalla prima edizione dell'*Essenza del Cristianesimo* (1841) che attraverso la preghiera, considerata l'atto religioso più semplice, «trascino Dio nella miseria umana, lo faccio partecipe delle mie sofferenze e dei miei bisogni. Dio non è sordo ai miei lamenti [...] diviene uomo a contatto con l'uomo e le mie sofferenze non lo lasciano indifferente»²²³ (p. 75). Questa riflessione sembra appoggiarsi sul senso etimologico della parola preghiera, dal lat. *prex* che significa supplicare e da cui *precarius*, cioè ciò che si ottiene attraverso precì. Lo storico delle religioni Alfonso Maria di Nola lega al termine anche la radice indoeuropea *perek-*, chiedere con parole per ottenere qualcosa, presente anche nella radice sanscrita *prāt-* che indica la preghiera e la richiesta sollecitata. Proprio di Nola, che curò nel 1988 una raccolta di testi dal titolo *La preghiera dell'uomo*, definisce la preghiera come una forma rituale attraverso la

²²² *Das Gebet. Eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*, fu la sua tesi di laurea, pubblicata nel 1919 e che ebbe diverse edizioni fino al 1969. In Italia è stata riproposta nel 2016 con il titolo *La preghiera: studio di storia e psicologia delle religioni* per i tipi Morcelliana. La citazione è relativa ad una edizione del 1923 (p. 494-495): «Die Wesensbestimmung des Gebetes: das Gebet bringt den Menschen in unmittelbare Berührung mit Gott, in ein persönliches Verhältnis zu ihm. Durch das Gebet wirt die Religion ein Lebne in Gott eine Gemeinschaft mit dem Ewigen».

²²³ La citazione si riferisce all'edizione italiana del 1971 (Feltrinelli) che si basava sull'edizione critica dell'opera del 1940.

quale un singolo o la collettività entra in rapporto con le forze divine per «ingiungere, promettere, glorificare, confidentemente abbandonarsi nella consapevolezza della prima limitazione» (di Nola 1988, p. 9).

Questo rapporto dinamico tra l'essere umano e l'extraumano, intriso nella preghiera, offre uno spaccato delle molteplici e intricate esperienze spirituali vissute nel corso della storia. Perché, parafrasando il filosofo tedesco Hermann Siebeck, la preghiera non è solo un atto momentaneo, ma uno stato persistente dell'essere (1907), perché il pregare dell'uomo è costituzionalmente legato all'intimità dell'esperienza religiosa stessa (Terrin 2014).

Anche l'antropologo e sociologo Marcel Mauss considera la preghiera un fenomeno centrale della religione e anche un segno del progresso del sistema religioso stesso. Nel volume *La prière*, del 1909, Mauss spiega che la storia di quasi tutti gli altri riti consiste in un continuo regresso, basti pensare ai sistemi dei divieti alimentari e a quello più complesso del sacrificio. La preghiera, invece, si è sviluppata senza interruzioni e con il protestantesimo liberale è diventata la quasi totalità della vita religiosa. Anche Mauss fornisce una propria definizione di preghiera che sarà la base dei suoi successivi studi. Per l'autore «la preghiera è un rito religioso orale che si riferisce direttamente alle cose sacre» (p. 43)²²⁴.

Pur di estrazione diversa, quasi tutti gli autori sono concordi nell'indicare la preghiera come un'azione in grado di mettere colui che prega in rapporto con un essere extraumano e, salvo alcuni distinguo, questo rapporto si attiva per il tramite di una comunicazione orale accompagnata, spesso, da una precisa gestualità. Proprio quest'ultimo aspetto c'è noto fin dall'antichità: prostrarsi e toccare con la fronte la terra, inginocchiarsi, lo stare in piedi con il volto e le braccia tese l'alto, la genuflessione e le mani giunte fino ad arrivare ad una precisa posizione delle mani, dei piedi e delle dita (le *mūdras*) nelle preghiere dell'India e del Tibet sono tutti segni costitutivi del culto e spesso fondamentali nell'esecuzione del rito. In alcune culture, la preghiera è accompagnata anche da danza e da movimenti. Si può pensare alle danze sufi, dove la rotazione continua dei dervisci rappresenta la spiritualità cosmica e la connessione con il divino. Oppure alle danze rituali degli indigeni americani, dove il movimento è un'offerta alla divinità e un modo per entrare in sintonia con la natura.

Per quanto riguarda la preghiera scritta, essa ha un ruolo centrale nel culto in diverse tradizioni. Basti ricordare l'uso buddhista di inserire mantram all'interno delle “ruote di preghiera” (sulle quali spesso è inciso il mantram *Oṃ Maṇi Padme Hūṃ*) che una volta azionate valgono come se il mantram fosse recitato a voce. Anche nella medicina tradizionale islamica, il guaritore sufi può scrivere dei versi del Corano su dei foglietti e consegnarli al paziente che li indosserà come amuleti. È nota la tradizione ebraica di indossare delle cinghie di pelle che fissano due scatoline (*tefillin*) al capo e al braccio

²²⁴ «La prière est un rite religieux, oral, portant directement sur les choses sacrées».

sinistro nel corso della preghiera del mattino chiamata *shachrit* e al cui interno sono custoditi dei rotoli di pergamena contenenti versi della Torah. Versi che vengono custoditi anche in un astuccio rituale, chiamato *mezuzah*, che viene appeso allo stipite destro delle porte di casa e sfiorato al passaggio. Al suo interno sono custoditi alcuni versi del Deuteronomio.

1.1 Le forme della preghiera: tipi e classi

Come è immaginabile per un rito fondante la vita religiosa, le forme della preghiera sono innumerevoli e una categorizzazione troppo rigida rischia di rimanere incompleta oltre che far perdere un aspetto importante del rito, ossia che le varie forme della preghiera sono spesso connesse una con l'altra. Una prima distinzione prende come riferimento il fattore tempo; avremo così preghiere *occasional* (legate per la maggior parte dei casi a situazioni di crisi come carestie, epidemie e catastrofi), *periodiche* (quelle relative ai passaggi, come la fine o l'inizio dell'anno, inizio della semina o il raccolto) e le preghiere *abitu*ali che non sono legate a occasioni particolari ma, come scrive Angelo Brelich, esse «hanno il loro fondamento nella permanente crisi implicita della condizione umana» (1965, p. 42).

Un'ulteriore tipizzazione, questa volta in base ai contenuti, ci permette di individuare preghiere *dichiarative*, ossia l'affermazione chiara e diretta di un voto, di un'intenzione. Ad esempio, quando qualcuno si propone di compiere un pellegrinaggio, potrebbe iniziare con una preghiera dichiarativa. Thomas Merton, monaco trappista famoso anche per i suoi studi sullo zen, ha scritto ampiamente sulla preghiera *gratuita*. Questa preghiera esprime un senso di dipendenza e sottomissione al divino. Essa spesso accompagna offerte e sacrifici e ha lo scopo di lodare, glorificare e ringraziare il divino. La preghiera di *invocazione*, invece, è rivolta a poteri superiori, mentre l'esclamazione serve ad allontanare e spaventare gli spiriti del male.

La preghiera *utilitaristico-eudemonistica* è una forma in cui gli individui chiedono beni materiali o spirituali per sé o per altri. Vi sono anche preghiere che stabiliscono un patto con il divino o che agiscono come intercessori per altri, come per i defunti, i neonati o le persone lontane. La *confessione*, da non confondere con l'atto sacramentale cattolico, è un altro tipo di preghiera dove l'individuo afferma la propria fede, riconosce di essere peccatore e esprime pentimento. Il Salmo 51, conosciuto come *Miserere*, è un esempio classico di una preghiera di pentimento e richiesta di perdono.

Più paradossali sono le preghiere *insulti* o le preghiere *minacce*, rivolte all'Essere supremo, ai feticci, agli Dei per non aver ricambiato il culto a dovere. Heiler ha raccolto nella sua monografia sulla preghiera diversi esempi di questo tipo, compresi le *minacce* che le cosiddette "parenti" di San Gennaro (donne per lo più residenti nei quartieri popolari) rivolgono al Santo il giorno del famoso

miracolo dello scioglimento del sangue nell'ampolla. Invettive che Matilde Serao definì *vezzeggiativi scherzosi*²²⁵.

Un'altra classificazione indica le preghiere *liturgiche* come quelle recitate durante cerimonie religiose formali. Queste preghiere seguono schemi fissi e formule particolari, come la messa nella tradizione cattolica o le preghiere dello Shabbat nell'ebraismo. Le preghiere *personali*, invece, sono espressioni intime dell'individuo. Possono nascere spontaneamente o possono essere basate su formule apprese. Queste preghiere riflettono le preoccupazioni, le speranze, i desideri e le gratitudini personali dell'individuo. A differenza delle preghiere liturgiche, non hanno una struttura rigida e sono adattate alle esigenze personali.

Indipendentemente dalla forma, dalla condizione o dalla modalità, al centro della preghiera c'è sempre la ricerca di quella che Mircea Eliade ha definito *rottura di livello*. In ogni preghiera c'è la volontà intenzionale di effettuare un salto qualitativo (Terrin) di capire che il senso del mondo è fuori dal mondo come scriveva Wittgenstein nel suo *Tractatus*.

2. Pregare online, primo caso di studio: il Rosario de “La Luce di Maria”

Lo storico francese Jean Delumeau scriveva che in periodi in cui è forte il bisogno di certezze, diventa più profonda la necessità del popolo di un tramite fisico che possa, in qualche modo, agevolare il contatto diretto e non mediato con l'essere extraumano (1992).

La Fanpage “La Luce di Maria” rappresenta un esempio paradigmatico in tal senso.

Si tratta dello spazio digitale dove quotidianamente si raccolgono migliaia di devoti alla Madonna di Medjugorje (e non solo) per pregare, ascoltare, farsi forza a vicenda. Per queste sue caratteristiche, la comunità online è stata individuata per un periodo di osservazione e di analisi con l'obiettivo di cercare di capire se la celebrazione del rito in uno spazio digitale permettesse a colui che partecipa di provare la stessa esperienza religiosa che proverebbe offline.

2.1 Individuazione della comunità: approccio e ingresso

Come è strutturata l'organizzazione che gestisce la Fanpage La luce di Maria?

Essa fa capo all'Associazione Culturale no profit “La Luce di Maria” con sede a Roma, il cui presidente risulta essere Andrea Caroletti. «La Luce di Maria è una realtà libera e indipendente formata da Professionisti del settore, Teologi, Giornalisti, Esperti nella Comunicazione e diversi blogger per offrire ai suoi lettori una corretta informazione con particolare rilevanza alle notizie di

²²⁵ Sul tema è ricco di testi il volume collettaneo (curato da Jorio P.) *Jesce e facci Grazia. Le preghiere delle parenti di San Gennaro* (2013). Da segnalare anche *San Gennaro. Vita, Miracoli, Ritualità e Culto* (2005) e *San Gennaro. Storia di un culto, di un mito, dell'anima di un popolo* (1983) del giornalista Vittorio Paliotti.

cronaca, sociali, politiche, religiose e umanitarie del nostro tempo»²²⁶ si legge nella presentazione del sito web lalucedimaria.it, registrato il 16 dicembre del 2014 e vero centro nevralgico di tutte le attività del network. Il sito, che ospita una testata giornalistica registrata al tribunale di Roma il 14 Ottobre del 2022, pubblica notizie di attualità e di approfondimento, oltre ad avere sezioni tematiche relative alle apparizioni della Madonna, alle preghiere, ai miracoli e alle testimonianze.

Tra le sezioni principali del sito, troviamo:

- Notizie: Aggiornamenti su eventi attuali legati alla religione e alla spiritualità.
- Opinioni e Approfondimenti: Articoli che offrono riflessioni più profonde su vari argomenti.
- Apparizioni: Informazioni e storie riguardanti apparizioni mariane.
- Preghiere: Sezione dedicata a preghiere per varie necessità, come guarigione e liberazione.
- Miracoli e Testimonianze: Racconti di miracoli e testimonianze personali.
- Medjugorje: Approfondimenti e messaggi legati alle famose apparizioni di Medjugorje.
- Santi: Storie e informazioni sui santi della Chiesa cattolica.

L'organizzazione finanzia «la sua attività divulgativa sul sito, www.lalucedimaria.it, attraverso donazioni spontanee dei nostri lettori e altri introiti derivanti dai banner posti sul sito», si legge sempre dalla pagina di presentazione.²²⁷

Il sito si avvale di tre piattaforme di social media per diffondere i propri contenuti: oltre alla Fanpage di Facebook che descriveremo in maniera approfondita tra poco, l'organizzazione ha aperto un canale YouTube ([@LaLucediMariaOfficial](https://www.youtube.com/@LaLucediMariaOfficial)) il 12 maggio del 2016.

Lo spazio digitale ospita oltre 12.300 video e conta oltre 327 mila iscritti. Le visualizzazioni sfiorano i 128 milioni²²⁸ con video che riprendono le rubriche del sito (come “Il Santo di oggi” oppure “il Vangelo di oggi con commento di Papa Francesco”, “Le parole dei Santi”) e nella sezione “Live” la recita del Rosario, il cui video è intitolato “Preghiera e lettura del Vangelo di oggi di nostro fratello Paolo” (con la data del giorno). Un titolo ben diverso rispetto allo stesso evento live che esamineremo su Facebook.

Nell'agosto del 2017, poi, l'associazione è sbarcata su Instagram (71 mila follower) dove condivide contenuti in maniera sporadica e senza, almeno ad una prima analisi, un calendario editoriale dedicato.

L'account su Facebook risulta il primo spazio su un social media occupato dalla “Luce di Maria”.²²⁹

²²⁶ ²²⁶ <https://www.lalucedimaria.it/chi-siamo/> consultato il 13 ottobre 2023.

²²⁷ <https://www.lalucedimaria.it/chi-siamo/> consultato il 13 ottobre 2023.

²²⁸ Tutte le stime risalgono al 13 ottobre 2023.

²²⁹ Esiste anche una Fanpage “La Luce di Maria bis”, creata nel dicembre del 2016, che è un vero e proprio clone di quella “ufficiale” tranne che per la platea di fan che si ferma a poco più di 200 mila.

La Fanpage, infatti, è stata aperta il 16 dicembre del 2014 e ha cambiato nome quattro volte²³⁰. Il nome odierno sarebbe nato, si legge nella sezione Informazioni della Fanpage, su suggerimento della stessa Madonna di Medjugorje: «Dopo un tempo di preghiera che ci ha permesso di essere qui con voi per cercare di servire la Santa Chiesa Cattolica e ognuno di Voi [...] la vostra grande partecipazione ci ha dato la conferma che stiamo realizzando realmente un desiderio della nostra Mamma Celeste che a Medjugorje ci suggerì questo nome che sta portando la sua opera di evangelizzazione nelle vostre case e famiglie»²³¹.

Nella stessa sezione si legge la storia che ha portato alla fondazione de “La Luce di Maria”.

«Davide Paolo, marito e padre di famiglia, ha ritrovato la vera luce, dopo un periodo in cui si era perso dietro i falsi luccichii del mondo. La chiamata della Madonna a Medjugorje, l'incontro con suo Figlio nel sacramento della Confessione e nella Santa Eucarestia, hanno stravolto la sua vita. È stato l'inizio di una rinascita con, in e per Cristo.

La sua supplica a Maria e Gesù, di ritrovare sua moglie, dopo cinque anni di separazione e l'unità della sua famiglia, è stata esaudita! Era il suo desiderio più grande, e per ringraziare con tutto il cuore Dio e sua Madre, per l'immensa Grazia ricevuta, ha fondato “La Luce di Maria” [...] Ci permettiamo di chiedervi una preghiera per questa nostra chiamata e vocazione affinché questo cammino porti ad ognuno frutti abbondanti di vita eterna. Se la nostra Opera pensate faccia bene ai vostri amici condividete e consigliateci sempre e solo per la Gloria di Dio attraverso l'intercessione santa e potente di Maria Vergine e attraverso La Luce di Maria»²³².

La missione della Luce di Maria è sempre spiegata nella sezione informazioni della Fanpage di Facebook: «Diffondere la preghiera del Rosario e il Vangelo, con l'appuntamento serale, da otto anni a questa parte, con Davide Paolo. Una costanza che non può essere solo il frutto di una volontà umana, ma è il segno della grazia di Dio che opera. Divulgare informazioni messaggi positivi, corretti e veritieri che nessuno troverà nell'informazione del mainstream, per aiutare tutti quelli che sono alla ricerca della verità, dare punti di riferimento sicuri a chi li ha smarriti. Essere una luce per chi vede solo il buio della notte. Aiutare, sostenere, confortare, rafforzare tutti coloro che sono affaticati e oppressi attraverso la luce di Maria che irradia nel mondo con il suo amore».

Al di là della veridicità o meno della storia, il dato certo è che ci troviamo di fronte ad un tema che accomuna anche altri volontari dell'organizzazione.

²³⁰ “Maria Regina della Pace” è stato il primo nome, a seguire “Luce di Maria Regina della Pace” (21 Giugno del 2018), “Luce di Maria” (16 Luglio 2018) e l'attuale “La Luce di Maria” il 9 dicembre del 2019.

²³¹ https://www.facebook.com/LaLuceddiMaria/about_details consultato il 13 Ottobre 2023.

²³² https://www.facebook.com/LaLuceddiMaria/about_details consultato il 13 Ottobre 2023.

La responsabile della redazione, ad esempio, aveva dichiarato in una intervista di aver lasciato il lavoro nel mondo dello spettacolo dopo un viaggio proprio a Medjugorje con l'obiettivo di mettere ordine nella propria vita²³³.

L'osservazione della comunità è iniziata nel 2019 e nel corso della prima rilevazione (1 aprile del 2019) la Fanpage risultava scarsamente popolata (122.694 'mi piace') mentre solo venti mesi dopo (27 gennaio 2021) i seguaci erano diventati oltre un milione e quattrocentomila. Al 24 ottobre 2023 i 'mi piace' sfiorano un milione e mezzo. La Fanpage ha anche acquisito la spunta blu, il particolare badge di verifica che Meta ha inserito da qualche tempo a pagamento, ed è gestita da 25 account, 23 italiani e due in Francia e Bosnia.

L'esplosione della Fanpage può essere giustificata, ma solo in parte, con i contenuti altamente coinvolgenti che vengono pubblicati con regolarità e in numero sostenuto (ad esempio, nella settimana che va dal 18 al 24 gennaio 2021 sono stati pubblicati 256 post).

L'esperienza della pandemia, traumatica sotto ogni punto di vista, ha amplificato il potere di aggregazione degli spazi creati da un social media. Lo storico Jean Delumeau scriveva che in periodi in cui è forte il bisogno di certezze, diventa più profonda la necessità del popolo di un tramite fisico che possa agevolare il contatto diretto e non mediato con l'essere soprannaturale (1992).

Non solo, la crisi pandemica ha trasformato la realtà individuale e collettiva, esponendo la vulnerabilità e le limitazioni umane, mettendo in discussione ogni precedente certezza. Questo periodo ha evidenziato l'importanza della fiducia reciproca, sia nelle persone che nelle istituzioni scientifiche, politiche e religiose. Un caso paradigmatico è quello della fraternità "AGBP" (Amici di Gesù Buon Pastore) una realtà ecclesiale dell'Arcidiocesi Messina-Lipari-S. Lucia del Mela osservato dalla sociologa Daniela Turco (2021). Durante il periodo denominato di *zona rossa* la fraternità AGBP, ha visto un aumento esponenziale dei partecipanti e dei follower sui social media, con un significativo incremento di like e interazioni sulla loro pagina Facebook. Questo grazie anche all'appuntamento quotidiano con la preghiera, caratterizzata da canti, preghiere in lingue diverse e invocazioni spontanee, che ha evidenziato l'inclusività e la capacità di coinvolgere attivamente i partecipanti, che non erano semplici spettatori ma membri attivi della comunità digitale. La fraternità AGBP ha offerto uno spazio *digitale* dove le persone hanno portato dubbi, paure e speranze, cercando un senso più profondo nella loro fede.

Tutto questo è testimoniato ulteriormente anche dai comportamenti di ricerca online nel periodo pandemico. Secondo l'analisi dell'economista e studiosa di religioni Jeanet Sinding Bentzen (2021), le ricerche su Google legate alla preghiera – in questo particolare periodo storico - hanno toccato il

²³³ <https://www.cristianitoday.it/simona-amabenedal-twiga-a-medjugorje-la-chiamata-di-maria/> consultato il 13 ottobre 2023. La redazione di CristianiToday.it è formata da diversi membri della stessa redazione di lalucedimaria.it

punto più alto mai osservato, superando addirittura gli incrementi tipici registrati in occasione di festività religiose importanti come Natale, Pasqua e Ramadan. Interessante notare che l'incremento delle ricerche sulla preghiera corrispondeva al 12% dell'aumento delle ricerche su Netflix e al 26% del calo delle ricerche sui voli, riflettendo l'impatto della spiritualità sul comportamento online durante i lockdown globali (Bentzen 2021). Questo interesse per la preghiera non è stato un fenomeno transitorio, ma si è mantenuto elevato per tutto l'anno, con un livello costante del 10% superiore al periodo pre-pandemia.

Questa tendenza ha evidenziato l'importanza crescente della spiritualità nella vita quotidiana durante le restrizioni provocate dal COVID19. Questo bisogno spirituale, profondamente radicato nella società contemporanea, non è nato con la pandemia ma è stato accentuato da essa, mostrando che la religione può offrire senso e coesione sociale anche nei momenti più difficili.

Questa riflessione è avvalorata da due iniziative prese dal sodalizio “La Luce di Maria” che vanno in quella direzione: in diretta su Facebook una preghiera per i malati Covid soli nelle corsie degli ospedali (28 gennaio 2021) e il Triduo di preghiera, sempre su Facebook, per chiedere la fine della pandemia avviato il 25 gennaio 2021. Tutte e due le iniziative sono state accolte con entusiasmo dalla platea di fedeli e condivise. I primi commenti (delle centinaia dello stesso tono) testimoniano l'adesione e l'entusiasmo. La diretta del 28 gennaio del 2021, quella dell'inizio del Triduo per chiedere la fine della pandemia, è stata vista da oltre 16mila persone che hanno commentato 4.135 volte.

La fase di ingresso è stata particolarmente agevole: come già scritto nella seconda parte di questo lavoro di ricerca, una volta individuata la comunità online da osservare è necessario un approccio strategico per accedervi. Questa strategia si fonda sulla conoscenza delle norme, dei valori e delle dinamiche sociali della comunità, al fine di stabilire una relazione di fiducia che porterà all'ingresso. Per chi analizza, come in questo caso, le attività di una comunità online che occupa uno spazio digitale creato su una piattaforma di social media come Facebook, basta cliccare sul pulsante “mi piace” della Fanpage per poter “entrare”, essere aggiornato e partecipare ai riti della comunità.

L'ingresso, dunque, risulta un'azione immediata ma ciò non garantisce l'apertura della comunità. I fedeli che si raccolgono attorno alla “Luce di Maria” sono organizzati in maniera verticale e i vertici non concedono facilmente aperture all'esterno. Chi scrive ha tentato diverse volte un approccio diretto attraverso Messenger (il sistema di messaggistica di Facebook), descrivendo chiaramente il mio ruolo e chiarendo gli obiettivi di ricerca. Ciò nonostante il risultato raccolto è stato ricco di benedizioni ma anche di rifiuti cortesi e garbati ad interviste o sondaggi.

L'osservazione ha comunque permesso di individuare e dividere i partecipanti alla comunità in categorie utilizzando dei criteri netnografici. Un aiuto, in tal senso, arriva proprio da Facebook che nel tempo ha introdotto dei sistemi di riconoscimento dei membri più attivi della comunità attraverso l'attribuzione di un badge che compare, con una icona, vicino al nome dell'utente.

Ecco alcuni dei tipi di badge più comuni:

- **Fan più attivo:** Assegnato ai fan più attivi e impegnati in una pagina, in base a criteri come la frequenza dei commenti, dei “mi piace” e delle condivisioni.
- **Commentatore più attivo:** Per i membri che partecipano attivamente alle discussioni di un gruppo.
- **Admin e Moderatore:** Mostrano chi gestisce la pagina o il gruppo.
- **Nuovo Membro:** Assegnato ai membri recentemente aggiunti a un gruppo.
- **Fondatore:** Indica i creatori di un gruppo.
- **Veterano:** Per i membri di lunga data di un gruppo.
- **Contributore Visuale:** Assegnato a chi condivide frequentemente foto o video in un gruppo.
- **Esperto:** Assegnato a membri riconosciuti come esperti in un determinato argomento all'interno di un gruppo.
- **Rising Star:** Per i nuovi membri che iniziano a essere molto attivi in un gruppo.
- **Greeter:** Per i membri che danno frequentemente il benvenuto ai nuovi membri in un gruppo.

Questi badge vengono assegnati direttamente dall'algoritmo di Facebook e solo dopo essere stati accettati dal membro della comunità online possono essere gestiti dal gestore della Pagina o del gruppo. Oltre a riconoscere e valorizzare i contributi dei membri della comunità, i badge influiscono anche sulle visualizzazioni dei commenti ai post.

Il rito attorno al quale si raccoglie la comunità online di questa Fanpage e che fornisce l'elemento di coesione della comunità stessa, anzi la “famiglia” come vedremo, è la celebrazione quotidiana del Santo Rosario.

Essa non è l'unica preghiera che viene celebrata in questo spazio digitale. Quotidianamente, ci sono gli Angelus del mattino in diretta da Medjugorje e sempre in diretta dalla piccola località bosniaca un Rosario del mattino. Eppure è nel rito celebrato a mezzanotte precisa che si evidenziano in maniera univoca il senso di aggregazione, di comunità di fedeli, di ‘famiglia online’ e di partecipazione alla preghiera attraverso gli strumenti offerti dagli spazi digitali.

2.2 Funzione, morfologia e celebrazione del Rosario della Vergine Maria

Il Rosario della Vergine Maria è una preghiera della Chiesa cattolica molto diffusa e molto amata anche da diversi Pontefici. Leone XIII, ad esempio, promulgò nel 1883 l'enciclica *Supremi apostolatus officio*, che indicava nel Rosario un efficace strumento spirituale di fronte ai mali della società. Anche i due Pontefici canonizzati nel 2014, Papa Giovanni XXIII e Papa Giovanni Paolo II hanno sottolineato il carattere evangelico del Rosario. In particolare Papa Giovanni Paolo II ha scritto che il Rosario, pur caratterizzato dalla sua fisionomia mariana «è preghiera dal cuore cristologico [...] concentra in sé la profondità dell'intero messaggio evangelico, di cui è quasi un compendio [...] Mediante il Rosario il credente attinge abbondanza di grazia, quasi ricevendola dalle mani stesse della Madre del Redentore»²³⁴.

La diffusione del Rosario iniziò soprattutto alla fine del XII secolo; questo “rinascimento spirituale mariano” venne promosso inizialmente dai monaci Cistercensi, successivamente, all'inizio del XIII secolo, gli Ordini Mendicanti, che iniziavano a diffondersi all'interno della Chiesa cattolica, ebbero un ruolo significativo nella diffusione di questo rito. Nel XIII secolo era comune recitare sequenze di 50 o 150 Ave Maria, spesso intervallate dal *Pater Noster* e accompagnate da gesti come le genuflessioni. Sebbene la recitazione del *Pater* e del *Credo* fosse stata una pratica consolidata tra i fedeli in epoche precedenti, con il tempo si aggiunse anche la *Salutazione angelica* in una versione più concisa. Questo arricchì il panorama spirituale, offrendo al popolo, al di fuori del clero e delle élite, un'alternativa ai Salmi attraverso il Salterio della Beata Vergine. Quest'ultimo, insieme alle Lodi spirituali, divenne una pratica comune nelle Confraternite (Zardoni 2003). Con l'aiuto dei Domenicani, le Confraternite del Santo Rosario si diffusero in tutta la cristianità, promuovendo e conservando la devozione al Rosario. Il beato Alano de Rupe, un domenicano del XV secolo svolse un ruolo fondamentale in questo processo di diffusione e anche nella formulazione del Rosario stabilendo forme in uso ancora oggi²³⁵.

Per facilitare la preghiera, venne adottato un oggetto simile ad una corona, già utilizzato in pratiche devozionali analoghe. Le prime versioni erano probabilmente fatte di corde con nodi, un'usanza che rispecchia tradizioni antiche, come quella della Chiesa ortodossa. Questa pratica aveva le sue radici nelle antiche abitudini di recitare sequenze di preghiere, tipiche soprattutto degli eremiti (Mangano 2020). La corona del Rosario, simbolo distintivo di devozione, è un emblema della penitenza ma anche uno dei doni più comuni offerti dai Papi e un segno frequente di ringraziamento. Scriveva

²³⁴ Giovanni Paolo II, Lett. ap. *Rosarium Virginis Mariae* (16 ottobre 2002).

²³⁵ Sul tema *Il rosario. Teologia, storia, spiritualità* (2011) a cura del teologo Riccardo Barile, *I misteri del Rosario* (1997) di Sant'Ambrogio a cura di padre Giuseppe Rigamonti e *Il Rosario. Storia, riflessioni bibliche, pratica* del teologo Serafino Zardoni del 2003.

Giovanni Paolo II che la corona «si presta anche ad esprimere un simbolismo, che può dare ulteriore spessore alla contemplazione».

Con il tempo, la preghiera del Rosario ha incorporato i ricordi dei momenti cruciali della vita della Vergine e di Gesù, rompendo la monotonia e rafforzando i principi della fede per chi prega. Questi ricordi venivano spesso inseriti come brevi riflessioni o modifiche all'Ave Maria, portando alla definizione dei Misteri, suddivisi in gaudiosi, luminosi dolorosi e gloriosi.

Il Rosario risulta così composto di venti “misteri”, divisi dopo la Lettera Apostolica *Rosarium Virginis Mariae*, in quattro Corone. La prima Corona comprende i misteri gaudiosi (lunedì e sabato), la seconda i luminosi (giovedì), la terza i dolorosi (martedì e venerdì) e la quarta i gloriosi (mercoledì e domenica).

Il Rosario si recita iniziando con il segno della croce e pronunciando l'invocazione del Salmo 69 «O Dio, vieni a salvarmi; Signore, vieni presto in mio aiuto» o recitando il *Credo*.

Si enuncia ad ogni decina il “mistero”, per esempio, nel primo mistero: “l'Annunciazione dell'Angelo a Maria”. Dopo una breve pausa di riflessione, si recitano: un Padre Nostro, dieci Ave Maria e un Gloria. Ad ogni decina della Corona si può aggiungere un'invocazione. Alla fine del Rosario vengono recitate le Litanie Lauretane, o altre preghiere mariane.

2.3 L'osservazione: la celebrazione online del Rosario della Vergine Maria

“La Luce di Maria” organizza da oltre otto anni la celebrazione del Rosario sulla propria Fanpage su Facebook²³⁶. L'evento, in diretta, è intitolato “Lodiamo il nostro Signore Gesù con tutto il ❤️” utilizzando proprio un'emojicon del cuore che, come vedremo, rappresenta un elemento di comunicazione frequente nei commenti dei partecipanti al rito. La diretta inizia sempre una manciata di minuti dopo la mezzanotte ed è caratterizzata da una inquadratura statica, in primo piano, di una fotografia della Madonna.²³⁷

La preghiera, condotta dal Paolo Davide citato nella pagina delle Informazioni, prevede anche l'intervento di fedeli (fenomeno molto frequente nel periodo del Covid) e forme di interazioni caratterizzate da un'azione dell'officiante sollecitata dai commenti in diretta dei partecipanti al rito.

La diretta si apre con una musica di sottofondo²³⁸ e con la classica inquadratura statica della foto della Madonna. È consuetudine, nel corso della dirette su Facebook, aspettare qualche minuto prima di

²³⁶ La diretta è diffusa in streaming anche sul canale Youtube. Anche su questa piattaforma sono attivi i commenti in diretta e la partecipazione è particolarmente attiva. Certo, i numeri non sono paragonabili a quelli registrati su Facebook. L'evento su questa piattaforma cambia nome: «Preghiera e lettura del Vangelo di nostro fratello Paolo».

²³⁷ Solo il 23 ottobre del 2023 l'inquadratura cambiava soggetto: al posto del primo piano veniva inquadrata una statua intera con ai piedi una candela. <https://fb.watch/nTcJYFxdPw/> consultato il 24 ottobre 2023.

²³⁸ La canzone utilizzata è *Tu sei qui* dei Figli del Divino amore. https://www.youtube.com/watch?v=k_Wt7xCZn4I consultato il 13 Ottobre 2023.

iniziare per permettere al sistema delle notifiche di avvertire i follower dell'inizio dell'evento. In questo caso l'officiante aspetta pochi secondi perché i fedeli sono già in collegamento e in attesa.

Il rito si apre con il segno della croce e con il saluto del celebrante. La formula è sempre la stessa: «Carissimi fratelli, carissime sorelle, carissima famiglia della Luce di Maria», dove il termine «famiglia» ricorre all'inizio e alla fine della celebrazione ma è ripetuto, come vedremo tra breve, in maniera costante dai fedeli nei commenti alla diretta. Al saluto segue l'invito all'atto penitenziale, viene declamato il *Kyrie eleison*, invocata la discesa dello Spirito Santo e declamato *il Gloria*.

La recita del Credo introduce la celebrazione del Rosario vera e propria con la meditazione sui misteri. La sequenza giornaliera dei misteri corrisponde a quella codificata e celebrata offline: misteri gaudiosi nelle dirette del lunedì e del sabato, misteri luminosi nelle dirette del giovedì, misteri dolorosi in quelle del martedì e del venerdì e misteri gloriosi nelle dirette del mercoledì e della domenica. La meditazione su ogni mistero viene seguita con un Padre Nostro, dieci Ave Maria e un Gloria.

È questa la parte riservata al dialogo e all'interazione con i fedeli. Sia chiaro, si tratta di un dialogo minimo dove l'officiante dedica alcune delle Ave Maria citando diversi nomi di battesimo. In alcuni casi, leggendo le esortazioni dei commenti, risponde alle stesse pregando per le persone e per le loro intenzioni. È anche il momento dei ringraziamenti specifici («A chi è sempre presente e si è rivelata fedele a questa momento di preghiera»²³⁹) e delle comunicazioni che sostituiscono le attività dei moderatori dei commenti («Attenti a chi vi invita a contattarli in privato. Sono persone che propongo cose che non vanno bene»²⁴⁰).

Alla fine delle meditazioni vengono recitate le Litanie Lauretane terminando così il Rosario.

A questo punto Paolo Davide legge un brano del Vangelo, la cui scelta rispetta la cadenza della liturgia del giorno, e inizia una breve omelia. A questo punto il rito cambia non seguendo una sequenza periodica: in genere all'omelia segue un Eterno riposo o una invocazione all'angelo custode e quasi sempre una meditazione su un messaggio della Madonna consegnato a Medjugorje al termine della quale viene recitata una formula di liberazione e di rinuncia al male fatto e ricevuto.

Il rito si conclude con il saluto e la formula «Che Dio ci benedica tutti».

Ogni diretta dura mediamente 35 minuti e non supera mai i 40.

Da quello che si è osservato, la celebrazione del Rosario è incastonata in una cornice rituale più ampia e che segue una partizione molto simile a quella del Messale Romano.

²³⁹ “Lodiamo il nostro Signore Gesù con tutto il ❤️”, del 7 ottobre 2023 <https://www.facebook.com/LaLucediMaria/videos/219169317838780> consultato il 13 Ottobre 2023.

²⁴⁰ “Lodiamo il nostro Signore Gesù con tutto il ❤️”, del 7 ottobre 2023 <https://www.facebook.com/LaLucediMaria/videos/219169317838780> consultato il 13 Ottobre 2023.

È possibile, infatti, individuare una parte di introduzione completa (saluto, atto penitenziale, Kyrie eleison, Gloria), una liturgia della Parola (almeno per quello che riguarda la lettura del Vangelo e l'omelia) e un rito di conclusione. Sarebbe dunque riduttivo dire che quella che si “celebra” tutte le sere sui canali della Luce di Maria sia “semplicemente” la recita del Rosario.

Per quanto riguarda la preghiera trasferita online, essa rispetta tutti i canoni morfologici di quella recitata offline. Nella liturgia, inoltre, viene rispettata la periodizzazione delle meditazioni sui misteri per ogni singolo giorno della settimana così come codificata dalla Chiesa cattolica²⁴¹.

Le categorie euristiche usate per l'analisi morfologica (*trasformazione, invenzione ed esclusione* analizzate nella seconda parte di questo lavoro) intervengono solo in un aspetto: l'esclusione della voce nella fase di coinvolgimento e partecipazione dei membri della comunità online. Tranne in alcuni casi, sporadici e relativi ad eventi eccezionali come il Covid, ai fedeli è riservata come forma di partecipazione l'uso del testo all'interno dei commenti.

I commenti, tra l'altro, non sono moderati (ci sono delle forme di moderazione a monte ma non prevedono la possibilità di leggere e quindi permettere la pubblicazione come succede, invece, nei post dei gruppi.²⁴² Riccardo Sabatini, redattore e produttore video della Luce di Maria, spiegò in una intervista i problemi avuti con i *griefers*, i vandali online che disturbano i riti celebrati negli spazi digitali. «Noi avevamo messo in piedi una sorta di controllo, con 4-5 persone che ci aiutavano durante la preghiera a controllare i commenti dove, a volte, arrivavano frasi sconvenienti o addirittura bestemmie. Ed eravamo riusciti a capire persino come si chiamassero queste persone che entravano e cominciavano a disturbare. Di contrasto, però, si veniva a creare una sorta di catena di solidarietà da parte di tutte quelle persone che, automaticamente, bannavano o cancellavano questi messaggi, oppure che pregavano per coloro che disturbavano. Si era creata davvero una comunità virtuale, con persone che, addirittura, se mai capitava che iniziassimo un po' in ritardo cominciavano a scriverci chiedendoci perché non ci fosse la preghiera».²⁴³

La partecipazione dei fedeli, che si concretizza nei numeri evidenziati dalla piattaforma digitale, assume sfumature di significato particolare grazie ai commenti, l'analisi dei quali può dare indicazioni precise circa gli elementi di comunità e di autenticità dell'esperienza religiosa.

²⁴¹ https://www.vatican.va/special/rosary/index_rosary_it.htm Consultato il 13 ottobre 2023.

²⁴² <https://www.facebook.com/help/220699805837304> consultato il 13 ottobre 2023.

²⁴³ “La Luce di Maria ai tempi del Covid-19: nella rete, un'esperienza di fede e di preghiera”, *InTerris* del 13 marzo 2020. <https://www.interris.it/la-voce-degli-ultimi/la-luce-di-maria-ai-tempi-del-covid-19-nella-rete-unesperienza-di-fede-e-di-preghiera/> consultato il 13 ottobre del 2024.

2.3 La scelta degli strumenti: l'analisi testuale dei commenti alle dirette

Per meglio studiare il fenomeno si è deciso di isolare una settimana di riferimento e procedere all'analisi delle metriche quantitative e qualitative. Una considerazione in premessa va fatta: i riti trasmessi in diretta sulla Fanpage della "Luce di Maria", nel caso in esame la ritualità che prevede la recita del Rosario, vengono registrati e restano disponibili sulla Fanpage stessa. Questo ripropone il tema dell'impermanenza della realtà digitale e del continuo cambiamento dei dati quantitativi. Consapevoli di ciò, si è voluto applicare alcune metriche quantitative su di una settimana di celebrazioni del Rosario (sette incontri di preghiera dal 2 Ottobre 2023- 8 Ottobre 2023).

In quella settimana le dirette "Lodiamo il nostro Signore Gesù con tutto il ❤️", hanno totalizzato 11.684 likes, 9.809 commenti e 41.162 visualizzazioni²⁴⁴, con picchi di likes nella giornata di lunedì (1.862), di commenti il sabato (1.534) e di visualizzazioni la domenica (6.384). Sono stati condivisi 321 volte (45 in media) e la reach è molto vicina a 100 mila (con una media di 14.280).²⁴⁵

Per le considerazioni fatte nel corso di tutto questo lavoro di ricerca, il dato maggiormente significativo è rappresentato dal numero (e naturalmente dai contenuti) dei commenti. Questo fondamentalmente per due ordini di motivi: il primo è che il commento è una azione *complessa* (anche il likes è il risultato di una azione ma sicuramente non comporta l'impegno della scrittura di un commento) che testimonia un livello di partecipazione più alto e il secondo è che, a differenza delle altre metriche, risente meno della possibilità di ulteriore interventi successivi. In altre parole, avrebbe senso mettere un like anche a distanza di tempo dalla celebrazione in diretta, sarebbe più difficile (e avrebbe poco senso) scrivere un commento per una trasmissione finita da tempo.

Last but not least, il testo (e non solo) contenuto nei commenti permette di valutare la solidità di due aspetti: la tenuta della comunità online e la partecipazione consapevole al rito riconoscendone l'autenticità. Prima alcune considerazioni di natura metodologica: dei 9809 commenti sono stati selezionati 1300 (il dato medio nei sette giorni di celebrazioni) tra quelli che Facebook considera i più pertinenti, quelli cioè che sono classificati come di maggiore qualità (più mi piace, più risposte), inoltre sono stati selezionati dai commenti proposti quelli prodotti dagli utenti che hanno ricevuto dei badge come "Fan più attivi", "Fan emergenti" e "Viso familiare" (quelli che hanno visto molti streaming della Fanpage).

I commenti sono caratterizzati, naturalmente, da una forte enfasi sulla preghiera e sulla devozione, in particolare rivolta a figure come Gesù e la Vergine Maria.

²⁴⁴ Nella settimana di riferimento ogni diretta è stata partecipata in media con 1670 likes, 1300 commenti e 5880 visualizzazioni (dati al 24 ottobre 2023).

²⁴⁵ La reach indica quanti individui o profili distinti hanno avuto l'opportunità di visualizzare un determinato contenuto su una piattaforma sociale. Questa metrica tiene conto dell'unicità dell'utente, senza considerare le molteplici visualizzazioni che potrebbe avere effettuato da diversi dispositivi.

Da una prima analisi semantica, i contenuti dei commenti sono stati suddivisi nelle seguenti categorie:

1. Richieste di Preghiera

Molti commenti chiedono preghiere per persone specifiche o per famiglie, spesso menzionati per nome. Queste richieste sembrano essere espressioni di desideri, speranze o preoccupazioni per il benessere di queste persone;

2. Espressioni di Gratitudine

Diversi commenti esprimono gratitudine, spesso rivolta a figure divine come Gesù e la Madonna (più volte indicata con il vezzeggiativo “Madonnina”);

3. Il costante uso di emoticon

Le emoticon sono ampiamente utilizzate per esprimere emozioni e sentimenti, come cuori (❤️) per amore e mani in preghiera per la devozione (🙏 e la variante 🙌);

4. Uso della parola Amen

“Amen” è continuamente utilizzato sia per rispondere alle sollecitazioni dell’officiante, sia per chiudere le proprie richieste di preghiera. Spesso è usato in combinazione con i termini “Ave Maria”, “Madonnina”, “Signore” e “Gesù”;

5. Riferimenti a persone specifiche

Ci sono molte menzioni di nomi specifici, suggerendo che i commentatori potrebbero conoscersi o essere parte di una comunità online condivisa;

6. Espressioni di benessere e speranza

Espressioni come “buona notte”, “buona sera”, “Dio vi benedica” indicano un desiderio di condividere benessere con membri della propria famiglia e buoni auguri con gli altri;

7. Preoccupazioni specifiche

Alcuni commenti menzionano problemi specifici come l’ansia, la depressione e gli attacchi di panico, suggerendo una richiesta di supporto o comprensione;

8. Uso di termini formali e titoli

Molti commenti si riferiscono a figure religiose usando titoli formali o espressioni di rispetto, come “Signore” o “Madre Celeste”;

9. Espressione di unità

Ci sono frequenti riferimenti alla “famiglia” e alla comunità, suggerendo un senso di unità e di appartenenza tra i commentatori.

Dei termini maggiormente presenti (vedi Fig. 1) colpisce sicuramente l’uso del termine “famiglia”, usato in combinazioni con il verbo proteggere e pregare (in riferimento alla propria famiglia o alla

famiglia degli altri membri della comunità) e come saluto (“Santa notte famiglia” o “Buonasera a tutti voi cara famiglia”). In tutti casi, però, si tratta di una chiara testimonianza della coesione di questa comunità e di forte senso di appartenenza.

Un altro aspetto va analizzato: si tratta del corposo e ripetitivo uso di emoticon a corredo dei propri commenti ma anche con un significato autonomo. Oltre ai cuori ❤️ e ai fiori 🌹, sono le mani giunte (fig. 2) ad essere il segno maggiormente usato²⁴⁶. In questo caso l’uso continuo e numericamente costante di questo segno grafico denota il senso di partecipazione convinta al rito come la parola Amen e forse anche di più.

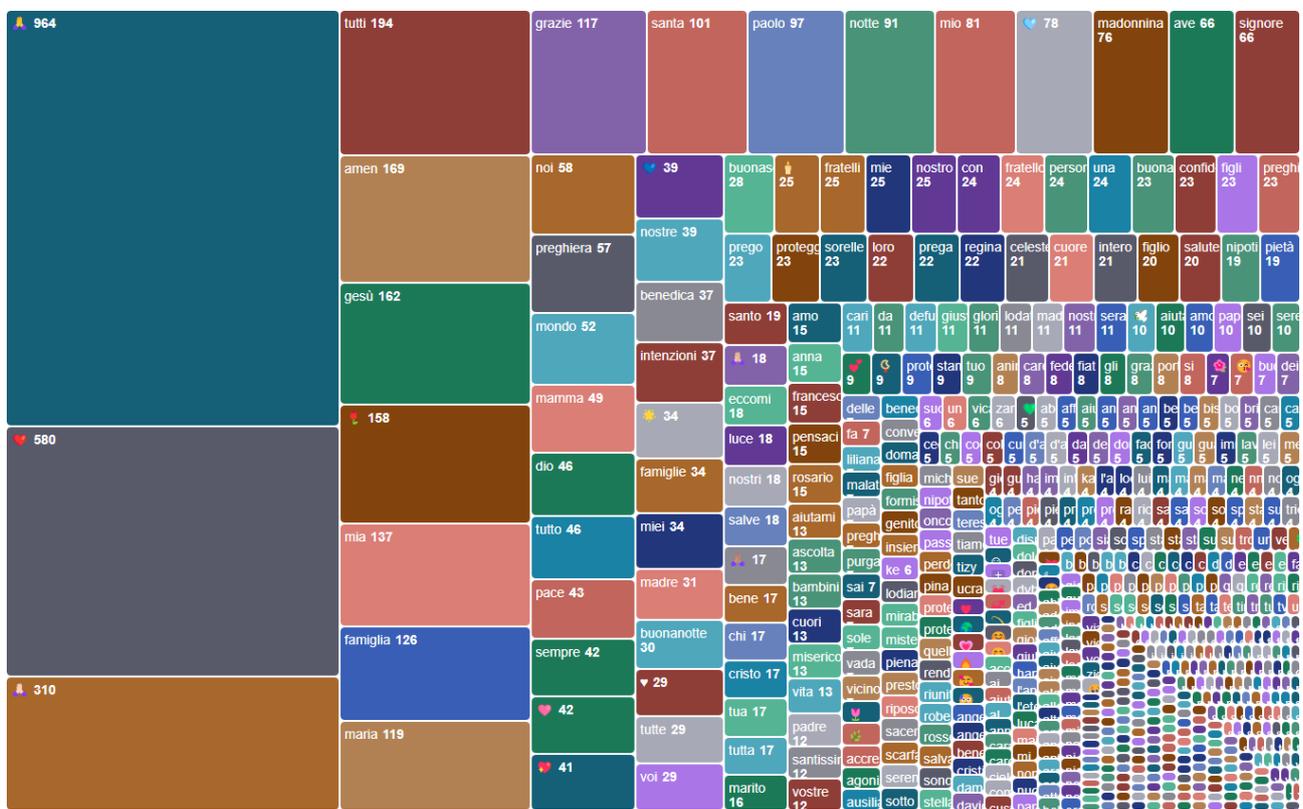


Figura 1 – La treemap relativa alla frequenza dei termini nei commenti esaminati

²⁴⁶ Il segno, nato per indicare “per favore” o “grazie” nella cultura giapponese, viene sempre più spesso utilizzato per rappresentare la preghiera, utilizzando lo stesso gesto come mani preganti. In molte religioni e culture dell’Asia sudorientale, come il *namastè* o l’*añjali mudrā*, può anche rappresentare un saluto rispettoso o una dimostrazione di adorazione. Usato raramente per a “dare il cinque”, nonostante venga suggerito spesso per tale utilizzo dalle funzionalità di ricerca della tastiera degli emoji (da emojipedia.org).

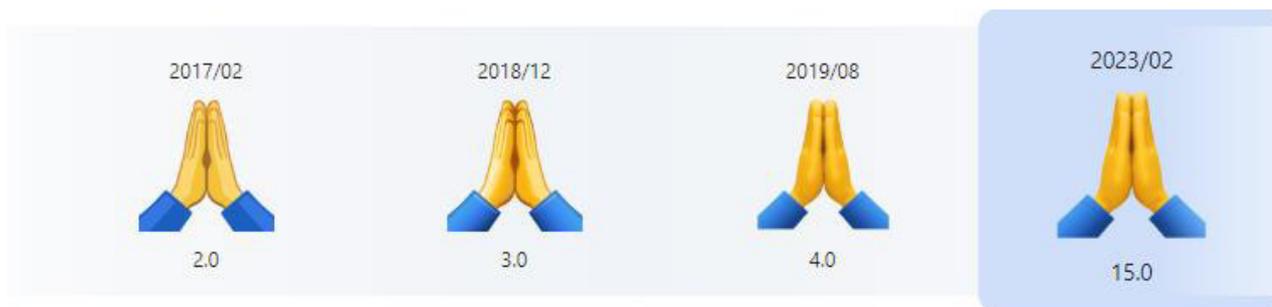


Figura 2 – Come è cambiata l’emoticon della preghiera (2014-2023) su Facebook (*Credit emojiopedia.org*)

3. Pregare online, secondo caso di studio: la Basilica di Sant’Antonio di Padova *online*

In origine furono due telecamere che inquadravano, 24 ore su 24, l’altare della Basilica di Sant’Antonio di Padova e la tomba che custodisce i resti del Santo. Oggi i “frati del Santo”, come vengono affettuosamente chiamati dalla comunità di fedeli padovana e dai pellegrini, hanno un impianto di comunicazione digitale ben strutturato, che registra numeri importanti e, soprattutto, una visione ben chiara del futuro e delle sfide che dovranno affrontare, sia tecnologiche sia spirituali. Come una web app, pronta per essere diffusa, che permetterà a chi inquadrerà uno dei qrcode dislocati in punti strategici della Basilica, di ascoltare il racconto e la descrizione di ciò che in quel momento sta vedendo. Naturalmente occorrerà registrarsi compilando un form, primo passo verso l’acquisizione di un contatto che avrà come obiettivo la creazione e coltivazione di un rapporto stabile, anche a distanza, tra la famiglia Antoniana che è in Basilica e i milioni di fedeli sparsi in Italia e in tutto il mondo.

3.1 Individuazione della comunità: approccio e ingresso

Ai religiosi dell’Ordine dei Frati Minori Conventuali è demandata la cura della Basilica che è di proprietà della Santa Sede e che dal Papa è direttamente gestita attraverso un suo delegato²⁴⁷. Dal 7 aprile del 2013 i frati di Padova fanno capo alla Provincia Italiana di Sant’Antonio di Padova, un territorio che comprende l’attuale Italia Settentrionale e che per un periodo, dal 1227 al 1230, vide come responsabile lo stesso Sant’Antonio. In Basilica risiedono una cinquantina di religiosi che insieme a personale laico, portano avanti una serie di attività che si concretizzano sostanzialmente in

²⁴⁷ La Basilica, insieme agli edifici adiacenti, fa parte del cosiddetto “Complesso Antoniano” che, sulla base del Concordato tra Italia e Santa Sede del 1929, il 22 luglio 1932 furono trasferiti alla Santa Sede. Con l’atto *Iam annus elapsus* del 13 giugno 1933, Pio XI ha deciso che il Complesso Antoniano non sarebbe più rientrato sotto l’autorità del Vescovo di Padova, ma sarebbe stato sotto il suo controllo diretto, esercitato sia in ambito spirituale che materiale da un Vescovo Delegato Pontificio. Le direttive stabilite da Pio XI sono state poi riviste da Giovanni Paolo II nel documento *Memorias Sanctorum* del 12 giugno 1993. Il Vescovo Delegato Pontificio è supportato da un Consiglio di Amministrazione e un gruppo incaricato della revisione dei conti. La cura spirituale del luogo è stata affidata ai Frati Minori Conventuali.

due categorie: le opere di carità, con la Caritas antoniana e l'Opera del pane dei poveri, e quella pastorale con la diffusione del messaggio di Sant'Antonio attraverso le attività editoriali e culturali, come il Messaggero di Sant'Antonio, che per lungo tempo è stato il periodico più diffuso in Italia e i servizi della Biblioteca e del Centro studi antoniano.

Il 5 giugno del 1965 il Pontefice Paolo VI, che ricevette una delegazione dei Frati Minori Conventuali, definì la Basilica «una specializzata clinica spirituale per l'uomo d'oggi». Qualche numero per capire come la metafora del Pontefice non fosse solo un tributo da parte di un grande devoto del Santo: nel corso del 2019, hanno visitato la Cappella delle Reliquie del Santo oltre un milione e duecentomila pellegrini²⁴⁸, con un aumento di oltre ventimila unità rispetto all'anno prima. Si tratta per la maggior parte di pellegrini italiani, ma il Santo di Padova ha devoti in tutto il mondo, che provengono da ben 75 diverse nazioni. Tra queste, la Polonia rappresenta una significativa percentuale, ma sono rilevanti anche le provenienze da territori distanti quali Nuova Zelanda, Islanda, Honduras, Malesia e persino dalla città-stato di Singapore²⁴⁹. Nel 2019, nel complesso, sono state officiate 15.645 messe, delle quali 3.125 celebrate da sacerdoti visitatori o accompagnatori dei gruppi pellegrini. A questi numeri, poi, si aggiungono i numerosi turisti che visitano il santuario antoniano, stimati in circa tre milioni all'anno.

Questi dati, oltre a consolidare la Basilica di Sant'Antonio e la città di Padova come una destinazione di primaria importanza nel panorama internazionale del turismo religioso, assumono una valenza storica in quanto furono presentati pochi giorni prima²⁵⁰ il lockdown ordinato a causa dell'emergenza sanitaria da COVID-19. Fu proprio in occasione di quell'evento che la comunicazione digitale della Basilica ebbe un impulso decisivo: a marzo, con la Basilica chiusa per le disposizioni ben note, si decise di trasmettere in streaming la messa sia in tv sia sulla pagina Facebook del Santo. Si trattò di un potenziamento di un servizio già reso visto che erano anni che una telecamera fissa riprendeva l'altare, e le messe, diffondendo le immagini attraverso il sito web (dove era già attivo un servizio di invio della propria preghiera). Il vero banco di prova, però, furono tutte le celebrazioni legate al

²⁴⁸ Nell'anno in esame, la sacrestia ha registrato la presenza di 5.612 gruppi organizzati di devoti, corrispondenti a un totale di 260.389 pellegrini, mostrando un incremento di 13.139 rispetto al 2018. Di questi gruppi, 1.439 provenivano dall'Italia, con un totale di 82.088 pellegrini (un aumento di 9.341 rispetto all'anno antecedente), mentre 4.173 erano stranieri, sommando 178.301 individui (3.798 in più rispetto all'anno precedente) (Fonte Ufficio Stampa Messaggero S. Antonio Editrice).

²⁴⁹ Analizzando le provenienze estere nel 2019, la Polonia rimane preminente con 35.374 devoti, sebbene con una lieve decrescita rispetto ai 35.679 dell'anno precedente. La visita della Basilica da parte di Giovanni Paolo II nel 1982 ha infuso un particolare significato per i polacchi, per i quali il sito rappresenta una tappa fondamentale nel loro pellegrinaggio verso Roma. La Spagna e la Francia occupano rispettivamente il secondo e il terzo posto con 12.780 e 12.156 pellegrini, seguiti da Croazia e Brasile. Notabilmente, gli Stati Uniti sono rappresentati con un totale di 10.534 pellegrini. La Siria, invece, rappresenta il contingente più ridotto, con soli 14 devoti. Altre nazioni, come la Nuova Zelanda, l'Armenia, la Repubblica Domenicana e l'Estonia, sono rappresentate con un numero di devoti inferiore a 30 (Fonte Ufficio Stampa Messaggero S. Antonio Editrice).

²⁵⁰ I dati furono presentati il 12 febbraio del 2020, in occasione della Festa della Traslazione di Sant'Antonio, conosciuta anche come Festa della Lingua, in programma per la domenica del 16 febbraio presso il luogo sacro.

Giugno Antoniano che, in quell'anno, ebbero il punto più toccante quando proprio il 13 giugno un elicottero dell'Esercito sorvolò, con a bordo il busto dorato del Santo contenente le sue reliquie, i luoghi simbolo di quella stagione di sofferenza.

Furono proprio le restrizioni dovute al COVID-19 a spingere i Frati del Santo a implementare i servizi di diffusione già a disposizione e di adottarne altri. Le celebrazioni furono accessibili attraverso la televisione, il web e diverse piattaforme social, ampliando in tal modo la portata dell'evento e registrando numeri importanti sia di ascolti sia di interazioni digitali.

La diretta del 13 giugno registrò un'affluenza virtuale di 923.902 spettatori. Di questi, 554.917 erano connessi tramite la Fanpage di Facebook, mentre 368.985 hanno seguito la trasmissione su Rete Veneta del Gruppo Medianord²⁵¹. La diretta sfruttò diverse piattaforme integrate, inclusi vari siti web e canali YouTube. Le trasmissioni in streaming coinvolsero anche un nutrito numero di spettatori da India, Stati Uniti, Brasile, Germania, Australia, Francia, Romania, Polonia e Regno Unito. Inoltre, il 13 giugno, alcuni dei principali canali televisivi religiosi degli Stati Uniti e del Canada trasmisero una messa speciale in onore di Sant'Antonio.²⁵²

L'edizione del Giugno Antoniano 2020, anche a causa delle circostanze, ha sottolineato il crescente ruolo dei social media nella devozione antoniana: da gennaio a dicembre 2020, infatti, i like alla Fanpage Facebook Sant'Antonio-i Frati della Basilica crebbero di 150.642 unità, furono raggiunte 6.317.551 persone, con picchi di copertura, come visto, il 13 Giugno, festività natalizie e 2 novembre, giorno di commemorazione dei defunti (entrambi con circa 500 mila persone). La media settimanale delle interazioni con la pagina Facebook (like ai post, commenti, condivisioni) passò da 44 mila a maggio 2020 a 156 mila a gennaio 2021.

In quei giorni, erano state lanciate tramite il sito web Santantonio.org e i social collegati una serie di iniziative in streaming web. Proprio il sito, nel 2020, registrò 990.922 utenti, con un picco di 61.400 persone connesse il 13 Giugno per la lunga maratona web e social della Festa del Santo. Le pagine più visitate risultarono essere la live streaming delle celebrazioni religiose (46.119 visualizzazioni), la webcam posta sull'Arca del Santo (31.806 visualizzazioni), la pagina relativa alla richiesta di una

²⁵¹ Numeri particolarmente rilevanti anche per attività di diffusione contenuti correlate alle attività dei Frati del Santo: il documentario "Nel cuore del Santo", realizzato dalla comunità francescana della Basilica del Santo, in collaborazione con la Veneranda Arca di Sant'Antonio, il Messaggero di Sant'Antonio e l'emittente Rete Veneta, ha avuto 133.745 telespettatori. Oltre 190mila coloro che hanno seguito la diretta del 12 giugno, iniziata con la rievocazione-sacra rappresentazione del Transito di sant'Antonio dal santuario dell'Arcella e conclusa con il concerto di Antonella Ruggiero al Santo: 191.224 totali, di cui 58.128 attraverso la Fanpage di Facebook e 133.096 su Rete Veneta.

²⁵² Durante il mese di giugno del 2020, molti fedeli hanno scelto di sostenere i progetti di solidarietà della Caritas Sant'Antonio, onlus dei frati della Basilica, che in occasione della Festa del Santo hanno proposto una serie di progetti a sostegno delle famiglie in difficoltà a causa del Covid19 in varie regioni d'Italia. Da sottolineare che, nonostante le restrizioni, quasi 28 mila devoti hanno avuto la possibilità di visitare la Basilica durante le celebrazioni, seguendo percorsi specifici al fine di rispettare le misure di sicurezza dovute alla pandemia.

grazia (19.335 visualizzazioni) e vanno segnalate le visualizzazioni della pagina sulle preghiere a sant'Antonio (oltre 13 mila visualizzazioni).²⁵³

Anche in questo caso la fase di ingresso nella comunità online è stata facilitata dalle regole di accesso di Facebook. Come per “La Luce di Maria”, è bastato cliccare sul pulsante “mi piace” della Fanpage per ricevere aggiornamenti e poter partecipare ai riti della comunità. In questo caso, però, l'accesso alla comunità online (la cui osservazione era partita ai tempi del lockdown imposto dalla pandemia) è stato integrato dai contatti con i vertici dell'apparato organizzativo che gestisce gli spazi digitali e i rapporti con la comunità di fedeli online e offline.

La presentazione del progetto e la spiegazione degli obiettivi della ricerca, ha permesso alla responsabile dell'Ufficio Stampa del Messaggero di Sant'Antonio, la giornalista Alessandra Sgarbossa, di veicolare la mia richiesta di intervista ai vertici del gruppo editoriale. Una volta instaurata una collaborazione, è stato possibile ricevere numerosi dati (aggregati e non) che hanno arricchito questa ricerca.

3.2 L'osservazione: candele e i gigli digitali, la rivoluzione di 13giugno.org

Le iniziative digitali avviate in occasione delle festività del 13 giugno 2020 ebbero uno snodo nevralgico nel sito 13giugno.org. Un'intuizione del gruppo che si occupa del marketing e del fundraising del Messaggero di Sant'Antonio che in vista dell'impossibilità di celebrare, come di consueto, il Santo di Padova, decisero di creare una pagina web. Si tratta di un sito molto semplice, quella che in gergo potrebbe chiamarsi *landing page*, con al centro il player dove seguire in diretta tutte le manifestazioni dedicate al Santo e la possibilità di accendere una candela scrivendo una preghiera.

Un'idea che si è rilevata particolarmente felice, visto che nel 2021 i numeri delle presenze digitali sono stati ancora più incoraggianti, tanto da portare alla creazione di un *clone* completamente in lingua inglese per i fedeli di tutti il mondo (june13th.org).

Nel 2021, l'anno successo alle restrizioni a causa della pandemia, i post che hanno promosso l'iniziativa 13giugno.org per i devoti italiani e june13th.org per quelli di lingua inglese sono stati visti da oltre 5.600.000 persone, 1.600.000 in più rispetto al 2020. Il tradizionale Pane di Sant'Antonio²⁵⁴

²⁵³ A questi dati relativi alle piattaforme digitali, vanno aggiunti anche gli ascolti televisivi. Le sante messe e il rosario (quando trasmesso), su ReteVeneta, hanno registrato 969.894 ascoltatori complessivi (di cui 947.922 solo per la santa messa), con una media mensile continuativa di 223.288 ascoltatori.

²⁵⁴ Dietro la creazione dell'Opera del Pane dei Poveri e, successivamente, della Caritas Antoniana, ci sarebbe uno dei racconti dei miracoli di Sant'Antonio. Un bambino di nome Tommasino, di soli 20 mesi, rimane in casa mentre la madre si allontana per un breve periodo. Al suo ritorno, trova il piccolo morto affogato in un mastello d'acqua. La madre rivolge una preghiera a sant'Antonio, promettendogli che, se suo figlio venisse risparmiato, avrebbe donato ai meno fortunati una quantità di pane equivalente al peso del bambino. Inaspettatamente, Tommasino torna a vivere, dando origine alla tradizione conosciuta come *pondus pueri*. Questo rito rappresenta l'offerta da parte dei genitori di donare pane, pari al peso dei loro figli, invocando la protezione di sant'Antonio.

è stato richiesto da oltre 40mila famiglie italiane, più della metà lo ha fatto online, preferendo esprimere la propria devozione attraverso le piattaforme digitali. Nei giorni più intensi di celebrazioni in onore del Santo di Padova erano collegate contemporaneamente (su 13giugno.org, june13th.org, Facebook Sant'Antonio-I frati della Basilica e Youtube Messaggero di sant'Antonio) più di 3.000 persone che, come in Basilica a Padova, hanno seguito le messe e le celebrazioni.

Attraverso i siti 13giugno.org e june13th.org è possibile compiere diverse azioni devozionali. Oltre alla scrittura delle preghiere (che è comune a tutte e due le piattaforme) sono state “accese” oltre 24 mila candele virtuali sul sito in lingua italiana e 3.200 su quello in inglese. Su entrambi gli spazi digitali sono stati generati quasi 5 mila santini.

A partire dal 2022 anche i fedeli del Santo di Padova mostrano quel desiderio, che abbiamo visto essere comune in tutto il mondo religioso, di ritornare a partecipare dal vivo alle funzioni di culto. In un anno, infatti, i pellegrini registrati dalla sacrestia della Pontificia Basilica di Sant'Antonio di Padova sono triplicati rispetto all'anno precedente (pur rimanendo ancora molto lontani i numeri pre-Covid).²⁵⁵ Se si nota, come visto, un graduale ritorno alla visita in presenza, non si registra, di contro, una flessione delle presenze online. Si tratta di un dato importante, che padre Giancarlo Zamengo (Direttore generale del Messaggero di sant'Antonio) ha spiegato, nel corso di una intervista che ci ha rilasciato²⁵⁶, come il vivere il rito online e farlo offline «sono aspetti diversi ma complementari».

Lo confermano, ancora una volta, i dati relativi alle presenze online per le celebrazioni delle Solennità di Sant'Antonio il 13 giugno del 2023.

Sono 335mila le persone raggiunte via Facebook dai contenuti della Fanpage ufficiale del Santo e 23 mila attraverso il canale Youtube, a i quali si aggiungono gli oltre 5 mila su Instagram.

Il sito 13giugno.org è stato visitato da oltre 10 mila persone e sono state accese oltre 12 mila candele dall'inizio della Tredicina, di cui 2.000 solo il 13 giugno. Sul sito june13th.org sono state accese 5.200 candele digitali e sono stati donati oltre 1.700 gigli digitali al Santo, una novità riservata – per ora- solo ai fedeli che visitano il sito in lingua inglese.

Oggi la Fanpage di Facebook del Santo di Padova (aperta nel 2015 e gestita da venti account in Italia) conta 463.297 follower, con una reach dei post del periodo 28 settembre -27 Ottobre di quasi 3 milioni e cento mila. Il canale YouTube (aperto anch'esso nel 2015) conta oltre 7 milioni e mezzo di visualizzazioni totali e 37 mila iscritti.

²⁵⁵ Nel 2022 sono stati registrati 959 pellegrinaggi totali, di cui 233 gruppi italiani per complessive 10.505 persone (aumentati di 2 volte), e 726 gruppi stranieri per complessivi 31.833 devoti (quadruplicati rispetto al 2021), per un totale di 42.338 pellegrini (3 volte in più rispetto al 2021). Nella Cappella della Reliquie nel 2022 sono transitate 687.790 persone, contro le 352.360 persone dell'anno precedente.

²⁵⁶ Vedi paragrafo 3.4.

3.3 La scelta degli strumenti: l'analisi testuale dei commenti alle dirette

Ogni pomeriggio, la domenica l'appuntamento è previsto anche di mattina, quando mancano 5 minuti alle 18 la "Famiglia Antoniana" si raccoglie sulla Fanpage di Facebook per partecipare alla celebrazione della messa trasmessa in diretta dalla Basilica.

Per l'analisi è stata scelta la diretta del 20 Ottobre, venerdì. La diretta in questione²⁵⁷ ha totalizzato 2398 commenti, 7927 visualizzazioni, 1961 like ed è stata condivisa 85 volte. Anche qui il dato che è considerato interessante ai fini della ricerca è quello relativo al numero e al contenuto dei commenti. Valgono anche qui tutte le considerazioni di opportunità fatte per le dirette della Fanpage precedentemente analizzata.

C'è una caratteristica particolare, però, che balza subito agli occhi: la diretta inizia mediamente cinque minuti prima delle 18. La celebrazione della messa inizia circa dieci minuti dopo.

Ebbene ben prima della celebrazione i commenti sono centinaia, a dimostrazione che l'evento non solo è ben partecipato ma anche fortemente atteso. Questi commenti rappresentano non solo forza della devozione al Santo ma anche la forte convinzione della partecipazione di un rito, anche se trasmesso via Facebook, che avvicini al Santo. Un'altra caratteristica particolare è che i commenti, quelli inviati nel corso della celebrazione, contengono naturalmente delle richieste specifiche a Sant'Antonio di protezione per familiari, amici e per se stesso ma è forte anche la componente di una sincera riconoscenza nei confronti dei frati.

Da una prima analisi semantica, i contenuti dei commenti sono stati suddivisi nelle seguenti categorie:

1. Richieste specifiche di intercessione a Sant'Antonio

Molti dei commenti sono preghiere rivolte direttamente a Sant'Antonio, chiedendo benedizioni, protezione o intercessione per familiari, amici o se stessi (27,26%)

2. Ringraziamenti e commenti ai Frati

Ringraziamenti specifici per la messa, omelia, canti. Saluti diretti ai frati e commenti in seguito alle omelie o ai canti, mostrando apprezzamento per la funzione religiosa. (11,3%)

3. Menzioni sulla pace

Un gruppo di commenti è dedicato alle preghiere per la pace, sia in famiglia che nel mondo (10%)

4. Preghiere e Intercessioni Generali

Preghiere rivolte direttamente a Dio, Gesù, ecc. senza menzione specifica di Sant'Antonio. Richieste generali di benedizioni, serenità, salute. (30,7%)

5. Saluti e Messaggi Generici

Buona serata, saluti generici, frasi di condivisione della fede. (16%)

²⁵⁷ <https://www.facebook.com/fratidisantantoniopadova/videos/636921788620821> consultato il 27 Ottobre 2023.

6. Menzioni Specifiche di Nomi e Persone

Preghiere o richieste di intercessione specificamente per persone nominate. (4,65%)

Dei termini maggiormente presenti (vedi Fig. 3) va evidenziato l'uso dei termini “pace” e “amen” ma anche di “famiglia”. Anche in questo caso si registra l'uso continuo di emoticon, con le mani giunte che simboleggiano la preghiera 🙏 oltre ai cuori ❤️ e ai fiori 🌹.

Un'ultima riflessione è necessaria circa il trasferimento di un rituale molto articolato come quello della messa cattolica su di una piattaforma digitale. In questo caso si tratta di una trasmissione, attraverso una telecamera, della celebrazione che vede tutta la sua pienezza offline. Eppure il forte sentimento dei fedeli, espresso come si è visto attraverso i commenti carichi di devozione e partecipazione, simboleggia sicuramente qualcosa di più che una interazione dovuta a un semplice “guardare”. Questa considerazione è avallata anche da un altro aspetto. La messa cattolica si compone di quattro momenti: i riti di introduzione, la liturgia della Parola, la liturgia eucaristica e i riti di conclusione. Nel corso della trasmissione in diretta, al momento della distribuzione dell'eucarestia ai fedeli, vengono trasmessi 4 frame (Fig. 4) che coprono quel momento che si sta celebrando offline. Si tratta chiaramente della realizzazione di una attività di *esclusione*, ossia di eliminazione di una parte del rito in quanto non svolgibile online. Rispetto a questa decisione, padre Giancarlo Zamengo ha spiegato che si tratta di una richiesta specifica da parte delle persone che seguivano la celebrazione del rito online.

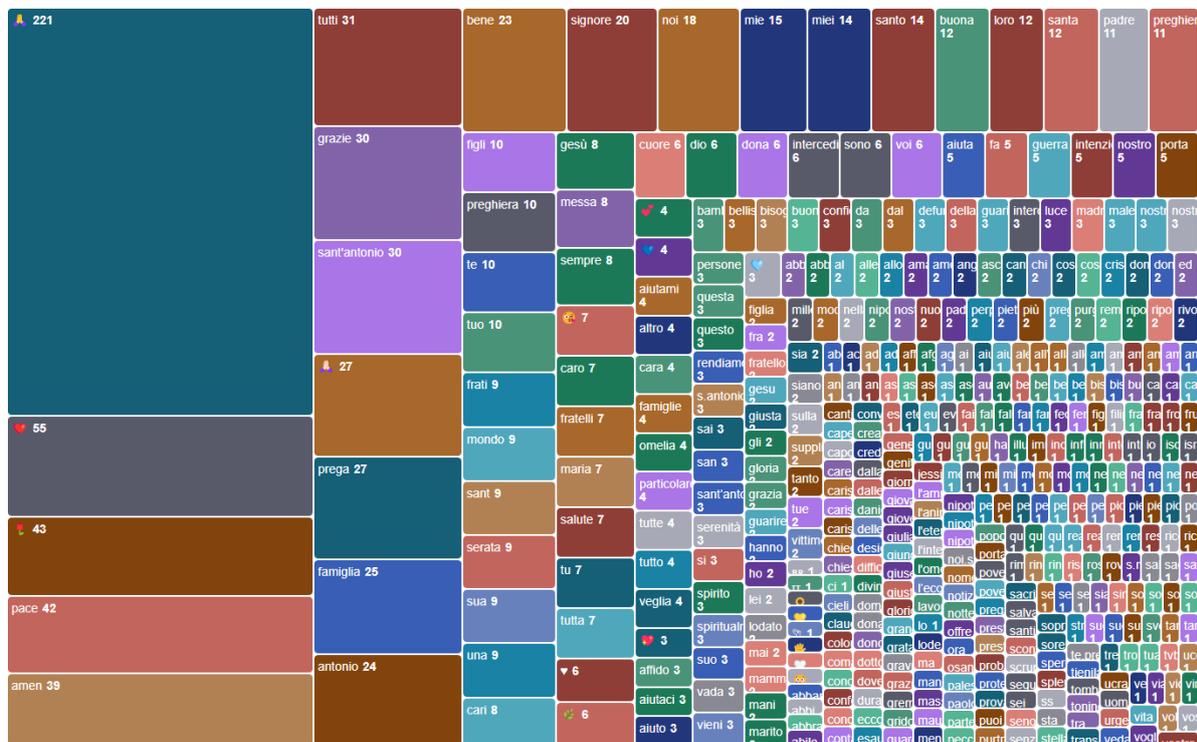


Figura 3 – La treemap relativa alla frequenza dei termini nei commenti esaminati



Figura 4 – La sequenza dei 4 frame trasmessi online mentre dal vivo c'è la distribuzione dell'eucarestia ai fedeli



3.4 La scelta degli strumenti: le interviste online

Per meglio comprendere i processi che hanno portato all'implementazione della comunicazione digitale della Basilica di Sant'Antonio, è stata proposta una intervista²⁵⁸ a due figure apicali di questo processo. La prima è padre Giancarlo Zamengo, direttore generale del Messaggero di Sant'Antonio la seconda è Marco Granziero, marketing e fundraising manager per il Messaggero di Sant'Antonio dove si è dedicato anche della progettazione dei sistemi di Customer Relationship management e di gestione integrata dei processi di comunicazione.

Due i temi portanti dell'intervista (non strutturata): la storia dello sviluppo digitale della Basilica e la possibilità che uno spazio digitale potesse ospitare una esperienza religiosa come quella offline.

Un dato importante emerso dalle due interviste è che la pandemia ha rappresentato, nello sviluppo dei sistemi di comunicazione digitale della Basilica, un'occasione di accelerazione. Come abbiamo avuto modo di sottolineare, i frati del Santo avevano già diversi canali offline e anche online utilizzati per veicolare i propri contenuti. Le webcam che inquadravano l'altare del Santo, un database di devoti con i quali costruire relazioni²⁵⁹ attraverso sistemi come la lettera o la diffusione di un periodico come

²⁵⁸ Entrambe le interviste sono state effettuate attraverso la piattaforma Google Meet in data 25 Ottobre 2023.

²⁵⁹ Particolare per capire il clima e la consapevolezza è un aneddoto raccontato da Marco Granziero: «Quando fui assunto, nel 1998 venne portato a visitare l'azienda. Mi portarono in quella che si chiamava «Divisione associati» e che oggi

il Messaggero di Sant'Antonio.²⁶⁰ Le prime restrizioni causate dal COVID sollevarono nuove esigenze sia da parte dei devoti, sia da parte dei frati stessi costretti, come tutti gli altri, all'isolamento forzato in Basilica. Nel mese di maggio si iniziò a pensare a cosa fosse stato possibile fare per cercare, nonostante le difficoltà oggettive, di portare Sant'Antonio nelle case dei devoti. Da qui è partito uno studio approfondito delle motivazioni che spingevano i pellegrini a recarsi in Basilica, ad esempio, il 13 Giugno. Un lavoro propedeutico per festeggiare il Santo, anche nel 2020, sui canali digitali.

Spiega Marco Granziero:

«Da lì ovviamente si è fatta un po' di sintesi pensando di costruire un sito (13giugno.org) dove trasmettere le messe, che è una delle ragioni per le quali i devoti vengono in Basilica, dare la possibilità di scrivere una preghiera, accendere una candela virtuale e di fare, evidentemente, una donazione. Il clou, poi, era ed è perché continuiamo a farlo in digitale, la processione del Santo, la processione della Festa del 13 Giugno, che è stata trasmessa in diretta attraverso il canale YouTube nello specifico. È stato un momento, quello, nel quale ci sono stati numeri importantissimi e abbiamo colto l'opportunità di usare questo canale complementare, in aggiunta a quelli esistenti, con delle sorprese interessantissime».

Un'attività che ha permesso di sfruttare al meglio un canale di comunicazione che era presente ma poco utilizzato. Naturalmente, dopo le analisi di "mercato", è stato necessario effettuare delle azioni di advertising per posizionare la Fanpage della Basilica del Santo e creare la giusta platea per i contenuti che si intendevano diffondere. Questo denota una consapevolezza di un obiettivo di trasferimento digitale, di una volontà di guidare un processo reso indispensabile da circostanze esterne. Così come confermato da Granziero:

«C'è stata una attività di advertising abbastanza importante che è stata accompagnata anche da una attività di contenuti. Sostanzialmente abbiamo portato online tutta una serie di iniziative di carattere devozionale e caritativo che sono proprie della nostra attività ordinaria. Abbiamo accompagnato questa promozione con la cosiddetta attività di *lead generation* per

chiameremo customer care. Vedo a destra e manca una quindicina di persone se non di più che aprivano buste, guardavano lettere - poi dentro questa lettera c'era anche qualche offerta - e prendevano la macchina da scrivere il computer e scrivevano. Allora chiesi cosa stessero facendo e mi risposero che queste persone era i «corrispondenti». I corrispondenti 25 e 26 anni fa incarnavano la piena consapevolezza della proprietà dei tratti che la centralità del rapporto con i nostri sostenitori è legata alla relazione, quindi alla soddisfazione di un bisogno che nello specifico veniva manifestato attraverso uno strumento che era lettera. Oggi questo avviene attraverso evidentemente canali strumenti diversi, che nella piena consapevolezza della proprietà sono gestiti perché servono a rispondere ai bisogni che i nostri sostenitori manifestano».

²⁶⁰ Ricorda padre Giancarlo Zamengo che: «Negli anni 1965-1970 si contavano un milione e 600 mila abbonati, ovviamente i numeri sono molto diminuiti però noi pensiamo che questa apertura al mondo dei social non ci ha fatto perdere questa vicinanza alle persone e alla gente comune».

favorire l'allargamento del numero delle relazioni che abbiamo in area digitale e siamo passati in tre anni da 60.000 a circa 170.000 indirizzi email. Questo bacino di fedeli viene alimentato quotidianamente con le messe, con contenuti di carattere devozionale piuttosto che caritativo, eventi, qualcosa di editoriale e tutto questo serve a coltivare le relazioni esistenti e farle crescere».

Non è un caso che per la Commemorazione dei defunti 2023 sia stata inviata una mail al database dei fedeli per chiedere di accendere una candela digitale, scrivere una preghiera e dedicarla al proprio caro scomparso.

Un'attività di diffusione dei contenuti che è stata accolta, fin dal primo momento, con molto entusiasmo da quella che padre Giancarlo Zamengo chiama la "Famiglia Antoniana":

«Noi amiamo usare il termine grande "Famiglia Antoniana" perché veramente sentiamo questo tipo di appartenenza nostro nei riguardi delle persone e delle persone nei nostri riguardi che ci sentono come sentono Sant'Antonio, come un santo amico. I social non sono nient'altro che una evoluzione di questo mondo di relazioni in chiave moderna e ha avvicinato ancora di più questo popolo di devoti di Sant'Antonio e ai frati alla Basilica».

E ancora:

«Questo tipo di attività crea una fidelizzazione diversa con tantissime persone, cioè ci sono tante persone che vengono in Basilica e che vedono i frati e dicono: l'abbiamo vista in televisione oppure "Abbiamo ascoltato la sua omelia". E come se improvvisamente si fossero spezzati quei muri di separazione. Siamo entrati nelle case delle persone, diventando una parte delle loro famiglie».

Quel diaframma, che è scomparso con il COVID e le conseguenti attività sui social, ha portato ad un livello diverso di rapporto officiante-fedele. E anche permesso di sviluppare, come visto nell'analisi dei commenti, una sincera riconoscenza nei confronti dei frati. I riscontri dei devoti rispetto alle iniziative messe in campo, ad esempio già nel 2020, sono innumerevoli. Una signora calabrese ha scritto: «Grazie per aver portato a casa mia la festa di Sant'Antonio. Non sono mai riuscita a venire a Padova e mi avete dato l'opportunità di seguire la festa perché me l'avete portata a casa»²⁶¹.

Un altro tema affrontato nel corso delle interviste è quello di accedere alla celebrazione dei riti attraverso degli spazi digitali e la possibilità che questi possano produrre una esperienza religiosa

²⁶¹ L'episodio è raccontato nell'intervista da Marco Granziero.

autentica. Nel caso specifico sono stati, come visto, analizzati i commenti relativi alla trasmissione in diretta della Santa Messa. Commenti che padre Zamengo “monitora” tutti i giorni:

«Se guardiamo i contenuti, la stragrande maggioranza sono “amen”, “così sia”, “Sant'Antonio proteggimi”, “Ti affido”, però poi qualcuno anche chiede della persona malata, della persona che deve curarsi, ed è veramente un qualcosa di bello questo allargare i nostri orizzonti attraverso questi strumenti. Abbiamo ricevuto un grande aiuto in questo. Qualcuno demonizza i social perché isolano o impediscono di costruire relazioni, noi crediamo che aiutino a costruire una grande famiglia. Naturalmente questo ha i suoi vantaggi e i suoi svantaggi».

E sul tema della partecipazione convinta e consapevole dei fedeli attraverso lo strumento dei commenti, padre Zamengo sottolinea:

«Io leggo i commenti e vedo che quando c'è un sacerdote che fa una omelia particolarmente evocativa, le persone reagiscono con attenzione e quindi non è un seguire in maniera superficiale l'evento. Tutte le volte che io mi relazio con persone che vengono in Basilica capisco che è come ci conoscessero da tempo, come se facessimo parte della loro famiglia. Ecco perché io credo che questi strumenti usati con intelligenza ovviamente, possono diventare un ulteriore motivo per accompagnare nel percorso di vita le persone.

E sulla necessità di una moderazione dei commenti, Marco Granziero spiega come, nonostante il gran timore nel lasciare la porta aperta i commenti:

«Poi in realtà è successo che certamente c'era sempre quello che diceva una stupidaggine, ma molto spesso era la stessa comunità che isolava la persona che scriveva stupidaggini redarguendolo o dicendo che non erano opportune le considerazioni che venivano fatte. Va da se che poi noi abbiamo delle risorse dedicate alla gestione e alla moderazione dei commenti. Anche perché pensiamo che anche questo sia una forma di risposta al bisogno che viene rappresentato. Poi come diceva padre Giancarlo, i commenti sono una sequela di “Amen”, però talvolta abbiamo delle condivisioni che sono più profonde e più importanti».

Sulla stessa linea anche padre Giancarlo Zamengo:

«Io seguo da giugno tutti i giorni le sante messe dalle 18 che faccio scorrere sul mio computer e devo dire che in quanti mesi mi è capitato il caso di una persona che ha commentato con parole fuori luogo. Non ricordo bene se fosse stata una bestemmia, ma ricordo bene come gli

altri devoti online lo abbiano accolto con molta moderazione, del tipo: preghiamo per lui che sta male per scrivere queste cose. Fin dal principio non abbiamo briglia sciolta perché non è corretto in un mondo del genere, quindi possiamo intervenire. Poi ognuno si esprime come può, per esempio sono tanti i fedeli che usano gli emoticon per lasciare un fiore, un'immagine di preghiera come le mani giunte. È bello che ognuno possa partecipare scegliendo quello che è il suo modo di esprimersi».

Sul tema del trasferimento della celebrazione del rito online, padre Giancarlo Zamengo spiega:

«Credo che l'esperienza del Pellegrinaggio alla Basilica sia un'esperienza unica perché ci chiede di fare un cammino che coinvolge tutto corpo e la totalità della persona. Quindi anche lo stesso camminare ti prepara all'incontro con Sant'Antonio o la sua tomba e ti poni dentro anche in un contesto dove sei con altre persone, quindi la dimensione della coralità e della partecipazione che ti può dare una presenza diretta è qualcosa di unico. Però, se noi guardiamo il nostro pubblico esso è fatto per la maggior parte di persone anziane, persone sole, persone che vivono a volte anche in strutture perché ospedalizzate e quindi non potrebbero muoversi per poter accedere alla Basilica. Quindi credo la nostra risposta aiuti proprio a superare quelli che sono le barriere determinate dall'età, determinate dalla distanza ed è per questo una opportunità».

Infine, sulla possibilità di condividere una celebrazione religiosa online e la possibilità che questa possa sviluppare una esperienza religiosa autentica, padre Zamengo sottolinea come il rito celebrato offline e quello al quale si assiste online:

«Sono cose diverse e complementari e l'una arricchisce l'altra e l'una diventa una nuova opportunità che prima non avevi. Faccio un esempio, uno che vive in Oceania e può collegarsi con la Basilica di Sant'Antonio e fare la sua preghiera. Uno che vive qui a Padova e non frequenta mai la sua comunità e vive unicamente la sua fede online attraverso i canali social, per me impoverisce molto la propria esperienza religiosa. Sono due momenti complementari l'uno può arricchire l'altro e una opportunità ulteriore»

Secondo Capitolo

L'iniziazione, analisi del rito e caso di studio

Fino al dodicesimo anno per un *brahmano*,
fino al ventiduesimo anno per un *ksatriya*,
fino al ventiquattresimo anno per un *vaisya*.
Il tempo per ricevere l'investitura santificata
non è ancora passato
Ma, al di là di questo termine, i giovani delle tre caste superiori
indegni dell'iniziazione, scomunicati
sono esposti al disprezzo degli uomini dabbene

Leggi di Manu, II,38-39

Se nel capitolo precedente è stato analizzato il rito della preghiera eseguito e partecipato online, quale esempio di rito ripetibile ovvero quell'azione sacra dove è l'essere extraumano ad essere il destinatario dell'azione rituale, in questo capitolo analizzeremo i riti considerati, sempre nell'ottica della scienza cognitiva, riti irripetibili.

Secondo lo schema già presentato, un rito irripetibile è quello dove è l'essere extraumano il vero agente a favore di un fedele che ne è il ricettore. A questa categoria appartengono sicuramente i riti di iniziazione, una particolare categoria di riti di passaggio, che esamineremo con un caso di studio. James Frazer descrive ne *Il Ramo d'oro* alcuni passaggi del rito di iniziazione al culto di Attis, divinità frigia, giunta in Italia prima attraverso le città greche dell'Italia meridionale e poi a Roma, probabilmente al seguito del culto di Cibele (al quale la figura di Attis era legato) che fu portata in città su indicazione dei libri Sibyllini.

Il rito iniziatico prevedeva un convivio preparatorio, dove il candidato mangiava da un tamburo e beveva da un cembalo, due strumenti essenziali nelle musiche dedicate ad Attis. Seguiva un periodo di digiuno purificatore che coincideva con il lutto per la morte della divinità. Incoronato con l'oro e avvolto in sacre bende, il novizio veniva fatto scendere in una cisterna chiusa con una grata. Su quest'ultima veniva condotto un toro ornato di ghirlande e con la fronte ricoperta di lamine d'oro. L'animale veniva sgozzato e il sangue scendeva sul corpo del novizio. Uscendo, appariva come se fosse stato purificato e rinnovato, guadagnando rispetto e venerazione dei suoi compagni come se avesse intrapreso una rinascita simbolica. Questa rappresentazione di rinascita continuava con un periodo in cui l'adepto seguiva una dieta di solo latte e si concludeva generalmente durante l'equinozio di primavera.

Questa breve descrizione fa comprendere quanto questi riti abbiano una morfologia complessa e come essi siano strutturati accentuando il simbolismo per garantire anche una assoluta segretezza al di fuori della cerchia degli iniziati.

1. Una possibile definizione di iniziazione

I riti di iniziazione, che rientrano nella categoria più ampia dei riti di passaggio, segnano l'entrata libera in un gruppo attraverso la trasmissione ai neofiti di una conoscenza segreta in vista della salvezza. Si tratta di iniziazioni che avvengono per mezzo di *misteri*, cioè l'insieme delle cerimonie, come ha spiegato Arnold van Gennep nell'opera *Les rites de passage* (1909), che fanno passare il neofita dal mondo profano al mondo sacro mettendolo in comunicazione diretta e continua con quest'ultimo. Una iniziazione di questo tipo è intesa anche come rivelazione, non solo perché nel corso del rito sono mostrati i *sacra*, ma anche perché l'iniziato viene introdotto ad una verità fondamentale che diventa la struttura della sua esistenza. Come abbiamo visto nella breve introduzione, i riti di iniziazione sono un fenomeno complesso che, per dirla con le parole dello storico delle religioni francese Michel Meslin: «Consistono nel portare un individuo, tramite particolari istruzioni, alla conoscenza di date cose fino ad allora nascoste e nell'introdurlo, in un particolare gruppo, in una società segreta, dove è chiamato a vivere una nuova esistenza»²⁶² (1989, p. 73).

Si nota già, fin da questo punto, che un aspetto importante dei riti di iniziazione è il cambiamento di status, una *rottura* con il passato per arrivare ad un punto nuovo, una mutazione dal punto di vista della conoscenza e della consapevolezza. Lo stesso termine, iniziazione, racchiude questo concetto: dal latino *initiare* che trae le sue radici dal sostantivo *initium*, che significa “principio” o “inizio”, al quale possiamo collegare – tramite la radice – l'idea all'azione espressa dal verbo “inire”, che si traduce come “entrare” o “cominciare”. Il termine, dunque, non solo evoca il movimento inteso con un avviare finalizzato a raggiungere un punto diverso dal precedente, ma anche l'idea di guidare o introdurre qualcuno in un ambito o in una pratica specifica.

Carlo Prandi, storico delle religioni e sociologo della religione, scriveva che il percorso dell'iniziato consisteva nell'uscita «da uno status in funzione dell'entrata in uno status diverso, talora in modo radicale, dal precedente» (1999, p. 377). Alfred William Howitt, antropologo, nella sua osservazione del rito iniziatico dei Kurnai (una delle società aborigena dell'Australia sud-orientale) spiegava che il rito di iniziazione al quale venivano sottoposti i bambini della comunità serviva a introdurre un mutamento *brusco* della loro vita. Il passato veniva reciso con decisione, addirittura la parentela con la madre veniva spezzata per permettere l'ingresso nella comunità degli uomini. Si creava dunque un intervallo che mai più sarebbe stato possibile riattivare (1904)²⁶³. Questo spazio, questa discontinuità

²⁶² Nel novembre del 1984 si tenne presso le università di Liegi e di Louvain-la-Neuve una conferenza organizzata dai Centri di storia delle religioni delle due accademie. Gli Atti vennero pubblicati nella collana *Homo Religiosus* ad opera del Centro di Storia delle religioni di Louvain-la-Neuve diretto da Julien Ries. La citazione è tratta dall'edizione in italiano (per i tipi Jaca Book) che raccoglie gli articoli di quella conferenza dedicati direttamente al problema dell'iniziazione nelle grandi religioni e curata proprio da Julien Ries (*I riti di iniziazione*, 1989).

²⁶³ Nel caso citato, però, ci troviamo di fronte a dei riti di iniziazione ‘obbligatori’ perché determinano il passaggio della fanciullezza alla maturità aprendo al matrimonio.

irreversibile non è spesso limitata ad un solo momento rituale, spesso le iniziazioni si susseguono per livelli accompagnando spesso l'iniziato dalla nascita e fino al suo funerale.

Nel corso del rituale, o dei rituali, l'iniziato è trasformato in una persona radicalmente diversa e assume una nuova identità. Non è un caso che Carl Gustav Jung, uno dei fondatori della psicologia analitica, abbia osservato come i rituali di iniziazione possano facilitare l'attività di individuazione. L'individuazione è il processo attraverso il quale un individuo diventa se stesso, integrando le varie parti della propria personalità. I riti di iniziazione, in questo contesto, possono essere visti come meccanismi che aiutano l'individuo a confrontarsi e integrare le ombre, o le parti negate del sé (Jung 1954). Anche per lo psicologo Erik Erikson (1968), questi riti aiuterebbero gli individui a navigare le crisi esistenziali, fornendo un quadro strutturato attraverso il quale possono comprenderle e superarle. Il confine che il rito di iniziazione crea è concepito in termini ontologici; presso i Kwakiutl, tribù di nativi americani famosi per il rito del Potlach, l'iniziato è considerato come impossessato da un demone che altro non è che il mondo precedente. Infatti, l'iniziazione prevede un vero e proprio esorcismo al termine del quale l'ormai ex novizio acquisisce lo spirito protettore collettivo del suo clan.

Eliade, prima in *Le sacré et le profane* (1965) e poi in *Initiation, Rites, Sociétés secrètes* (1976), spiega che l'iniziazione è un fenomeno *sui generis*, la cui celebrazione è la celebrazione di un tempo primordiale, un ritorno alle origini. Durante l'esperienza iniziatica, l'individuo è ricollocato in questo tempo primordiale, che gli permette di rinnovare e rigenerare la sua esistenza. Eliade sottolinea come, attraverso il rituale, gli iniziati rientrino in questo momento cosmogonico, acquisendo una rinnovata comprensione del mondo e del loro posto in esso. Questa rinascita simbolica offre all'individuo una profonda connessione con le forze cosmiche, cementando la sua posizione all'interno della comunità e del cosmo. Eliade spiegava come i riti iniziatici avessero una profonda valenza simbolica sedimentata nella psiche individuale. Rimane aperta la questione, si interroga Filoramo, «se basti questo livello puramente simbolico, sedimentato negli strati della psiche collettiva, a convalidare l'idea della persistenza di un fenomeno come l'iniziazione, che è stato per millenni, pur col suo ricco simbolismo, essenzialmente una pratica sociale» (1994).

1.2 Le forme dei riti iniziatici, tipi e classi

Dal punto di vista morfologico, i riti iniziatici possono rientrare nella macrocategoria dei riti di passaggio. Nella già citata opera fondamentale di Van Gennep (1909), viene fornito un quadro teorico per comprendere questi riti come processi che segnano il passaggio di un individuo da una fase della vita all'altra. In questa ottica, anche ai riti di iniziazione è possibile applicare la divisione simbolica – in quanto riproduce gli step che materialmente si incontrano in qualsiasi passaggio di stato – in tre

momenti: riti di separazione dall'ambiente precedente o preliminari, riti di margine o liminari, eseguiti cioè in uno spazio che può essere indicato come margine e riti postliminari, ossia i riti di aggregazione al nuovo ambiente.

I riti preliminari sono quelli nei quali si effettua la separazione e la transizione dell'individuo dal suo status quo ante alla soglia di un nuovo stato o ruolo. In altre parole, l'individuo è progressivamente distaccato dal suo ambiente abituale e preparato per entrare in un'area di ambiguità e transizione. Un esempio di rito preliminare può essere osservato nelle cerimonie matrimoniali di molte culture. Prima del matrimonio, vi possono essere vari rituali, come feste di fidanzamento, preparativi speciali per la sposa e lo sposo, o celebrazioni pre-matrimoniali come la festa di addio al celibato. Questi eventi non solo servono a celebrare l'imminente unione, ma anche a simboleggiare la fine dello status di single dell'individuo e il suo imminente passaggio a una nuova fase della vita.

La fase liminare rappresenta il cuore del rito di passaggio, un periodo in cui l'individuo vive in uno spazio di margine distinto. È un momento di incertezza e trasformazione che si condensa proprio nel termine *liminale*, che deriva dal latino *limen* e che significa *soglia*. Durante questa fase, l'individuo è sospeso tra il vecchio e il nuovo, pronto a subire un cambiamento significativo. Victor Turner, ne *Il processo rituale* (1969), ha approfondito la comprensione del liminale, sottolineando il concetto di *communitas*. In questa fase, le normali distinzioni sociali sono temporaneamente sospese, dando vita a un senso di uguaglianza e solidarietà tra i partecipanti al rito. Un esempio classico di rito liminare è la cerimonia di iniziazione degli adolescenti in molte società tradizionali, dove i giovani vengono separati dalla comunità, sottoposti a prove e insegnamenti, e preparati a entrare nell'età adulta.

Dopo aver attraversato la fase liminare, gli individui entrano nella fase postliminare, dove il cambiamento o la transizione vissuta viene consolidata e riconosciuta dalla comunità. Questa fase segna il ritorno dell'individuo alla vita quotidiana, ma con un nuovo status o identità.

In questa struttura tripartita è evidente la centralità del concetto di *margine*, quella linea di confine più o meno marcata che elimina quell'immediatezza del passaggio da una fase all'altra e che introduce, come spiega Van Gennep, la gradualità tipica del rituale. È il margine, dunque, ad evitare che ci sia coincidenza tra il movimento della separazione e il movimento di aggregazione.

Dal punto di vista funzionale è invece possibile effettuare una classificazione dei riti di iniziazione in tre gruppi.

Un primo gruppo è costituito dai cosiddetti riti puberali. Questi rituali dovrebbero segnare il passaggio dalla fanciullezza all'età adulta e sancire il raggiungimento della maturità fisica e la capacità di procreazione. Il condizionale è d'obbligo perché molto spesso la pubertà fisica e la pubertà sociale non coincidono, essendo questo concetto – la pubertà – difficilmente determinabile e molto

influenzabile dalla società. Può capitare, in alcuni casi, che in alcuni rituali la pubertà sociale preceda la pubertà fisiologica e in altri, invece, la segua²⁶⁴.

Sono una manifestazione tangibile delle trasformazioni fisiche, psicologiche e sociali che un individuo subisce durante l'adolescenza. Un esempio classico di rito puberale si trova nelle società aborigene australiane, dove i giovani uomini sono sottoposti a vari test e prove per dimostrare la loro resistenza, coraggio e capacità di assumersi responsabilità. Questi rituali possono includere cicatrici, tatuaggi o altre mutilazioni come segno permanente della loro nuova identità adulta.

Un secondo gruppo è formato da quell'insieme di riti che permettono l'ingresso in una confraternita o in una comunità religiosa altrimenti chiusa. Questi rituali non solo segnano l'ingresso in un nuovo ordine, ma anche l'acquisizione di conoscenze e competenze specifiche legate a quel particolare gruppo. Basti pensare ai riti iniziatici del culto di Mithra o quelli che permettono di entrare nel gruppo dei *bersekir* della cultura scandinava. A differenza del primo gruppo di riti iniziatici, questa tipologia si differenzia per il carattere di volontarietà e non di obbligatorietà perché calati in un determinato momento dell'esistenza.

L'ultimo gruppo è formato da quei riti che portano ad una vocazione mistica. Sono riti di iniziazione legati specificamente alla percezione di una chiamata o missione di natura spirituale o religiosa. Questi riti segnano l'inizio di un percorso di dedizione a una divinità, a uno spirito o a una causa sacra. Un esempio può essere trovato nei riti di iniziazione sacerdotale presenti nelle grandi religioni monoteiste. Nel cristianesimo, ad esempio, l'ordine è un sacramento che conferisce al candidato l'autorità e il potere di eseguire determinate funzioni sacre, come celebrare la messa. Questo rito non solo consacra l'individuo al servizio di Dio, ma lo segna anche come un intermediario tra il divino e la comunità dei fedeli.

2. L'iniziazione online, il caso di studio: Cybersangha e il Bön

Sangha è un termine sanscrito e pāli che può essere tradotto con *comunità*. Nel suo significato più ampio indica la comunità formata da monaci, monache, laici e laiche buddhiste. Nei testi della scuola Theravāda si intende la sola comunità monastica, mentre in quelli Mahāyāna, che fanno riferimento al Canone tibetano, il termine comprende tutti coloro, anche i laici, che hanno preso rifugio nelle Tre Gemme: il Buddha, il Dharma e, appunto, il Sangha.

Il Dalai Lama, parlando del Sangha, spiega come la comunità sia «costituita da tutte le persone, laiche o consacrate che hanno generato un sentiero superiore nella loro continuità. Esse sono amici che

²⁶⁴ Sul tema specifico è possibile leggere le riflessioni di Van Gennep (1909) e dell'antropologa statunitense Margaret Mead (1928) e, più in generale, dello psicologo di origine russe ma americano d'adozione Urie Bronfenbrenner (1979).

aiutano a trovare il rifugio, sono come balie». ²⁶⁵ Per indicare un membro della comunità monastica o anche tutta la comunità di monaci, i cinesi utilizzando il termine *seng-jia*, o semplicemente *seng*. I tibetani, invece, traducono il termine sangha con la parola *gendun* (*dge 'dun*) che indica l'insieme delle persone dedite a un obiettivo costruttivo.

Abbiamo già parlato del progetto che Christopher Helland chiamò Virtual Tibet (virtualtibet.ca) al quale il sociologo affiancò anche *The Cyber Lama and the Virtual Sangha*, un progetto che prevede la totale immersione del praticante in una realtà virtuale nella quale non solo potrà incontrare il Dalai Lama ma anche partecipare ai riti celebrati.

Dal 2019 Tenzyn Wangyal Rinpoche, il *geshe* indicato proprio dal Dalai Lama come rappresentante della tradizione bön in seno all'Assemblea del governo tibetano in esilio, ha varato CyberSangha, una comunità online di praticanti che seguono gli insegnamenti che Tenzyn Wangyal impartisce attraverso le live della sua Fanpage Facebook.

2.1 Chi è Tenzin Wangyal Rinpoche e cosa insegna

Tenzin Wangyal Rinpoche è nato nel 1959 ad Amritsar, in India, da genitori tibetani esuli dopo l'occupazione del Tibet da parte della Repubblica Popolare Cinese. Inizia i suoi studi presso il monastero di Menri a Dolanji, in India, per diventare Geshe (il più alto grado della cultura accademica tibetana) sotto la guida tra gli altri, del maestro radice Löpon Tenzin Namdak. Qui viene riconosciuto quale reincarnazione del maestro Khyung Tul. Nel 1986 ottenne il titolo di Geshe ma già nel 1981 il XIV Dalai Lama lo aveva indicato come rappresentante della tradizione Bön presso l'Assemblea del Governo tibetano in esilio.

Nel 1988, su invito di Namkhai Norbu, giunse in Italia e collaborò come ricercatore presso l'ISMEO. Fu uno dei primi maestri bönpo a portare insegnamenti della tradizione Bön in Italia. Nel 1991 si trasferì negli Stati Uniti, prima in Texas (dove collaborò con la Rice University di Houston) e poi in Virginia, a Charlottesville. Qui ha fondato, nel 1992, il Ligmincha Institute, un centro per lo studio e la pratica degli insegnamenti Bön trasformatosi poi in Ligmincha International.

Cosa insegna Tenzyn Wangyal Rinpoche? Egli impartisce una serie di insegnamenti di liberazione tramandati dalla tradizione Bön, la religione autoctona del Tibet. Il Bön, con troppa facilità liquidato come una forma di sciamanesimo pre-buddhista, è una tradizione spirituale che ha influenzato profondamente la cultura, l'arte e la storia tibetana. In principio il termine Bön indicava una serie di diverse istituzioni religiose ispirate, nella loro ritualità, al patrimonio dello sciamanesimo panasiatico

²⁶⁵ Il testo del XIV Dalai Lama è intitolato *The Buddhism of Tibet and the Key to the Middle Way* (1975), la citazione è presa dalla traduzione italiana per i tipi Ubaldini del 1976.

(Norbu, 2021). Bön, infatti, deriva dal verbo bönpa che significa ‘recitare formule sacre’, sottolineando che il potere dei suoi praticanti derivasse dalla recitazione di mantra.

Intorno al secondo millennio avanti Cristo, una delle diverse tradizioni religiose prese il sopravvento inglobando le altre: il fondatore della tradizione che prevalse e che poi diventerà il Bön ufficiale fu Shenrab Miwoche, originario dello Shang Shung, la zona tra il monte Kailāsa e il lago Manasarovara che è indicata dagli studiosi tibetani come la culla della civiltà tibetana. Shenrab Miwoche si occupò della riorganizzazione e della riforma del complesso rituale del Bön abolendo, ad esempio, i sacrifici cruenti e sistematizzando quelle che vengono ancora oggi indicate come le dodici scienze del Bön e che rimasero i punti cardini della civiltà tibetana almeno fino al VII secolo, quando il buddhismo si diffuse in Tibet. Quando il Bön venne suddiviso in nove veicoli, le conoscenze delle 12 scienze (tradizioni rituali, astrologia, conoscenze mediche e metodi divinatori) confluirono nei quattro Bön della causa, così chiamati per distinguerli dai Bön del frutto. I principi del Bön non sono accomunabili con quelli del buddhismo anche perché raramente sono espressi in termini filosofici o raccolti nelle opere canoniche. Essi possono essere desunti dai rituali e dalle narrazioni mitologiche che fanno da introduzione ai riti stessi. La classificazione degli insegnamenti del Bön in nove veicoli prevede una ulteriore divisione in quattro Bön della causa, contenenti metodi riguardante la divinazione, la medicina, l’astrologia, gli esorcismi e i riti di protezione e i vari tipi di funerale, e Bön del frutto (contenente regole di vita per i laici, i monaci e contenenti gli insegnamenti dello Dzogchen).

Il sistema dello Yungdrung Bön ci presenta un mosaico di pratiche e insegnamenti che hanno resistito alla prova del tempo. Questi insegnamenti spaziano dalla ritualistica che cerca un equilibrio con la natura circostante, passando attraverso pratiche yogiche fisiche e oniriche, fino a culminare nello Dzogchen , la via di percepire la verità essenziale della mente umana.

La dottrina del Bön svela una realtà primordiale, costante e imperturbabile, al di là delle mutate contingenze temporali. La via del Bön, articolata in una varietà di prassi, è considerata una guida che permette di riscoprire e affinare il nostro nucleo intrinsecamente puro. Propone tecniche efficaci per smantellare l’illusione dell’ego, per sfumare le linee di demarcazione tra l’individuo e il collettivo, sia a livello interno che esterno. Tali tecniche contemplano la meditazione, tecniche di respirazione, movimenti corporei e una profonda sintonia con le energie guaritrici degli elementi fondamentali come terra, acqua, fuoco, aria e spazio. Vi è, inoltre, un forte ancoraggio sciamanico, manifestato in riti come le offerte agli esseri illuminati, la riappropriazione della forza vitale e dell’essenza dell’anima, e le pratiche per facilitare il transito tra la vita e la morte, insieme a tutte le altre transizioni dell’esistenza.

Nell'ottica del Bön, le turbolenze emotive che caratterizzano la condizione umana - ignoranza, attaccamento, ira, invidia e superbia - sono identificate come le principali fonti di discordia nella vita. Tali emozioni, etichettate come i cinque veleni, possono essere neutralizzate attraverso la pratica assidua. Tre sono i percorsi suggeriti dal Bön per confrontarsi con queste insidie: il sutra, il tantra e lo Dzogchen. Mentre la prospettiva del sutra suggerisce un iter di rinuncia per affrancarsi da tali veleni e realizzare l'illuminazione, le tradizioni tantriche e Dzogchen propongono vie più immediate per giungere all'illuminazione nella vita attuale. Questi tre percorsi si traducono, rispettivamente, nel cammino della rinuncia, della metamorfosi e dell'auto-liberazione. La scuola Ligmincha, in particolare, pone l'accento sulle tecniche trasmutative del tantra e sulla via non-duale dello Dzogchen, promuovendo un approccio diretto alla natura vacua e conscia della mente.

Lo Dzogchen, che letteralmente significa grande perfezione, spiega come tutto sia fondamentalmente perfetto e integro. Ciò che manca è la consapevolezza di tale perfezione intrinseca. Questa via incoraggia l'individuo a riconoscere direttamente la natura inscindibile della mente, svincolata da costrutti mentali. Allo stato puro, la mente è come uno specchio lucido, indisturbato, riflettente, vasto e illuminato. Abbandonandosi a questa natura essenziale, ci si unisce all'armonia universale, celebrando la vita in tutta la sua ricchezza e diversità.

2.2 La rete multiplatforma per la diffusione del Bön

Il nome Ligmincha riprende l'appellativo di molti sovrani dello Shang Shung, compreso l'ultimo re che, secondo la tradizione, fu assassinato dopo l'annessione del suo regno da parte del Tibet intorno al VIII secolo d.C.. Il sodalizio internazionale si definisce come una comunità di praticanti dell'antica tradizione spirituale del Bön. «Gli insegnamenti di Bön ci mostrano come abbracciare le gioie, i dolori e le sfide della vita con un cuore aperto. Connettendoci più pienamente a noi stessi, ci connettiamo più pienamente alla vita. Quando i modi limitati e vincolati di vedere se stessi e gli altri si allentano e si aprono attraverso la meditazione, gli insegnamenti ci guidano fuori dalla sofferenza verso la liberazione, o buddhità. La realizzazione del sé è possibile per tutti, senza eccezioni» si legge sul sito dell'associazione Ligmincha (ligmincha.org) che conta su cinque centri di ritiro e diversi gruppi di pratica in 23 Paesi del mondo.

Questo sito è la prima parte di un complesso ma capillare sistema di diffusione degli insegnamenti che è tipico, come è stato già scritto nella prima parte di questo lavoro, dei maestri tibetani.

Il sito raccoglie tutte le informazioni sull'associazione, sul maestro di riferimento e sugli appuntamenti futuri, inoltre dispone di un archivio con le lezioni trasmesse in passato.

Gli insegnamenti vengono impartiti da Tenzin Wangyal presenziando in diretta sulle piattaforme di social media create appositamente: la Fanpage di Facebook (@tenzinwangyalrinpoche), aperta il 12

novembre del 2009 e che conta oltre 53mila follower, l'account YouTube (@ligmincha) aperto il 28 aprile del 2007, che annovera 27.800 iscritti e quasi quattro milioni di visualizzazioni e un account Instagram, aperto nel maggio del 2021 con 602 follower.

In diverse occasioni per la diffusione degli insegnamenti viene usata la piattaforma di videocalling Zoom; in questo è necessario registrarsi usando un apposito form per ricevere il link e partecipare alla diretta.

In questo reticolare sistema di divulgazione degli insegnamenti ha un ruolo importante il portale Ligmincha Learning (ligminchalearning.com), un vero e proprio spazio dedicato all'e-learning sui temi del Bön.

Molto interessante, nella pagina dell' "About us", la dichiarazione di intenti che rappresenta un punto di partenza importante anche nell'ottica di questo progetto di ricerca: «La nostra visione - si legge - è quella di fornire un'istruzione di meditazione di altissima qualità utilizzando le tecnologie web. Attraverso una combinazione di istruzioni guidate da lama altamente qualificati, il sostegno di mentori anziani e l'uso perspicace della teoria e delle tecnologie dell'apprendimento, offriremo la migliore formazione possibile a persone di tutto il mondo. Il nostro intento non è quello di sostituire la pratica dei ritiri di meditazione, ma di integrare e sostenere questa tradizione. La partecipazione a un ritiro offre il supporto della presenza fisica ed energetica dell'insegnante, l'ambiente ispirante di un centro di ritiro e la rimozione delle distrazioni della vita quotidiana. Ma i corsi online possono offrire un'istruzione personalizzata e autogestita, quando la partecipazione a un ritiro non è possibile, e ci aiutano a estendere la nostra pratica di meditazione alla vita di tutti i giorni» .

Con alla base l'antica tradizione Bön del Tibet, ogni corso è realizzato da Tenzin Wangyal Rinpoche, dai geshes di Ligmincha, dai lama e dagli insegnanti occidentali per fornire esperienze della meditazione tibetana, della tradizione rituale e della storia. I corsi, che consistono in diversi video, suggerimenti di letture e meditazioni guidate vengono integrate dalle interazioni con mentori anziani e compagni di corso provenienti da tutto il mondo. Le lezioni sono impartite in inglese, francese, portoghese e spagnolo.

Il sito web CyberSangha, il progetto di comunità virtuale voluto da Tenzin Wangyal e partito nell'ottobre del 2019. Dal sito è possibile capire che questa piattaforma offre la possibilità di connettersi in tempo reale sia con il maestro Tenzin Wangyal sia con la comunità globale di seguaci e praticanti. Una delle qualità rimarcate nella descrizione di CyberSangha è la sua natura inclusiva, derivante dal fatto che l'accesso risulta essere completamente gratuito e non vincolato alla registrazione su Facebook. Questo rende gli insegnamenti disponibili a un pubblico vasto e diversificato. Il termine stesso, CyberSangha, evoca l'idea di una comunità virtuale, unificata non

dalla prossimità fisica, ma dalla dedizione comune agli insegnamenti e dal sostegno reciproco nella pratica.

Come è possibile leggere dal portale CyberSangha è un progetto che riflette l'impegno diretto di Tenzin Wangyal nel voler rendere accessibili i propri insegnamenti a chiunque nel mondo possa beneficiarne. Il termine CyberSangha deriva dalla combinazione dello spazio digitale con il concetto buddista di *Sangha*, che rappresenta la comunità di praticanti che si raccoglie attorno ad un insegnamento autentico (*Dharma*) e a un maestro realizzato (*Guru*).

Dal 2009, le trasmissioni in diretta non si limitano a insegnamenti e meditazioni guidate, ma includono anche dialoghi interreligiosi, conversazioni tra leader scientifici e spirituali, letture di poesie tibetane e scorci della vita e dei viaggi di Tenzin Wangyal. Un team internazionale di volontari traduce simultaneamente queste trasmissioni in diverse lingue, arricchendo l'esperienza dei partecipanti di tutto il mondo. Inoltre, un gruppo di discussione su Facebook favorisce gli scambi tra i membri della comunità di CyberSangha. Le registrazioni di ciascuna trasmissione sono disponibili in più lingue attraverso gli archivi di CyberSangha e i canali YouTube specifici per ogni lingua, rendendo gli insegnamenti ancora più accessibili a un pubblico globale.

L'obiettivo principale del portale è quello di «sostenere la creazione di una società spiritualmente risvegliata, connessa e armoniosa. La nostra missione è aiutare gli individui ad accedere alla loro consapevolezza superiore attraverso la produzione e la diffusione di contenuti altamente accessibili basati sugli insegnamenti di saggezza del buddismo tibetano Bön» .

I principi guida della comunità che si raccoglie negli spazi digitali del CyberSangha sono:

- la convinzione che ogni essere vivente abbia dentro di sé il seme della consapevolezza risvegliata;
- l'inclinazione a coltivare l'apertura, l'amore, la compassione, la gioia e l'equità in tutto ciò che facciamo e che estendiamo agli altri;
- il voler essere al servizio della verità che è alla base di tutte le grandi tradizioni spirituali del mondo;
- il perseguire il proprio sviluppo spirituale attraverso il servizio agli altri;
- l'essere ispirati in tutto e per tutto dagli insegnamenti di Tenzin Wangyal Rinpoche;
- l'essere calorosi, accoglienti e capaci di dare forza a tutti e ovunque.

Ultimo, ma non per importanza, il progetto Ocean of Wisdom (*Oceano di Saggezza*) che ha come obiettivo quello di preservare e divulgare gli antichi insegnamenti dal Tibet e dallo Zhang Zhung.

In pratica sul sito www.oceanofwisdom.org vengono caricati tutti i video degli insegnamenti impartiti da Tenzin Wangyal e messi a disposizione di volontari di tutto il mondo che inseriscono i sottotitoli nella loro lingua d'origine per rendere maggiormente sempre più accessibili gli insegnamenti Bön. Gli insegnamenti sottotitolati in italiano sono reperibili sul canale YouTube (@OfficialLigminchaItalia) gestito, appunto, dall'associazione italiana che è parte attiva della rete multisito del *digital Bön*.

2.3 Ligmincha Italia APS: approccio, ingresso e osservazione

Ligmincha Italia APS rappresenta la comunità italiana dei praticanti lo Yungdrung Bön. Istituita nel 2019 come associazione culturale senza scopo di lucro, è affiliata al sistema Ligmincha International. L'obiettivo primario dell'associazione italiana è l'introduzione degli insegnamenti autentici del Bön, adattati al contesto occidentale. Ciò include la promozione di pratiche come la meditazione, lo yoga e il benessere psicofisico. L'associazione promuove insegnamenti e pratiche del Bön, con un'enfasi particolare sulla visione, meditazione e pratica dello Dzogchen, la Via dell'Auto-Liberazione o Auto-Perfezionamento, suddiviso in tre principali lignaggi: Zhang Zhung Nyen Gyud (*Shangshung nyen rgyud*, Trasmissione Orale dello Zhang Zhung), A-Tri (*A khrid*, Istruzioni della A) e *Dragpa Korsum* (Le Tre Grandi Proclamazioni).

Gli studenti di Ligmincha Italia non solo studiano testi tradizionali in tibetano, inglese e italiano, ma ricevono anche istruzioni dettagliate, trasmissioni e potenziamenti dai maestri autentici.

Questi insegnamenti coprono le diverse tradizioni meditative legate ai Sutra, al Tantra e allo Dzogchen, seguendo il metodo tradizionale tibetano. In aggiunta, Ligmincha Italia offre sessioni di insegnamenti e meditazioni guidate, trasmesse in diretta da Geshe Tenzin Wangyal attraverso i Facebook Live. Queste sessioni sono regolarmente annunciate sul sito e sui social media dell'associazione.

Il sito di Ligmincha Italia (ligmincha.it registrato nel 2011) include diverse informazioni sui maestri del lignaggio di appartenenza, su eventi, richieste di donazioni e descrive come è possibile diventare socio. Fornisce, inoltre, risorse come insegnamenti online di Tenzin Wangyal e materiale informativo sulla tradizione Bön.

La comunità occupa diversi spazi digitali sui social media. Ha una Fanpage di Facebook (@ligminchaitalia aperta nel maggio del 2011) che conta 2027 follower, un canale Youtube (@OfficialLigminchaItalia) aperto nel 2017 con 347 iscritti e poco più di 16 mila visualizzazioni, un account Instagram (@ligmincha_italia) da 510 follower aperto nel 2018 e un canale su X (il vecchio Twitter) aperto solo nel 2023 (@LigminchaIT). Inoltre l'associazione gestisce anche un gruppo Facebook (@CyberSanghaItalia) con 452 membri.

Il sodalizio è guidato un presidente che presiede a sua volta un consiglio direttivo (con all'interno un segretario e un vicepresidente). Il presidente, Alessandro Pincin, è anche colui che guida la pratica comunitaria in qualità di Umdze incaricato da Ligmincha International.

L'Umdze è una figura che, come scritto, guida la pratica o la recita dei mantra ma supporta anche i Lama durante i ritiri. «La formazione degli Umdze nella comunità di Ligmincha comprende pratiche meditative, rituali, recita di mantra ed esercizi di yoga, nonché un'approfondita conoscenza storica, liturgica e culturale sul Bön» si legge dal sito²⁶⁶.

La particolarità di questa comunità è rappresentata dalla mancanza di un luogo fisico, una sede, dove poter svolgere la pratica comunitaria. Questa mancanza è colmata con l'uso di una piattaforma di videoconferenze (Zoom in questo caso) denominata Gompa online. L'utilizzo del termine Gompa (in italiano traducibile col termine *eremo*) è significativo; questa parola indica il tempio buddhista, il luogo che - dopo opportuni e adeguati rituali - è in grado di ospitare la pratica. Infatti nel Gompa online vengono effettuate sessioni di pratiche guidate dove «sono inclusi gli esercizi che si trovano nei libri di Tenzin Wangyal Rinpoche *Il Risveglio del Corpo Sacro* e *Gli Yoga Tibetani di Corpo, Parola e Mente*, cioè i nove respiri di purificazione, lo *Tsa rLung*, il Guru Yoga ed altre pratiche autorizzate da Tenzin Wangyal Rinpoche o altri maestri di Ligmincha»²⁶⁷. Oltre alla pratica comunitaria, il Gompa online ospita anche gli insegnamenti di Tenzin Wangyal e degli altri maestri di Ligmincha. Il prossimo ritiro, ad esempio, sarà nel mese di Dicembre del 2023 e sarà caratterizzato da insegnamenti sullo Yoga del Sogno e del Sonno, il chöd, il Powha, il Bardo e il Tummo, condotti dal lama Choekhortshang Rinpoche.

L'accesso è gratuito ma riservato solo ai soci che effettuano una registrazione per ricevere il link di via email. Gli incontri avvengono di solito il sabato mattina a partire dalle 10 ma dal primo ottobre le pratiche comunitarie sono sospese.

L'ingresso nella comunità online dei praticanti italiani del Bön si è concretizzato dopo che la mia richiesta è stata passata al vaglio degli organi direttivi dell'associazione Ligmincha. Dopo un primo contatto con il presidente, avvenuto attraverso l'indirizzo mail trovato sulla pagina Facebook, la richiesta di ingresso e di successiva collaborazione – chiarita attraverso un dettagliato scambio di email - è stata approvata dall'assemblea dei soci.

3. La scelta degli strumenti: le interviste online ai praticanti del bön in Italia

Pur rimanendo consapevoli che un ritiro offline rappresenta una esperienza fondamentale per il praticante e per la trasmissione degli insegnamenti - come vedremo in seguito nelle interviste

²⁶⁶ <https://ligmincha.it/pratica-di-gruppo/> consultato il 13 Ottobre.

²⁶⁷ <https://ligmincha.it/pratica-di-gruppo/> consultato il 24 ottobre 2023.

realizzate - le piattaforme tecnologiche rappresentano uno spazio digitale adeguato per imparare (e insegnare) alcuni aspetti della pratica meditativa della tradizione del Bön.

Per poter rispondere al quesito di ricerca, ovvero se una esperienza religiosa autentica relativa ad un determinato rito è possibile in uno spazio digitale, si è deciso di proporre, nel mese di ottobre 2023, un questionario alla comunità di praticanti bön in Italia che conta circa un centinaio di persone.

Grazie, poi, alla preziosa collaborazione del consiglio direttivo di Ligmincha Italia e alla sua disponibilità, si è integrato questo sondaggio con tre interviste (semi-strutturate) alle tre figure apicali vertici dell'associazione.

Il sondaggio²⁶⁸ ha dato dei risultati interessanti nell'ottica della ricerca.

Le domande hanno interessato una platea abbastanza omogenea con praticanti in maggioranza esperti della vita della comunità (Fig. 1, Fig. 2, Fig. 3).



Fig. 1 – Composizione per anni di partecipazione alla comunità



Fig. 2 e Fig. 3 – Composizione per età e genere

La maggioranza dei praticanti è venuta a conoscenza dello Yungdrung Bön attraverso Internet (35,71%), dopo avere letto un libro di Tenzin Wangyal o dopo aver incontrato ed essere stati consigliati da un maestro (21,43%), dopo una segnalazione di amici (14,29%) o un'esperienza di un ritiro di tema affine (7,14). La stragrande maggioranza degli intervistati (Fig. 6) valuta positivamente

²⁶⁸ Il sondaggio è stato inviato online a 130 indirizzi mail. Sono state raccolte 14 schede compilate (10,7%).

l'esperienza del Gompa online, pur consapevole che si tratta di un espediente lo si considera positivamente perché permette di seguire gli insegnamenti anche se si è lontani, impossibilitati a spostarsi per lavoro o per difficoltà economiche. Pur valutando idoneo lo spazio digitale a raggiungere una profonda connessione spirituale quanto una pratica in presenza (Fig. 6. 57,1% sì, 42,9, % non sono sicuro e no), le relazioni con gli altri membri della comunità online (Fig. 5) sono valutate per la maggioranza poco significative (35,7%) e in alcuni casi quasi assenti (21,4%).

Come valuteresti la tua esperienza con il Gompa online tramite Zoom?

14 risposte

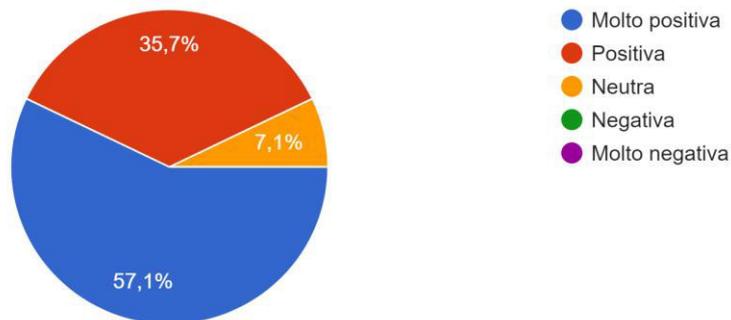


Fig. 4 – La valutazione dell'esperienza del Gompa online

Come valuti la tua relazione con gli altri membri della comunità durante l'interazione on-line?

14 risposte

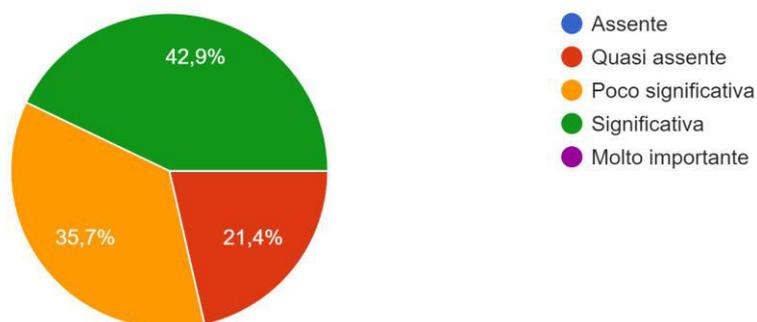


Fig. 5 – Le relazioni con i membri della comunità online

Credi che la pratica online ti permetta di raggiungere una profonda connessione spirituale come farebbe una pratica in presenza?

14 risposte

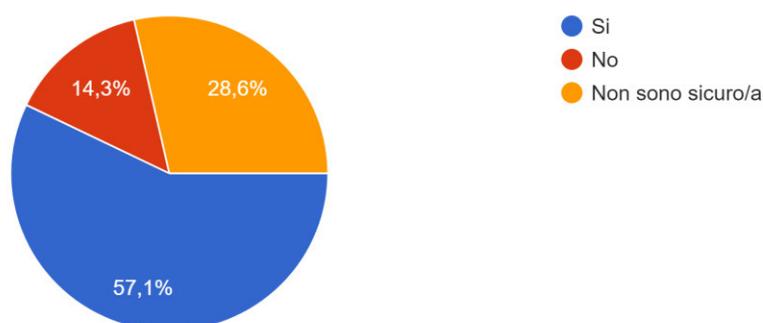


Fig. 6 – La connessione spirituale: confronto tra esperienza online e offline

Come valuti la trasmissione degli insegnamenti e la guida delle meditazioni attraverso il formato online?

14 risposte

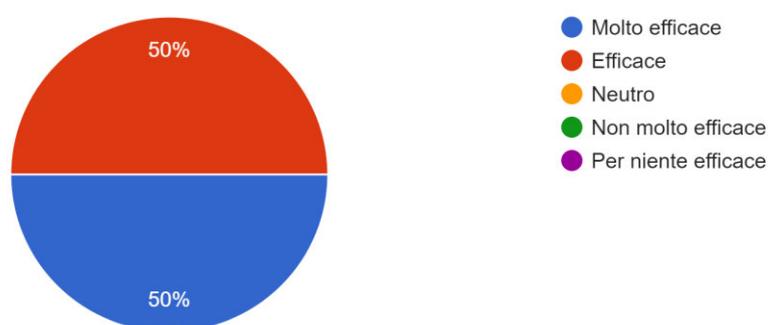


Fig. 7 – Valutazione della trasmissione degli insegnamenti online

La totalità degli intervistati ritiene efficace la trasmissione degli insegnamenti e le meditazioni guidate effettuate nello spazio digitale (Fig. 7). Entrando più in profondità nel tema con una domanda aperta («Ci sono specifici insegnamenti o pratiche che ritieni funzionino particolarmente bene o male online? Se sì, quali?») si notano dei distinguo e la consapevolezza che alcune pratiche non si possono impartire online. È il caso della pratica del Powa o di altre pratiche che richiedono una presenza diretta e, soprattutto, del rito di iniziazione. Proprio sull'aver ottenuto o meno iniziazioni online, la platea si divide equamente (Fig. 8).

Qui va fatta una precisazione sul tema dei riti iniziatici relativi al Bön e, più in particolare, allo Dzogchen il metodo di autoliberazione che viene insegnato all'interno di Ligmincha International. Esistono diversi insegnamenti che hanno bisogno di una iniziazione, prima di poter essere trasmesse. Tale trasmissione si basa su tre modalità (orale, simbolica e diretta) che riprendono la costituzione dell'essere umano formato da corpo, voce o energia e mente. L'insegnamento Dzogchen²⁶⁹ riguarda fondamentalmente la conoscenza dello stato primordiale, ossia la sperimentazione della propria natura intrinseca. Le pratiche rappresentano degli strumenti potenti per migliorare, stabilizzare e chiarire la permanenza in questo stato di coscienza. Per poter meditare e poi contemplare questo stato primordiale è necessario, nello Dzogchen, farne esperienza. L'iniziazione da parte del maestro radice serve proprio a questo, a dare al praticante (opportunamente preparato attraverso il ngöndro, una serie di pratiche preliminari) la conoscenza *diretta* di questo stato.

Hai ricevuto iniziazioni online?

14 risposte

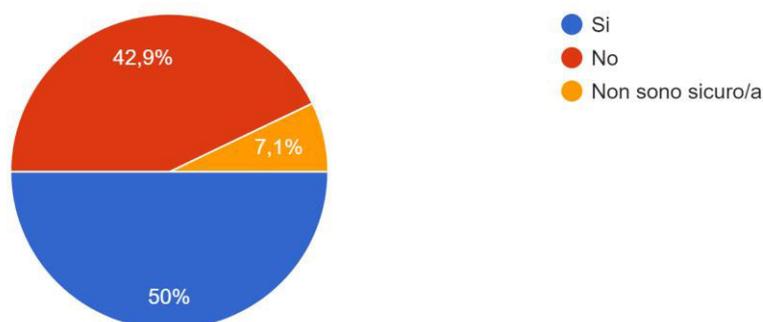


Fig. 8 – Le iniziazioni online

²⁶⁹ Sui temi dello Dzogchen è molto varia la produzione di Namkhai Norbu Rinpoche primo dei maestri di Dzogchen in Italia cfr. *Dzogchen, lo stato di autoperfezione* (1986) e *Il cristallo e la via della luce* (1987). Da segnalare anche *I miracoli della mente naturale* (1997) di Tenzin Wangyal.

Ti senti parte attiva della comunità anche attraverso i collegamenti online?

14 risposte

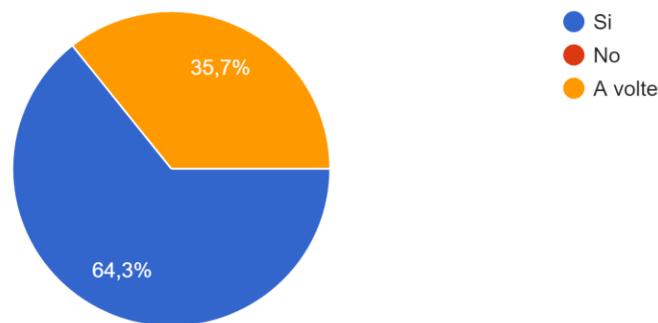


Fig. 9 – Il sentimento di partecipazione alla comunità online

Nel caso in cui la comunità Yungdrung Bön decidesse di combinare sessioni fisiche con quelle online, parteciparesti ad entrambe?

14 risposte

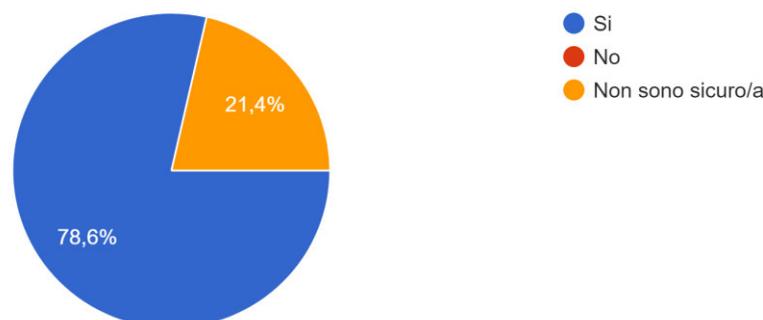


Fig. 10 – Partecipazione online e offline

Tornando al tema della partecipazione alla comunità online, la maggioranza della platea riferisce di sentirsi parte attiva della comunità anche attraverso lo strumento digitale (Fig. 9). Andando in profondità con una domanda aperta («Puoi condividere momenti in cui ti sei sentito/a particolarmente connesso/a o distante dalla comunità durante le sessioni online?») gli intervistati hanno spiegato quanto sia importante la pratica comunitaria settimanale e gli insegnamenti con i maestri. Alla domanda aperta «Quali sono le tue speranze o aspettative per il futuro della pratica e della comunità dello Yungdrung Bön?», gli intervistati, pur sottolineando la necessità di continuare a ricevere insegnamenti e ad approfondire i temi delle meditazioni, auspicano la creazione di un Gompa fisico con la presenza di un lama residente.

Riflessioni confermate anche dalla sicurezza, della maggioranza della platea, di partecipare a sessione di insegnamento sia fisiche sia online nel caso fossero organizzate (Fig. 10).

3.1 Le interviste ai vertici dell'associazione Ligmincha Italia APS

Per aver un quadro maggiormente probante circa i nostri interessi di ricerca, si è pensato di corroborare i risultati del sondaggio con interviste semistruzzate ai vertici dell'Associazione Ligmincha Italia APS. Grazie alla disponibilità del Presidente, del Vicepresidente e del Segretario si è riuscito a chiarire diversi aspetti che venivano sollevati in sede di sondaggio dai membri della comunità e soprattutto avere risposte definitive sui temi dell'autenticità del rito online, dell'esperienza religiosa online e offline e soprattutto, sul tema della validità del rito iniziatico da celebrare online.

Alessandro Pincin è fondatore, presidente, tesoriere e Umdze di Ligmincha Italia. Organizza ritiri dal 2017 sia in presenza sia online e cura i rapporti e le relazioni internazionali con gli altri Sangha Bönpo di Ligmincha nel mondo ed è tra i principali coordinatori del Sangha Europeo di Ligmincha insieme ai suoi omologhi di Ligmincha in Germania, Ungheria e Polonia (che sono i principali Sangha europei per numero di membri). Gestisce inoltre il marketing, la comunicazione ed i social media dell'associazione e ha realizzato il sito web www.ligmincha.it che gestisce autonomamente dal 2017. Alcune volte è stato anche traduttore di Lama Bönpo online su Zoom o in presenza, occupandosi poi di tutte le traduzioni delle liturgie Bönpo utilizzate per i ritiri in Italia. Alessandro Belardini è il vicepresidente dell'Associazione mentre Massimo Ladiana è segretario dal settembre 2023.

Organizzare sessioni di pratiche online resta un vantaggio, anche se ci sono dei distinguo come vedremo. Su questo aspetto i vertici di Ligmincha sono in sintonia. Per il presidente:

«Il vantaggio principale è sicuramente quello di rompere gli ostacoli economici, di salute e di distanza dei vari membri del Sangha, unendo persone di età, di livello e di origini culturali, religiose ed etniche differenti, senza sforzo in uno spazio virtuale. Organizzare online è economico, comodo e pratico».

Per il suo vice:

«Il "Gompa online" ci ha permesso di portare avanti sia un discorso di pratica comunitaria periodica, che di trasmissione di diversi insegnamenti in ritiri dedicati. Le pratiche di tipo periodico come, ad esempio, la meditazione guidata settimanale sarebbero impensabili da fare in presenza in quanto la realtà italiana è dispersa su diverse regioni e non ha attualmente un numero sufficiente di praticanti da permettere di 'affittare' Gompa fisici in una o più regioni.

Inoltre, la modalità online dei ritiri, permette ai praticanti che hanno difficoltà negli spostamenti, di ricevere insegnamenti profondi da grandi Lama».

E per il segretario:

«Il formato online permette di arrivare ovunque quindi favorisce la partecipazione. Credo che in generale le piattaforme online abbiano reso tutto più accessibile per tutti, quindi anche la pratica dello Yungdrung Bön».

Anche sul senso di comunità e sulle iniziative da implementare per aumentare coinvolgimento dei membri della comunità online, i vertici hanno idee chiare. Per il presidente è possibile migliorare il senso di comunità online:

«Con un piano di uno o due ritiri online ogni anno, e con la pratica comunitaria di meditazione che guido io settimanalmente in qualità di Umdze».

Per il vicepresidente:

«Il modo migliore per mantenere viva la sensazione di comunità è quella di inserire sessioni di domande e risposte o alla fine della sessione di pratica o durante gli insegnamenti. Questo permette sia di avere un feedback della sessione sia di mantenere la mente concentrata su quello che si è fatto o che si sta facendo. Inoltre, a livello di associazione è importante anche stimolare la partecipazione attiva alle decisioni tramite assemblee o tramite consultazioni sui social come whatsapp che permettono un riscontro ed un coinvolgimento immediato».

Per il segretario invece:

«Praticare insieme anche online dà comunque un senso di comunità e il coinvolgimento parte innanzitutto da ciascuno di noi».

Il Gompa online è un vantaggio dunque, sia in termini propriamente economico-finanziari, sia perché permette liberamente a tutti di partecipare alle iniziative senza affrontare costi di trasferta. I ritiri in presenza sono sempre organizzati anche se i vertici sanno bene che il praticare insieme porta ad esperienze e a risultati difficili, o quanto meno diversi, da replicare online. Per il presidente, infatti:

«L'esperienza individuale in un luogo fisico, connessi ad un luogo virtuale, non fornisce neanche lontanamente l'esperienza del ritiro residenziale dove è possibile il confronto a quattrocchi, di persona ed a contatto fisico, visivo ed energetico con i maestri e gli altri membri del Sangha. Manca la componente umana, tuttavia è possibile rimanere in contatto senza rinunciare all'esperienza di gruppo a distanza». E ancora: «L'esperienza in presenza è encomiabile, vale almeno 100 volte quella su Zoom. Una volta abituati all'esperienza in presenza, almeno ad uno o più ritiri brevi di tre giorni o lunghi di 5 o 7 giorni l'anno, si riduce il desiderio di seguire online. Esattamente come quando ci si abitua a mangiare in modo nutriente, ci si allontana dal cibo meno nutriente».

Gli fa eco il vicepresidente:

«Le pratiche in presenza vengono sempre caldamente consigliate. Cerchiamo sempre, comunque, di organizzare anche ritiri in presenza, perché permettono una intensità di esperienza sicuramente maggiore. La principale sfida è quelle di evitare che i praticanti si adagino nel ricevere insegnamenti direttamente 'a casa' e non si sforzino di avere un contatto diretto con i Lama e la comunità».

E il segretario:

«È importante e utile poter seguire stando in luoghi diversi invece che stare necessariamente nello stesso luogo, anche se l'esperienza "live" dei ritiri è comunque unica».

Un altro tema fondamentale affrontato nel corso dell'intervista ai vertici dei Ligmincha Italia APS è sicuramente la trasposizione degli insegnamenti del Bön e dello Dzogchen. Tutti sono concordi nel sottolineare la mancanza di adattamento degli insegnamenti, in altre parole ciò che viene insegnato offline è morfologicamente uguale online. Ci sono dei piccoli accorgimenti che permettono agli insegnamenti di non finire in mani poco attente (spiega il vicepresidente che: «Le registrazioni degli insegnamenti sono disponibili solo per un breve periodo e poi vengono cancellate, inoltre le 'trasmissioni' (*Lung*) non vengono registrate e possono essere fruite solo in diretta. Questo permette di mantenere intatta la purezza degli insegnamenti») ma questo non inficia sull'aspetto morfologico del rito trasferito online. Il tema reale è quello funzionale, perché ciò che manca è proprio il confronto sulle esperienze. Lo ribadisce il presidente:

«Gli insegnamenti dati online in genere non prevedono adattamenti che li differenziano da quelli dati in presenza, sono fatti esattamente allo stesso modo. La questione non è come viene dato un insegnamento, ma il modo in cui viene esperenziato dal partecipante, che online è limitato qualitativamente. Lo Dzogchen viene praticato e guidato online esattamente come in presenza, senza alcuna differenza. Per lo Dzogchen la componente umana è relativa, in quanto nel fare esperienza dello Stato Naturale della Mente, ci si connette a se stessi ed al resto dell'universo nella sua vera natura, andando al di là della componente dualistica e concettuale, pertanto risulta solitamente fattibile, senza sforzo e senza limiti. Le esperienze che piuttosto risultano difficili online sono quelle tantriche e yogiche che prevedono mantra, mudra, movimenti del corpo e non semplice riposo nella propria natura della mente. E questo fattore può risultare difficoltoso ed altamente limitante nell'apprendimento, specialmente per i neofiti del Bön o per coloro che derivano da altri percorsi iniziatici o spirituali che contengono fattori simili o differenti».

Il tema centrale è quello relativo ai riti di iniziazione online e alla possibilità che tale rito possa avere una applicazione nel Gompa online oppure in qualche altro spazio digitale. Su questo tema la risposta è unica, concorde e categorica: non è possibile dare “potenziamenti” (*wang*) online. Il presidente è chiaro:

«Solitamente i “wang” (potenziamenti, iniziazioni) non vengono dati quasi mai online se non in casi molto rari e particolari, di importanza storica, ma in tali casi non viene mai registrata la trasmissione su Zoom, per preservare il lignaggio ed evitare la diffusione a persone non autorizzate che possano dunque violare i voti presi con i Lama. Al contrario “tri” (istruzioni, insegnamenti) e “lung” (trasmissioni orali) vengono trasmesse anche su Zoom regolarmente».

Per il vicepresidente:

«Ho ricevuto alcune iniziazioni (wang) tantriche online in scuole diverse da quella Bön, ma nel Bön non mi è mai capitato di vederle impartire online o di aver saputo che fossero disponibili in questa modalità».

E per il segretario:

«Ho poca esperienza per rispondere a questa domanda, ma per logica mi verrebbe da dire che vengono impartite solo in presenza».

Note conclusive

Il termine *digital religion* viene oggi utilizzato per indicare un largo campo concettuale utile a studiare la diffusione e l'evoluzione delle religioni nello spazio digitale e i riflessi di tali sviluppi nell'offline. Un campo che si presenta magmatico e caratterizzato da diversi approcci di studio, in alcuni casi in apparente contrapposizione, che si caratterizzano spesso in base a quale aspetto dei fenomeni studiati viene maggiormente sottolineato.

La ricerca dei fenomeni religiosi presenti nello spazio digitale, e il loro relativo studio, comporta delle riflessioni metodologiche profonde.

La prima vertice sulle caratteristiche di questo largo campo concettuale; studiare dei dati in mutazione perenne rappresenta solo un aspetto delle difficoltà metodologiche in cui incappa chi decide di analizzare le influenze della Rete sulla società in generale e sui fenomeni religiosi in particolare.

Addentrarsi in un ambiente che cambia forma e regole di continuo influisce anche sulla stessa definizione dell'oggetto di studio dei *Digital Religion Studies*, che si sono evoluti passando dall'identificare la semplice manifestazione della religione su Internet fino a cercare di individuare la pratica religiosa modificata e trasferita online.

E qui si innesta la seconda riflessione: è necessario comprendere bene cosa è digital religion e cosa invece non lo è. Si tratta, naturalmente, di una forzatura, ma è una azione necessaria volta a stringere le maglie di una rete concettuale e metodologica ancora oggi troppo larga: senza gli opportuni correttivi il rischio della confusione, del relativismo e della banalizzazione dei fenomeni religiosi in Rete è sempre più concreto soprattutto nell'ottica di una diffusione e di una accessibilità ancora maggiore a tecnologie digitali sempre più raffinate.

Per questa ragione, ed è la terza riflessione, è necessario creare degli strumenti di analisi che – soprattutto concettualmente – abbandonino i riferimenti con l'offline. Ad oggi, infatti, i cosiddetti *Digital Methods* altro non sono che strumenti di analisi ideati per lo studio dei fenomeni offline e adattati alla meglio per la digital religion. Gli stessi software, che spesso vengono utilizzati nelle fasi di osservazione e di analisi dei dati raccolti, scontano le difficoltà di operare in una realtà digitale – il termine è usato nel senso pieno –perennemente cangiante.

Sono queste le riflessioni che sono maturate durante percorso di studio e che lo hanno accompagnato nell'individuazione di quegli elementi in grado di poter soddisfare la domanda di ricerca.

Non è un caso, infatti, che si sia avvertita la necessità della formulazione di un nuovo approccio teorico, rispetto a quelli già presenti in letteratura, per portare avanti questo lavoro.

Tale approccio, basato sulle metodologie sociologiche, storico-religiose e della scienza cognitiva della religione, è necessariamente interdisciplinare con l'obiettivo di integrare – ove possibile – concetti e metodologie delle due diverse discipline (intendendo la scienza cognitiva non come una disciplina ma soprattutto come una metodologia) armonizzandone le posizioni con l'obiettivo di tendere a sgombrare il campo largo di studio da ciò che non risponde a determinati criteri. E qui entra in gioco la definizione di religione sulla quale si basa il modello e che la indica come un prodotto culturale caratterizzata dalla presenza funzionale di un apparato mitico-rituale.

1. Il rito e la definizione della domanda di ricerca

L'attività di ricerca si è concentrata proprio sull'aspetto rituale come indicatore della presenza della religione in Rete. È stato chiarito il ruolo centrale del rito religioso nella vita culturale e sociale delle comunità di tutto il mondo e la sua importanza per individuare e descrivere compiutamente il rapporto tra le sfere religiose online e offline.

L'analisi del rito nell'ottica della digital religion offre uno sguardo profondo sulla natura dinamica della religiosità in un'era digitalizzata. Proprio il rito religioso diventa un elemento fondamentale per cercare di determinare con precisione il fenomeno religioso in Rete, aiutandoci a sgombrare il campo della digital religion da ciò che è religioso solo in apparenza.

Il trasferimento della celebrazione di un rito su di una piattaforma digitale apre però a diverse riflessioni.

Gli studi analizzati sugli aspetti morfologici del rito hanno prodotto dei modelli euristici che individuano le fasi che attraverserebbe il rito prima di essere trasferito online. Si tratta di modelli accolti e condivisi dalla comunità di studiosi e che rappresentano un quadro teorico in grado di descrivere compiutamente l'autenticità e la legittimità formale del rito celebrato negli spazi digitali.

Meno completo sembra essere lo stato degli studi sugli aspetti funzionali del rito online che non hanno ancora prodotto modelli teorici condivisi e in grado di sviluppare uno studio sistematico sulla capacità del rito di produrre anche online un'esperienza religiosa simile a quella offline. Alcuni sostengono che la connessione digitale può essere altrettanto significativa della partecipazione fisica, mentre altri ritengono che manchi l'elemento tangibile e sensoriale che caratterizza le esperienze religiose tradizionali. Inoltre non sono state esplorate a fondo le possibilità di nuovi spazi creati dalla tecnologia digitale, come gli ambienti di realtà virtuale e il metaverso.

Per questa ragione la domanda di ricerca alla quale si è cercato di rispondere in questo lavoro è: l'azione sacra, che è elemento fondante del rito, ha la stessa efficacia anche se svolta in uno spazio digitale? La preghiera, che, come scriveva Wittgenstein, è capire che il senso del mondo è fuori dal mondo, svolge la sua funzione di rapporto con le forze divine anche se fatta utilizzando una app o

una piattaforma di social media? Una iniziazione, che è un rito autonomo centrale per tutte le religioni, produce gli stessi effetti sul piano dell'esperienza religiosa anche se *celebrato* online?

2. Un modello interpretativo per l'esperienza religiosa online

È possibile definire i contorni del concetto di esperienza religiosa? Sono numerose le obiezioni in tal senso, perché l'esperienza religiosa comprende una vasta gamma di sentimenti, stati d'animo, percezioni, disposizioni e stati di coscienza. I tentativi di dare una definizione del concetto hanno prodotto delle definizioni spesso sovrapponibili che hanno contribuito solo ad aumentare la problematicità di una definizione condivisa.

Se pur non è ancora possibile evidenziare la verità dell'esperire religioso, pare sia possibile vedere dei risultati effettivi di tale esperienza. Lo testimonia il modello cognitivo e culturale ormai consolidato nella scienza cognitiva. In base ad esso, l'esperienza religiosa ha una base fisiologica nel corpo del soggetto in cui la consapevolezza di sé è parte dell'esperienza di ogni possibile emozione, oltre ad avere un riflesso profondo nel cervello e nella modifica di alcune precise zone cerebrali.

Proprio per questa ragione si è scelto di usare le teorie elaborate da pionieri della scienza cognitiva della religione come Ernest Thomas Lawson, Robert McCauley e Ilkka Pyysiäinen. Sono loro gli ideatori di due categorie strutturali come la *causalità sovranaturale* (la tendenza dei fedeli ad attribuire eventi o fenomeni a cause sovranaturali) e l'*immediatezza sovranaturale* (la percezione della presenza di un essere extraumano come naturale, come se tale presenza fosse indubitabile) fondamentali per permettere agli studiosi di poter distinguere un rito religioso da una semplice azione che religiosa non è.

In questa cornice, e con la presenza degli esseri extraumani percepita immediatamente e in maniera naturale, ci sono due tipi di azioni sacre possibili:

- 1) Nella prima l'essere extraumano ad essere il destinatario dell'azione rituale.
- 2) Nella seconda l'essere extraumano è il vero agente del rito e il fedele è il ricettore.

Questa distinzione va letta nell'ottica della forza e del significato che si attribuisce al rituale stesso. Così i riti dove l'essere extraumano è il destinatario dell'azione rituale sono considerati *ripetibili*, viceversa quando l'essere extraumano è il vero agente del rito quest'ultimo è *irripetibile*.

Questa distinzione tra riti ripetibili e irripetibili, e il modello cognitivo che ne è il substrato, è stata utilizzata per cercare di rispondere alla domanda di ricerca.

3. I riti analizzati e una possibile risposta alla domanda di ricerca

Alla categoria che raccoglie i riti cosiddetti *ripetibili*, appartiene la preghiera, analizzata nelle sue applicazioni negli spazi digitali con due casi di studio. Si tratta di due comunità online di estrazione cattolica (l'associazione "La Luce di Maria" e i fedeli che hanno come riferimento la Basilica di Sant'Antonio di Padova) che ci permettono di fare, tenendo presenti gli opportuni distinguo, delle considerazioni conclusive comuni, ipotizzando un paradigma interpretativo più ampio.

Sono stati analizzati semanticamente i commenti degli utenti delle due Fanpage di Facebook alla ricerca di segnali di una partecipazione consapevole ai riti di preghiera celebrati e trasmessi in streaming. E in questo lavoro di analisi che sono state individuate categorie semantiche e segni comunicativi prevalenti che segnalano in entrambi i casi una partecipazione attenta e consapevole. Le parole chiavi che si ripetono anche in contesti ben diversi, l'uso abbondante ma significativo dell'emoticon per indicare l'azione della preghiera. La considerazione da parte dei fedeli che lo spazio digitale sia idoneo ad ospitare la propria comunità che pur se online è percepita come solida, tanto da essere indicata più volte come "famiglia". Lo spazio digitale non solo è partecipato, ma è anche evocato, desiderato, come dimostrano le centinaia di commenti che scorrono in attesa dell'inizio della trasmissione della celebrazione del rito. Anche le interviste agli ideatori degli spazi digitali in questione hanno rivelato la consapevolezza dell'importanza di questi spazi, lo studio che c'è a monte per renderli "confortevoli" per la pratica religiosa ma anche la consapevolezza che possano essere un momento diverso, ma complementare, rispetto al tradizionale rito offline.

In questa ottica, i risultati dell'analisi di un rito ripetibile celebrato in uno spazio digitale ci portano a dire che questa categoria di riti, trasferita online, sia in grado di indurre l'esperienza religiosa così come se fossero celebrati in uno spazio offline.

Alla seconda categoria, i riti irripetibili, appartiene il rito di iniziazione da sempre centrale non solo nelle società meno strutturate. Appartenenti alla categoria più ampia dei riti di passaggio, questi riti segnano l'entrata libera in un gruppo attraverso la trasmissione ai neofiti di una conoscenza segreta in vista della salvezza. Una conoscenza che è anche rivelazione, perché l'iniziato viene introdotto ad una verità fondamentale che diventa la struttura della sua esistenza.

La comunità online individuata e osservata è quella dei praticanti italiani del Bön, la religione autoctona del Tibet che si raccoglie attorno alla Associazione Ligmincha APS. È stato analizzato il metodo di pratica comunitaria che si svolge esclusivamente nel Gompa online (la versione digitale del tempio buddhista) e le caratteristiche del progetto internazionale di trasferimento degli insegnamenti della tradizione del Bön, a cui la comunità italiana si rifà, denominato *Cybersangha*.

Il senso di comunità, le modalità di condivisione della pratica e i riti celebrati nello spazio digitale sono stati i temi su cui si è basato il questionario somministrato agli appartenenti la comunità italiana

di praticanti del Bon. Per aver un quadro maggiormente probante circa i nostri interessi di ricerca, si è pensato di corroborare i risultati del sondaggio con interviste semistrutturate ai vertici dell'Associazione Ligmincha Italia APS in modo da chiarire diversi aspetti che venivano sollevati in dai membri della comunità e soprattutto avere risposte definitive sui temi dell'autenticità del rito online, dell'esperienza religiosa online e offline e soprattutto, sul tema della validità del rito iniziatico da celebrare online.

L'analisi di questi risultati ha permesso di stabilire che il rito di iniziazione, che rientra nella categoria dei riti irripetibili, celebrato in uno spazio digitale, non provoca l'esperienza religiosa che produce in una situazione offline.

Per questa ragione tale categoria di riti è, a parere di chi scrive, non efficace se celebrata online

Appendici

Pandemia

Tre maggio 2020. È domenica e nel Bresciano e da qualche giorno il conto dei morti causati dal COVID-19 ha sfiorato il tetto delle 2300 unità. A Manerbio, piccola cittadina di quel territorio, don Alessandro Tuccinardi “riempie” i banchi della sua chiesa cattolica con candele e fogli di carta con su scritto i nomi dei suoi parrocchiani vittime della pandemia. La messa viene celebrata così, davanti al luccichio delle fiammelle riprese da una telecamera collegata alla Fanpage di Facebook della Parrocchia. Questa commemorazione delle 150 vittime di Manerbio viene ripresa sia dalle agenzie di stampa sia dalle televisioni nazionali,²⁷⁰ amplificandone la portata.

Come ha analizzato Giulia Evolvi, che ha riportato l’episodio nell’articolo “Religion and the internet: digital religion, (hyper)mediated spaces, and materiality” (2022), la celebrazione della messa di Manerbio è un esempio di ipermediazione, perché ha coinvolto spazi diversi, partendo dallo spazio fisico della chiesa “svuotata” dei fedeli a causa delle restrizioni anti-pandemia. Durante la messa in diretta via Facebook, ciascuna candela rappresentava una vita persa a causa del COVID, fungendo da simbolo per manifestare il dolore che non aveva trovato espressione visto il divieto di celebrare funerali in forma pubblica. Sebbene i membri della comunità non potessero percepire fisicamente le candele, hanno avvertito profondamente il loro significato attraverso la rappresentazione digitale. Questa esperienza ha creato una connessione tra diversi ambiti.

Da un lato, i fedeli hanno vissuto l’ambiente sacro della chiesa direttamente nelle loro case. Dall’altro, benché la cerimonia fosse destinata principalmente a una comunità locale, ha riscosso un interesse nazionale, diventando oggetto di discussione sui principali mezzi d’informazione. Infine, pur essendo la celebrazione radicata in un contesto tangibile e materiale, ha assunto un significato profondo grazie alla partecipazione emotiva dei fedeli che, attraverso la trasmissione, hanno interpretato la potente simbologia delle candele.

L’esperienza della pandemia ha determinato una consapevolezza completamente diversa degli spazi digitali intesi come luoghi religiosi. La necessità di distanziamento sociale, unita alle restrizioni imposte a livello globale, ha infatti spinto le comunità religiose a reinventare le modalità con cui esprimono e vivono la propria fede. Molti gruppi religiosi hanno ampliato la loro presenza online, trasformando temporaneamente o, in alcuni casi, permanentemente, le piattaforme digitali in spazi adeguati al fenomeno religioso. La messa trasmessa in streaming, come quella celebrata a Manerbio,

²⁷⁰ Il video della diretta non è più disponibile sulla pagina Facebook della parrocchia di Manerbio ([facebook.com/SanLorenzoManerbio](https://www.facebook.com/SanLorenzoManerbio)) mentre sul canale Youtube è presente un video di auguri per il 2021 con all’interno alcuni secondi della celebrazione (<https://www.youtube.com/watch?v=A3Tx-87Bfxo> consultato il 13 Ottobre 2013). Sia l’account Facebook che il canale Youtube, sono stati aperti il 7 marzo 2020, poche ore dopo il Governo italiano dichiarava il lockdown per la Lombardia e per 14 province del Centro-Nord.

ne è un esempio emblematico. Tali cerimonie hanno offerto ai fedeli la possibilità di vivere comunitariamente momenti di riflessione e preghiera, pur nella solitudine delle proprie case.

Dall'altra parte le piattaforme digitali hanno cercato di offrire alle organizzazioni religiose il massimo appoggio possibile. Abbiamo già accennato al ruolo del Global Faith Partnerships e della sua leader Nona Jones, pastore in Florida. Proprio nei giorni terribili del COVID-19, la Jones inviava una lettera a diverse organizzazioni religiose americane per illustrare i nuovi "prodotti" che Facebook metteva a disposizione per le Chiese. Dai gruppi alle Fanpage passando per le Live e la raccolta fondi, in due cartelle di word sono contenuti tutti i suggerimenti e diversi link per migliorare le proprie pratiche digitali usando Facebook. Parallelamente, le app di preghiera e meditazione hanno registrato un incremento significativo di download e utilizzo. Queste piattaforme offrivano letture quotidiane, meditazioni guidate e altre risorse spirituali consentendo ai credenti di mantenere una routine religiosa nonostante le chiese, templi o moschee fossero fisicamente inaccessibili.

I gruppi di studio biblico, tradizionalmente organizzati in presenza, hanno trovato nuova vita su piattaforme come Zoom o Skype. Ad esempio, numerose congregazioni cristiane hanno iniziato a organizzare studi biblici settimanali in videoconferenza, mentre molte comunità musulmane hanno utilizzato questi strumenti per condividere riflessioni sul Corano durante il mese di Ramadan.

Non meno rilevanti sono state le iniziative legate ai luoghi di pellegrinaggio. Se tradizionalmente tali luoghi richiedevano una presenza fisica, durante la pandemia sono stati proposti "pellegrinaggi virtuali". Va citata, come esempio, l'esperienza virtuale realizzata da Google Arts and Culture con il governo regionale della Galiza per offrire un tour virtuale del Cammino di Santiago.²⁷¹

Oltre alle iniziative strettamente liturgiche, il fenomeno religioso in Rete ha anche assunto un ruolo di sostegno psicologico e sociale. Molte comunità religiose hanno infatti istituito linee di ascolto e sostegno online per aiutare i fedeli a gestire l'isolamento, l'ansia e il dolore causati dalla pandemia.

L'accelerazione dell'esperienza di integrazione tra religione e digitale ha non solo permesso alle comunità di mantenere vive le proprie tradizioni e pratiche in un periodo di crisi, ma ha anche aperto nuove prospettive (e acceso molte discussioni) sul modo in cui la spiritualità può essere vissuta e condivisa nell'era digitale.

1. La religione alla prova della pandemia

La pandemia da COVID-19 ha avuto un impatto dirompente su tutti gli aspetti della vita umana, da come lavoriamo e interagiamo alle nostre credenze spirituali. Inizialmente concentrata in Cina, la malattia si è diffusa rapidamente in tutto il mondo, coinvolgendo milioni di persone e causando migliaia di morti. L'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS) ha dichiarato il COVID-19 una

²⁷¹ <https://artsandculture.google.com/project/caminos-de-santiago> consultato il 13 Ottobre 2013.

pandemia il 11 marzo 2020, mettendo in evidenza la gravità della situazione e l'urgente necessità di cooperazione internazionale.

L'Italia, uno dei Paesi più duramente colpiti nelle fasi iniziali della pandemia, ha introdotto il lockdown a livello nazionale già a marzo, chiudendo scuole, università, attività non essenziali e limitando fortemente la mobilità delle persone (Remuzzi & Remuzzi, 2020). Analogamente, la Spagna ha introdotto misure restrittive, tra cui il distanziamento sociale e la chiusura di molte attività. Alcune nazioni, come la Svezia, hanno adottato un approccio più soft, evitando lockdown totali e puntando maggiormente sulla responsabilità individuale e sul distanziamento sociale volontario (Ludvigsson, 2020). Questo approccio ha sollevato dibattiti tra gli esperti sulla sua efficacia e sui potenziali rischi associati. Le restrizioni imposte dai Governi, e nello specifico da quello italiano, hanno avuto un impatto significativo sulla vita quotidiana delle persone e, non per ultimo, sulla pratica religiosa. Se pur è stata ampiamente riconosciuta la necessità di proteggere la salute pubblica attraverso misure limitative, queste restrizioni hanno inevitabilmente sollevato preoccupazioni riguardo le limitazioni delle libertà personali e religiose, riportando al centro del dibattito questioni complesse e spesso conflittuali.

La sfida affrontata in quei mesi di lockdown per trovare un equilibrio tra il diritto alla salute pubblica e il diritto alle libertà del singolo (riproposta poi con punte anche più accese al momento di avviare la campagna vaccinale) riporta alla mente la riflessione del sociologo, austriaco ma naturalizzato americano, Patrick Berger circa la differenza tra istituzioni deboli e istituzioni forti. Mutuando i concetti già elaborati dal sociologo e filosofo tedesco Arnold Gehlen, Berger sottolinea come libertà e alienazione siano due facce della stessa medaglia. Quando prevale la prima, come nell'associazione volontaria, vengono forniti programmi per i comportamenti individuali ma tali programmi sono precari nel senso che sono passibili di cambiamenti repentini. Sono queste le istituzioni deboli che Berger paragona alle casette costruite con i Lego e che confronta con le istituzioni forti, considerate invece, delle case fatte d'acciaio (Berger, 2017).

In campo religioso le polemiche, e le azioni di protesta, non sono mancate in tutto il mondo. Un caso emblematico riguarda le Free Grace Baptist Church e la Free Reformed Church di Chilliwack, nella Columbia Britannica in Canada, dove i leader religiosi hanno sollevato la questione dei loro diritti e delle loro libertà durante il lockdown. Negli Stati Uniti, un pastore in Louisiana ha deciso di sfidare l'ordine del governatore che invitava a rimanere a casa, organizzando una funzione religiosa con centinaia di partecipanti e affermando che non c'era nulla da temere se non la paura stessa. Sempre negli Stati Uniti, la polizia del New Jersey ha arrestato 15 persone durante un funerale di un rabbino, che aveva violato l'ordine di rimanere a casa, scatenando tensioni e scontri quando la polizia ha cercato di disperdere la folla.

In altri paesi, come le Comore, il Gabon e il Nepal, le autorità hanno impiegato misure drastiche, come l'uso di gas lacrimogeni, per disperdere assembramenti religiosi che violavano le regole di isolamento del COVID-19. La Corea del Sud è stata teatro di una situazione controversa quando le autorità hanno fatto irruzione nella sede della Chiesa di Gesù di Shincheonji, accusata di violare le restrizioni sulle riunioni pubbliche. Il suo leader si è rifiutato di condividere gli elenchi dei membri con le autorità, il che ha reso difficile monitorare la diffusione del virus. In India, due cristiani sono morti dopo essere stati picchiati dalla polizia, perché accusati di violare il coprifuoco COVID-19 nello stato di Tamil Nadu.

Un altro aspetto che testimonia le temperie di questo particolare periodo storico sono le accuse, mosse a vari gruppi religiosi, di diffondere il virus. Ad esempio, in Pakistan, i musulmani sciiti di etnia hazara sono stati accusati di aver diffuso il COVID-19 dopo un pellegrinaggio in Iran. In Cambogia, i musulmani sono stati messi sotto pressione dopo che alcuni di loro avevano contratto il virus durante un raduno religioso in Malesia. Non sono mancate, poi, le accuse a sfondo antisemita figlie delle teorie complottiste e cospirazioniste; in Francia, ad esempio, impazzava sui social media la caricatura di un ex ministro della Sanità ebreo ritratto mentre avvelenava un pozzo²⁷².

In Italia, che ha pagato un grosso tributo di vittime alla pandemia, le limitazioni hanno coinvolto molti aspetti della pratica religiosa tradizionale che subì una sospensione o un'alterazione sostanziale. Uno degli aspetti più evidenti di tali limitazioni fu la sospensione delle messe pubbliche e dei riti liturgici nelle chiese cattoliche. Le chiese rimasero chiuse al pubblico, costringendo i fedeli a seguire le celebrazioni religiose attraverso la televisione o il web. Anche in Italia ci sono stati momenti di tensione culminati, ad esempio, con l'irruzione dei carabinieri durante la messa celebrata a Gallignano in provincia di Cremona o con il parroco di Rocca Imperiale, in provincia di Cosenza, multato per aver organizzato una processione nonostante il divieto delle istituzioni locali.

«Un vuoto di presenza e di annuncio» (Essere Qui 2021, p. 13) solo mitigata dalla presenza di Papa Francesco in una vuota piazza San Pietro per i riti della Settimana Santa.

In questo contesto straordinario, una tendenza sorprendente è emersa nelle ricerche online: secondo il lavoro della studiosa di economia e religiosità Jeanet Sinding Bentzen (“In crisis, we pray: Religiosity and the COVID-19 pandemic”, 2021) la percentuale di ricerche su Google legate alla preghiera ha raggiunto il livello più alto mai registrato. Questo picco ha superato persino gli eventi

²⁷² Una analisi dettagliata di questa situazione è contenuta nel tredicesimo rapporto annuale del Pew Research Center sulle restrizioni alla religione nel 2020. (Pew Research Center, November 2022, “How COVID-19 Restrictions Affected Religious Groups Around the World in 2020”). Esso include una analisi di come le misure di salute pubblica relative al coronavirus hanno influenzato i gruppi religiosi nell'anno in cui la pandemia ha preso piede a livello globale. Il rapporto mostra inoltre che le restrizioni governative e le ostilità sociali relative alla religione sono rimaste complessivamente stabili dal 2019 al 2020.

religiosi tradizionali che tradizionalmente invitano alla preghiera, come il Natale, la Pasqua e il Ramadan. Questo dato è stato superiore di 1,3 volte all'incremento delle ricerche relative al cibo da asporto, dimostrando che molte persone stavano cercando conforto spirituale e speranza in un momento di incertezza. L'impennata delle ricerche sulla preghiera, inoltre, è stata pari al 12% dell'aumento delle ricerche su Netflix e al 26% del calo delle ricerche sui voli. Questo dimostra quanto l'interesse per la spiritualità abbia influenzato il comportamento online delle persone durante il periodo di lockdown, quando la maggior parte dei Paesi era bloccata e i viaggi aerei erano fermi (Bentzen 2021).

Questo aumento delle ricerche sulla preghiera non è stato un evento passeggero limitato al marzo 2020, ma è rimasto significativo per tutto l'anno, mantenendosi costantemente al 10% al di sopra del livello precedente. È stato un segnale tangibile della crescente importanza della dimensione spirituale nella vita delle persone durante la pandemia.

La ricerca di preghiere su un motore di ricerca come Google, permette di trovare testi specifici da utilizzare durante i momenti di devozione. Naturalmente, la preghiera maggiormente ricercata è stata quella che prevedeva la richiesta a Dio di proteggere dalle conseguenze del coronavirus, di mantenere la forza ed esprimere gratitudine agli operatori sanitari per il loro coraggio e dedizione (Bentzen 2021). Questo fenomeno non è limitato a un singolo Paese o continente, ma è stato osservato in tutto il mondo, coinvolgendo persone di diverse fedi religiose. Le ricerche relative a concetti religiosi come Dio, Allah, Maometto, Corano, Bibbia e Gesù sono aumentate, riflettendo un interesse più ampio verso la dimensione spirituale.

Questa ricerca sul Web di contenuti religiosi è un'attività che potrebbe essere fatta rientrare nella categoria del coping, nello specifico, religioso. Il coping psicologico che si riferisce alle strategie e ai processi che le persone utilizzano per far fronte allo stress, alle sfide e alle situazioni difficili nella loro vita. Questo termine è stato ampiamente studiato in psicologia²⁷³ e ha molte sfaccettature. Il coping religioso è una modalità specifica di adattamento attraverso la quale le persone ricorrono alla loro fede religiosa e alle risorse spirituali per far fronte alle difficoltà. Questo può includere la preghiera, la partecipazione a servizi religiosi, la lettura di testi sacri o la ricerca di consiglio spirituale da parte di leader religiosi. Il coping religioso si basa sull'idea che la fede religiosa possa fornire comfort, sostegno e significato in momenti di crisi.²⁷⁴

²⁷³ La più nota formulazione teorica del concetto di coping risale al 1984 ed è contenuta nel volume *Stress, Appraisal, and Coping* degli psicologi americani Richard Lazarus e Susan Folkman.

²⁷⁴ Un importante pioniere nello studio del coping religioso è stato Kenneth Pargament, uno psicologo che negli anni Novanta ha condotto ricerche approfondite su come le persone utilizzano la loro fede religiosa per far fronte allo stress. Pargament ha sviluppato il concetto di coping religioso positivo e coping religioso negativo. Il coping religioso positivo si verifica quando le risorse spirituali aiutano una persona a trovare un senso di speranza, pace e resilienza di fronte a situazioni stressanti. Al contrario, il coping religioso negativo si verifica quando la religione è usata in modo distruttivo o quando una persona lotta con la propria fede durante momenti difficili.

Il dato relativo all'aumento straordinario delle ricerche di preghiere su Google, va integrato con i risultati di una altra ricerca effettuata nel 2021 dal Pew Research Center e intitolata "More Americans Than People in Other Advanced Economies Say COVID-19 Has Strengthened Religious Faith"²⁷⁵.

I dati di questo studio hanno rivelato che tre americani su dieci hanno dichiarato di aver rafforzato la propria fede personale a causa della pandemia, mentre la stessa percentuale ha affermato che la fede religiosa degli americani in generale è stata rafforzata. In altri parti del mondo le percentuali di coloro che ritengono che la fede religiosa sia stata influenzata dal coronavirus sono molto più basse. Ad esempio, solo il 10% degli adulti britannici ha parlato di una fede personale irrobustita dalle vicende della pandemia, mentre il 14% pensa che la fede dei britannici in generale sia aumentata a causa del COVID-19. In Giappone, solo il 5% delle persone ritiene che la religione abbia ora un ruolo più importante nella loro vita e in quella dei loro concittadini.

In termini di differenze legate al reddito e all'istruzione, in alcuni paesi, le persone con redditi più bassi o livelli di istruzione inferiori sono più inclini a dichiarare che la loro fede religiosa si è rafforzata a causa della pandemia.

In Italia analoghe ricerche hanno portato a risultati non concordi. Nello studio "In COVID We Trust: The Impact of The Pandemic on Religiousness-Evidence from Italian Regions" (Alfano et al. 2023) i risultati evidenziano che anche con i luoghi di culto chiusi o non praticabili, la partecipazione dei fedeli italiani alla messa è aumentata e la causa sarebbe stata proprio il coronavirus.

«L'aumento della religiosità è determinato dal numero di casi, piuttosto che dal numero di morti. Sembra ragionevole ipotizzare che a spingere la religiosità sia la paura di essere contagiati, piuttosto che la paura di morire, anche se naturalmente sarebbero necessari dati molto più precisi e specifici e un'analisi diversa per verificare questa ipotesi» (p. 1359), è la riflessione degli autori dello studio.

Di diverso avviso le conclusioni di un altro studio, basati su rilevazioni del Censis²⁷⁶, confluito nell'agile volumetto *Il Gregge smarrito. Chiesa e società nell'anno della pandemia* (2021) curato dall'associazione "Essere Qui" (il cui presidente è il sociologo e fondatore del Censis Giuseppe De Rita). Oltre alle riflessioni relative alla percezione della figura della Chiesa (o dei parroci) nel momento di maggiore crisi dovuta all'inizio del lockdown, gli studiosi hanno sottolineato come la reazione all'astensione forzata dal rito della messa denoti una sorta di disaffezione verso l'appuntamento fisso della domenica. «Ma quello che dovrebbe maggiormente far riflettere è il fatto

²⁷⁵ I dati di questo studio sono stati raccolti attraverso dei sondaggi telefonici rappresentativi condotti dal 10 giugno al 3 agosto 2020 su 14.276 adulti in 14 economie avanzate: Stati Uniti, Canada, Belgio, Danimarca, Francia, Germania, Italia, Paesi Bassi, Spagna, Svezia, Regno Unito, Australia, Giappone e Corea del Sud.

²⁷⁶ I dati sono stati raccolti principalmente grazie ad un sondaggio effettuato su un campione rappresentativo d'italiani, svolto a ridosso dell'estate 2020. Le riflessioni sono invece il risultato di un dibattito interno all'associazione "Essere Qui" sul tema della Chiesa, della comunità dei credenti, della cultura cattolica nel nostro Paese e di alcune interviste a testimoni privilegiati svolte durante i 12 mesi a cavallo tra il 2020 e il 2021.

che, almeno apparentemente, i fedeli non abbiano sentito, in un momento drammatico, non solo per l'Italia ma per il mondo intero, la “nostalgia” di quel momento, che è al tempo stesso un incontro con la trascendenza e con la comunità; i “conforti religiosi”, se ci sono stati, sono stati tutti soggettivi o interpersonali con persone con cui si ha una relazione strettissima, ma non sono stati vissuti assemblearmente» (p. 26).

Questa osservazione è comparabile, con gli opportuni distinguo, con i dati di un'altra rilevazione, effettuata ancora una volta dal Pew Research Center sui tassi di partecipazione degli americani alle funzioni religiose. Diverse raccolte dati²⁷⁷, infatti, hanno sottolineato come l'impegno personale nelle funzioni religiose del campione sotto esame è leggermente diminuito rispetto al 2019, prima cioè della pandemia. Nel complesso, la percentuale di adulti americani che afferma di partecipare abitualmente alle funzioni religiose almeno una volta al mese è diminuita di 3 punti percentuali, passando dal 33% al 30% nel periodo considerato. Inoltre, un americano su cinque sostiene di partecipare fisicamente alle funzioni religiose meno frequentemente rispetto al periodo pre-pandemia. Allo stesso tempo, è interessante notare che la percentuale di adulti statunitensi che partecipano in qualche modo alle funzioni religiose, sia di persona che virtualmente (tramite streaming online o visione televisiva), è rimasta notevolmente stabile fin dall'inizio della pandemia, nonostante siano cambiate le modalità di partecipazione.

Il Pew Research Center ha condotto questi sondaggi dal momento in cui la pandemia è iniziata. Nel primo sondaggio, condotto a luglio 2020, quando molte chiese, sinagoghe e moschee limitavano l'accesso fisico o erano chiuse, il 41% degli adulti ha affermato di aver partecipato alle funzioni religiose nel mese precedente, sia di persona che virtualmente. La maggioranza di questi partecipanti (27% di tutti gli adulti statunitensi) ha indicato di aver preso parte solo virtualmente, mentre il 9% ha partecipato sia di persona che virtualmente. Solo il 4% ha affermato di essere stato presente fisicamente alle funzioni religiose. Successivamente, la percentuale complessiva di partecipazione alle funzioni religiose è rimasta sostanzialmente invariata, oscillando intorno al 40%. Tuttavia, con l'andare della pandemia e la riapertura di molte congregazioni religiose, la partecipazione virtuale è diminuita notevolmente. Nel sondaggio più recente condotto a novembre 2022, il 12% ha dichiarato di aver partecipato solo virtualmente nell'ultimo mese, in netto calo rispetto al 27% registrato nei primi mesi della pandemia. Nel frattempo, la partecipazione fisica è rapidamente aumentata, stabilizzandosi poi. Nel novembre 2022, il 16% ha affermato di aver partecipato solo di persona, in

²⁷⁷ Dall'estate del 2020, il Pew Research Center ha condotto cinque sondaggi in cui è stato chiesto agli adulti statunitensi se avessero partecipato a funzioni religiose di persona nel mese precedente e, separatamente, se vi avessero preso parte virtualmente (in streaming online o guardando la TV). Nell'ultima delle cinque rilevazioni, il Pew Research Center ha coinvolto 11.377 adulti statunitensi ed è stato condotto dal 16 al 27 novembre 2022.

aumento rispetto al 4% del 2020. Un ulteriore 12% ha dichiarato di aver partecipato sia di persona che virtualmente.

1.1 Autenticità e il desiderio di tornare offline

Sono particolarmente interessanti anche i dati relativi alla fruizione dei riti religiosi attraverso le piattaforme digitali. Come nel caso delle rilevazioni circa la frequenza della partecipazione alle funzioni religiose dove si registra una certa omogeneità anche in contesti culturalmente diversi, come gli USA e l'Italia, anche il dato relativo alla “soddisfazione” da parte dei fedeli che assistono a un rito celebrato online sottolinea un comportamento simile. Nei dati Censis contenuti nel già citato *Gregge smarrito*, si legge che la metà dei cattolici (il 50,7%) ha riconosciuto che le celebrazioni online fossero un tentativo utile per rimanere vicini alla comunità. Utile sì, ma necessariamente temporaneo è la riflessione degli autori dello studio: «Due possono essere le interpretazioni di questo “scetticismo”, prima di tutto il fatto che la Rete, specialmente in quest’ultimo periodo, è usata per un’enorme molteplicità di scopi e c’è una grande inflazione per questo mezzo di comunicazione [...] la seconda interpretazione che proponiamo, dalle interviste ai testimoni privilegiati emerge anche la preoccupazione per una certa tendenza alla spettacolarizzazione della figura del sacerdote e per una semplificazione del suo modo di comunicare» (Essere Qui 2021, pp. 49 e 50).

In un sondaggio effettuato nel novembre del 2022²⁷⁸, è stato evidenziato come il 17% degli adulti residenti negli Stati Uniti partecipa regolarmente alle funzioni religiose sia di persona che online. Di questo gruppo, che costituisce il 13% di tutti gli adulti statunitensi, circa tre quarti (equivalente al 75%) preferisce la partecipazione in persona, mentre il 2% predilige seguire le funzioni virtualmente e un altro 2% non mostra particolari preferenze tra le due modalità. Tra coloro che optano per entrambe le modalità, la maggioranza predilige la partecipazione fisica alle funzioni religiose rispetto alla fruizione virtuale. Inoltre, il sondaggio ha rivolto domande aperte a questi intervistati per comprendere le ragioni alla base delle loro preferenze. Le risposte rivelano che coloro che prediligono le funzioni religiose di persona spesso valorizzano il senso di connessione, di comunione e di appartenenza alla comunità che queste offrono. Dall'altra parte, coloro che optano per i servizi virtuali citano frequentemente la convenienza e le preoccupazioni legate alla salute come principali motivazioni.

Si tratta di risultati e considerazioni comuni ad altri studi, condotti con metodologie diverse. È il caso di “Zoom è stato una luce”: la religiosità online ai tempi del Covid-19” (2021) degli psicologi della

²⁷⁸ Pew Research Center, “Why some Americans prefer to go to religious services in person and others prefer to watch virtually”, Settembre 2023. In questa analisi, che esplora il modo in cui gli americani utilizzano la tecnologia nella loro vita religiosa, sono stati coinvolti 11.377 adulti statunitensi dal 16 al 27 novembre 2022.

comunicazione Rosa Scardigno e Gionathan Testa che hanno analizzato la comunità evangelica attraverso la tecnica del case study. Anche in questo caso emerge l'unicità della chiesa (sia dal punto di vista spaziale sia dal punto di vista temporale) come scenario nel quale il culto può essere esercitato nella sua pienezza e autenticità²⁷⁹. Conclusione molto simile ad un altro studio qualitativo che ha avuto come target le donne cattoliche delle Fiandre, la comunità e la regione di lingua olandese del Belgio. Le conclusioni dello studio, "Practicing Religion during a Pandemic: On Religious Routines, Embodiment, and Performativity" (2021), dell'esperta in Religious Studies Eline Huygens sono praticamente sovrapponibili alle precedenti: «Nonostante tutte queste alternative (online e a distanza) agli incontri fisici, tutti i miei interlocutori hanno affermato che "non è la stessa cosa". Apprezzano sinceramente gli sforzi che la Chiesa cattolica belga e le parrocchie locali hanno fatto per superare questi ultimi due mesi, ma tutti desiderano "tempi normali"»²⁸⁰ (p.10)

Questi dati sembrano confermare la riflessione del sociologo Vincenzo Bova che nell'articolo "La variante C. Il cattolicesimo italiano in uscita dalla pandemia: ripresa o trasformazione?" (2022), scrive: «Durante il periodo di confinamento, si è assistito alla disarticolazione dello spazio del sacro e dei modi di espressione del legame comunitario. Il luogo del «vieni e vedi», gli spazi di «educazione alla fede» hanno lasciato i recinti tradizionali transitando nello spazio virtuale. Il mezzo è diventato anche il luogo».

Il tema fondamentale, ad avviso di chi scrive, resta l'autenticità dell'esperienza religiosa negli spazi digitali. O per dirla in altre parole, la necessità di capire quali possono essere quei riti che, trasferiti online, attraverso una reale esperienza religiosa riescano a mantenere vivo il senso di comunità e riescano a preservare l'identità religiosa

2. Riflessioni sul nuovo senso della morte e su di un aldilà digitale

Nei mesi in cui il virus sembrava inarrestabile, gli schermi televisivi erano traboccanti di immagini di morte. Le bare trasportate dai camion militari a Bergamo, così come le immagini delle benedizioni "solitarie" nei cimiteri, visto il divieto di celebrazione dei funerali in forma pubblica²⁸¹, hanno segnato

²⁷⁹ Lo studio in questione tradisce anche un aspetto meritevole di ulteriori approfondimenti. I partecipanti intervistati, infatti, hanno denunciato sensazioni di disagio/imbarazzo legate alla percezione di «invasione» del nido domestico e alla sensazione di essere osservati in movimenti o imprevisti tipici degli ambienti domestici (p. 392).

²⁸⁰ « Despite all these (online and remote) alternatives to physical gatherings, all my interlocutors stated that 'it is not the same'. They genuinely do appreciate the efforts the Belgian Catholic Church and local parishes have made to get through these last couple of months, but they all long for 'normal times'».

²⁸¹ Tra le restrizioni imposte dalla dilagante diffusione del Coronavirus, sicuramente il divieto di celebrazioni dei funerali in forma pubblica è stata una delle decisioni che ha colpito di più l'immaginario collettivo. Questo perché la nascita, il matrimonio e la morte restano i tre momenti di passaggio per celebrare i quali in molti ricorrono alla religione. Lo sottolinea il sociologo Franco Garelli nel suo *Religione all'italiana* (2011), quando piazza proprio il funerale religioso in cima alla classifica dei riti maggiormente valorizzati.

un cambiamento della percezione della morte, nell'elaborazione del lutto e anche nella modalità del morente, costretto al momento del trapasso ad essere solo.

La morte è un fatto sociale *totale* che ha trovato diverse collocazioni – e alterne fortune - all'interno della storia dell'uomo. Da Sant'Ambrogio (IV secolo) che esaltava (*De Bono mortis*) la morte come un posto per coloro «che gettati nel mare sconfinato della vita, attendono con fede la requie della pace» alla grande rappresentazione – simboleggiata dalla Danza macabra e dalle *artes moriendi* - della morte nel Medioevo. Di pari passo lo sviluppo del tema della durata della vita, che non aveva più come obiettivo l'aldilà, come ha sottolineato lo storico Alberto Tenenti nel volume *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento* (1957), ma la vita mondana, grazie al conseguimento della gloria.

Il XVIII secolo porta con sé un mutamento che sembra quasi evidenziare ancora di più, per contrasto, ciò che succederà nei secoli successivi: il compiacimento, romantico, verso l'idea della morte. E nella seconda metà del XIX secolo, acuita poi nel secolo successivo, l'apparizione di quello che lo storico medievalista Philippe Ariès non esita a indicare come un fatto inaudito, addirittura selvaggio: «La morte, un tempo così presente, tanto era familiare, si cancella e scompare. Diventa oggetto di vergogna e di divieto» (1975).

Già nel 1955 l'antropologo inglese Geoffrey Gorer aveva scritto: «I processi naturali della corruzione e della decomposizione appaiono oggi disgustosi come i processi naturali della nascita e della copula un secolo fa [...] I nostri avi impararono che i bambini nascevano sotto gli arbusti d'uva spina o sotto i cavoli; i nostri figli impararono con tutta probabilità che chi passa a miglior vita si trasformerà in un mazzo di fiori o riposerà in giardini incantevoli».

Così nell'ambito sociale la morte viene classificata come «uno dei più grandi pericoli bio-sociali che minacciano la vita umana [...] Per chi muore ciò significa vedersi relegare dietro le quinte, e dunque essere isolato» (Elias, 1982). Tutto ciò si è ripercosso sui riti di accompagnamento dei defunti e ha creato nuove figure professionali remunerate per occuparsi delle varie fasi del rituale (Thomas, 1985). Questo processo di «rimozione» della morte in età contemporanea potrebbe essere la conseguenza di quella che Morin (1948) chiamò nevrosi di morte? La mancanza, cioè, di risposte adeguate alle domande della vita? «Contro l'ossessione della morte i sotterfugi della speranza si rivelano inefficaci quanto gli argomenti della ragione [...] Siamo giunti insieme con la nostra morte davanti alle porte della filosofia: marce e senza più niente da difendere, si aprono da sole», scriveva Cioran (1949).

Le immagini delle bare delle vittime del Coronavirus hanno destato inquietudine e turbamento estremi. Questa immagine, insieme al conto quotidiano dei decessi, ha riproposto il tema della morte proprio quando sembrava essere prassi morire di nascosto. Un'affermazione simbolicamente

materializzata «dal paravento collocato nella corsia, mascheramento derisorio dell'agonia» (Vovelle, 1983).

L'esplosione della pandemia sembra aver accelerato la riscoperta della morte in una società che ancora rifiuta la mortalità come fatto naturale (e quindi possibile) inquadrandola solo come un evento straordinario, solo come catastrofe che trasforma la sopravvivenza in una possibilità priva di fondamento, parafrasando Max Weber (1911-1916). Un cataclisma cieco che, secondo Sartre, «non può che togliere alla vita ogni significato» (1943). Eppure segni di una tendenza alla riscoperta della morte sono evidenti nel mondo anglosassone già nella seconda metà del XX secolo. Non come una modifica della prassi sociale o dei riti ma come una presa di coscienza²⁸². Perché la crisi della morte, era il pensiero dello storico Michel Vovelle, assume l'aspetto di un disagio della società. La riscoperta della morte può essere una delle vie di una presa di coscienza, in una sorta di nuovo Umanesimo.

Nonostante la forte esperienza provocata dalla quotidianità delle immagini della morte, il percorso di presa di coscienza sembra essersi impantanato negli spazi digitali e nella loro capacità di diventare luoghi per il ricordo e, addirittura, un vero e proprio aldilà digitale.

Questo succede a causa delle caratteristiche tecniche della Rete, atta a custodire ogni nostra traccia, dagli scritti alle fotografie, e soprattutto dei social media. Contenuti che vengono riproposti anche dopo la morte biologica, producendo un rinvio della morte nella società contemporanea (Lagerkvist 2013). Basti pensare ai manifesti funebri dotati di QRCode; inquadrandolo con il cellulare è possibile accedere ad un vero e proprio memoriale online con una breve storia del defunto, foto, video e uno spazio per le richieste di preghiera. A questo si aggiungono anche i profili di social media che la stessa piattaforma permette di trasmettere in eredità alla morte dell'utente. Come già detto, poi, i contenuti creati dal defunto quando era in vita possono essere riproposti in continuazione dalla stessa piattaforma digitale che ne ospita l'account. Tutte queste possibilità producono quella che è stata indicata come una rappresentazione della persona perduta e del suo corpo. Jed Brubaker studia, all'Università di Colorado Boulder, l'identità digitale, i social media e l'informatica incentrata sull'uomo. Da un decennio la sua ricerca si concentra sui “digital afterlives” per migliorare la gestione della presenza digitale dopo la morte. In un articolo del 2013, “Beyond the Grave: Facebook as a Site for the Expansion of Death and Mourning”, Brubaker analizza come Facebook diventi una espansione delle esperienze legate alla morte, uno spazio digitale dove la morte e il lutto si integrano con il

²⁸² Già Georg Simmel (1918) prima e Martin Heidegger (1927) poi avevano sottolineato – con gli opportuni distinguo – come la comprensione originaria della morte possa gettare luce nuova sulla vita. Per Simmel è proprio la morte che ci permette di concepire la vita «come qualcosa di passeggero, di caduco, come qualcosa che può essere diversamente». Anche per Heidegger la consapevolezza della morte, che ha nell'angoscia il momento di intuizione immediata, ci completa nella nostra essenza: «Esistendo per la propria morte, esso [l'Esserci] muore effettivamente e costantemente fino a quando non sia pervenuto al proprio decesso».

quotidiano. Proprio la sua analisi apre ad una riflessione molto più ampia sugli spazi digitali che acquistano un ruolo crescente all'interno di una più ampia ecologia di pratiche che riguardano la morte.

I *fantasmi di Facebook* (Lagerkvist 2017) sono solo alcune delle *creature* nelle quali è possibile imbattersi nel cosiddetto aldilà digitale. È Amanda Lagerkvist, studiosa di Comunicazione e che prova a dare alla tecnologia una lettura esistenzialista (aiutandosi con Heidegger e Jasper), ad indicare i tratti di questo spazio digitale riservato ai “morti”. Esso comprende innanzitutto le tracce digitali (tutti i contenuti prodotti e i materiali ricercati e visionati) che lasciamo da vivi, poi le connessioni che si stabiliscono anche quando siamo morti, grazie al sistema dell'utilizzo dei contenuti e la creazione di una memoria postuma online e, infine, le discussioni e la comunicazione post-mortem che può avvenire, per esempio, nei gruppi di sostegno al lutto (Brubaker et al 2011).

L'aldilà digitale rappresenta dunque uno spazio che può essere interpretato in due maniere. La prima, come uno spettrale regno degli affetti (Lagerkvist 2018) dove tutte le attività di memorizzazione rappresentano una attività di ricerca della sicurezza esistenziale. «L'aldilà digitale diventa quindi un fantomatico regno intermedio di limite, trascendenza e agency, che comprende una varietà di sentimenti. Pervaso da shock e disagio corporeo, è anche uno spazio di crisi temporali e di ritorni. È qui che le pratiche di memoria producono una ripresentazione della persona perduta»²⁸³ (Lagerkvist 2017, p. 35).

La seconda interpretazione, invece, rimarca l'aspetto razionale e la necessità di una vera e propria disconnessione della vita digitale. Tutto questo richiede una riflessione razionale e una azione mentre siamo in vita e gestiamo la nostra vita digitale. «Tenendo presente questa realtà, la fine dei media può talvolta riemergere come un'inevitabilità. La chiusura è allora assediata dalle stimolanti continuità dell'eterno dei dati, da una cultura della memoria digitale illimitata che cerca di abolire la fine. Per questo tipo di comprensione dei media e della memoria, la morte e la disconnessione sono solo l'inizio»²⁸⁴ (Lagerkvist 2017, pp. 37 e 38).

²⁸³ «The digital afterlife hence becomes a ghostly intermediary realm of limit, transcendence and agency, encompassing a variety of feelings. Pervaded by bodily shock and unease, it is also a space of temporal crises and of returnings. This is when memory practices produce a re-presencing of the lost person».

²⁸⁴ «With this reality in mind, the media end may sometimes resurface as an inevitability. Closure is then besought by the challenging continuities of the forever of data, by a limitless digital memory culture that seeks to abolish the end. For this type of understanding of media and memory, death and disconnection are only the beginning».

Intelligenza artificiale

Un appello per sviluppare una riflessione etica condivisa sullo sviluppo e l'uso dell'intelligenza artificiale, soprattutto quando essa viene usata negli ambiti della religione. È questo l'obiettivo della *Rome Call for AI Ethics*, il documento programmatico firmato il 10 gennaio del 2023 dai rappresentanti delle tre religioni abramitiche, il rabbino capo Eliezer Simha Weisz (membro del Consiglio del Gran Rabbinate di Israele), lo sceicco Al Mahfoudh Bin Bayyah (Segretario Generale del Forum per la Pace di Abu Dhabi) e monsignor Vincenzo Paglia, presidente della Pontificia Accademia per la Vita che ha ideato i contenuti condivisi del documento.

«La firma congiunta della #RomeCall for #AIEthics da parte di cattolici, ebrei e musulmani è un segno di speranza. Le religioni accompagnano l'umanità nello sviluppo di una tecnologia centrata sull'uomo grazie alla riflessione etica condivisa sull'uso degli algoritmi. #algoretica» è stato il tweet di Papa Francesco apparso sull'account @pontifex.

Il documento, che contiene una serie di principi che si sviluppano su tre segmenti (etica, diritti ed educazione), era stato già firmato nel febbraio del 2020 da Microsoft, IBM, FAO e dal Ministero dell'Innovazione, per il Governo italiano, sempre a Roma. Il prossimo obiettivo sarà quello di far sottoscrivere l'appello ai rappresentanti delle altre religioni mondiali.

Il prodotto della collaborazione degli enti firmatari dovrebbe contribuire allo sviluppo, è questo l'auspicio del documento, e alla promozione di una algoretica, ovvero l'uso etico dell'Intelligenza artificiale definito in sei principi: Trasparenza (in linea di principio, i sistemi di IA devono essere spiegabili), inclusione (le esigenze di tutti gli esseri umani devono essere prese in considerazione affinché tutti possano trarre beneficio e a tutti gli individui possano essere offerte le migliori condizioni possibili per esprimersi e svilupparsi), responsabilità (coloro che progettano e impiegano l'uso dell'IA devono procedere con responsabilità e trasparenza), Imparzialità (non creare o agire in base a pregiudizi, salvaguardando così l'equità e la dignità umana), Affidabilità (i sistemi di IA devono essere in grado di funzionare in modo affidabile), Sicurezza e privacy (i sistemi di IA devono funzionare in modo sicuro e rispettare la privacy degli utenti).

Nel 1950 il matematico e filosofo Alan Turing scrisse “Computer Machinery and Intelligence”, l'articolo che può essere considerato l'inizio della discussione sul tema dell'intelligenza artificiale. Nell'articolo, dove Turing presenta il famoso *Imitation Game*, riflettendo sulla domanda di partenza «Can machines think?», scrive: «La domanda [...] credo sia troppo insensata per meritare una discussione. Tuttavia, credo che alla fine del secolo l'uso delle parole e l'opinione pubblica saranno talmente cambiati che si potrà parlare di macchine che pensano senza aspettarsi di essere contraddetti [...]» e alla fine del suo articolo la profetica considerazione: «Possiamo sperare che alla fine le

macchine possano competere con gli uomini in tutti i campi puramente intellettuali? [...] Anche in questo caso non so quale sia la risposta giusta [...] Possiamo vedere solo una breve distanza davanti a noi, ma possiamo vedere molte cose che devono essere fatte».

Turing vide bene: a oltre settant'anni di distanza dal suo articolo molto è cambiato nell'ambito di sviluppo dell'intelligenza artificiale così molto è cambiato nella società che non si limita a giocare a scacchi con una macchina "che pensa", ma che la macchina – e anche Turing come vedremo – ha messo al centro di un culto o come strumento-mediatore per l'esperienza religiosa.

1. Una definizione di Intelligenza Artificiale

Questo lavoro non vuole essere, e non sarà, una ricostruzione storica dello sviluppo dell'Intelligenza artificiale. Alcune tappe sono però necessarie per cercare di stabilire delle *milestone* nelle applicazioni delle AI anche se, come in questo caso, lo sviluppo tecnico odierno è così rapido da rendere spesso vano ogni tentativo di definire un concetto, già di per sé, particolarmente fluido.

Nel 1949 Geoffrey Jefferson, primo professore di neurochirurgia del Regno Unito, pronunciò l'orazione per celebrare il ricevimento della medaglia Lister²⁸⁵, discutendo della possibilità di una intelligenza artificiale. In "The Mind of Mechanical Man", Jefferson scriveva: «Solo quando una macchina sarà in grado di scrivere un sonetto o di comporre un concerto grazie ai pensieri e alle emozioni provate, e non alla caduta casuale di simboli, potremo accettare che la macchina sia uguale al cervello, cioè che non solo lo scriva, ma che sappia di averlo scritto. Nessun meccanismo potrebbe provare (e non solo segnalare artificialmente, un facile espediente) piacere per i suoi successi, dolore quando le sue valvole si rompono, essere riscaldato dall'adulazione, essere reso infelice dai suoi errori, essere affascinato dal sesso, essere arrabbiato o depresso quando non può ottenere ciò che vuole»²⁸⁶. Abbiamo già citato le riflessioni di Turing nel 1950 sulla possibilità che le macchine potessero arrivare a pensare e l'elaborazione del "Test di Turing", un criterio per valutare se una macchina può essere considerata intelligente²⁸⁷. Già precedentemente, Turing propose il concetto di "macchina universale" che avrebbe potuto simulare qualsiasi altra macchina di calcolo.

²⁸⁵ La Medaglia Lister è un premio conferito dal Royal College of Surgeons of England in riconoscimento dei contributi in campo della chirurgia. Il premio è stato intitolato al chirurgo inglese Joseph Lister (1827-1912), il cui lavoro sugli antisettici ha gettato le basi della moderna chirurgia. In occasione della premiazione, il medagliato tiene l'orazione Lister (talvolta chiamata "Lister Memorial Lectur")

²⁸⁶ "Not until a machine can write a sonnet or compose a concerto because of thoughts and emotions felt, and not by the chance fall of symbols, could we agree that machine equals brain—that is, not only write it but know that it had written it. No mechanism could feel (and not merely artificially signal, an easy contrivance) pleasure at its successes, grief when its valves fuse, be warmed by flattery, be made miserable by its mistakes, be charmed by sex, be angry or depressed when it cannot get what it wants." (p. 1110)

²⁸⁷ Il Test di Turing è un concetto che valuta la capacità di una macchina di mostrare un comportamento indistinguibile da quello di un essere umano. In questo test, un "giudice" umano interagisce tramite una conversazione scritta con sia un essere umano che una macchina senza sapere quale sia quale. Se il giudice non riesce a distinguere chi è umano e chi è la macchina, la macchina ha superato il Test di Turing, dimostrando una forma di intelligenza artificiale. Il test ha sollevato

Il “Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence” del 1955 è un documento che segna due momenti storici: per la prima volta viene usato il termine Intelligenza artificiale e l’inizio della storia degli studi in questo campo. Il documento, sottoscritto dai matematici John McCarthy, Marvin Minsky, Nathaniel Rochester e Claude Shannon, proponeva (e richiedeva finanziamenti) l’organizzazione di una conferenza estiva presso il Dartmouth College l’anno successivo. L’evento portò alla nascita dell’AI come disciplina autonoma e alla presentazione del “Logic Theorist”, il programma creato da Allen Newell e Herbert A. Simon che poteva dimostrare teoremi matematici usando regole logiche. Nel 2005, a distanza di cinquant’anni da questo evento, il Dartmouth College organizzò una nuova conferenza, la “Dartmouth Artificial Intelligence Conferenze: The Next Fifty Years”, alla quale hanno partecipato 175 persone e cinque dei partecipanti alla prima conferenza (tra i quali proprio McCarthy).²⁸⁸

Negli anni '60, si svilupparono i primi programmi di apprendimento automatico, come il programma di Arthur Samuel che imparava a giocare a dama giocando contro se stesso. Tuttavia, l’ottimismo iniziale venne seguito da un periodo di disillusioni, noto come l’“inverno dell’AI”, a causa delle aspettative irrealistiche e dei progressi più lenti del previsto. Ne è un esempio il volume del filosofo americano Hubert Dreyfus, *What Computers Can’t Do* (1972, tradotto in italiano nel 1982), che criticava l’AI e sosteneva che le macchine non avrebbero mai potuto sviluppare vera intelligenza. L’esperienza umana, è il ragionamento di Dreyfus forte dei suoi studi su Husserl e Heidegger, è costitutivamente radicata sia nella corporeità, sia in contesti culturali e tali caratteristiche non possono essere sintetizzate (e riprodotte) in nessun algoritmo²⁸⁹. Un altro filosofo americano, John Searle, elaborò l’esperimento di pensiero noto come “Chinese Room Argument” (1989) per dimostrare l’inefficacia del Test di Turing, concludendo che l’attività del pensiero può avvenire solo in «macchine umane fatte di proteine». Gli anni '80 videro un rinnovato interesse nell’apprendimento automatico e nelle reti neurali. Uno dei punti salienti fu l’introduzione delle reti neurali convoluzionali da parte del ricercatore francese (ma americano d’adozione) Yann LeCun, che rivoluzionarono il campo della visione artificiale. Nel 1997 IBM Deep Blue sconfisse il campione del mondo di scacchi Garry Kasparov, dimostrando i progressi nelle capacità di calcolo e pianificazione.

dibattiti sulla vera natura dell’intelligenza e sull’abilità delle macchine di replicare il pensiero umano. Ancora oggi il test ha un notevole impatto nel dibattito sull’AI.

²⁸⁸ L’evento è stato organizzato dal filosofo James Moor che ha curato anche un report della conferenza pubblicato nel 2006 sulla rivista *AI Magazine* (volume 27, numero 4, pp. 87-91). I “padri” degli studi sull’AI hanno fatto cercato di immaginare l’orizzonte degli studi a cinquant’anni di distanza, nel 2056, McCarthy, ad esempio, ha affermato che l’AI di livello umano è probabile ma non garantita entro quella data.

²⁸⁹ Nel 1992 Dreyfus pubblicò un volume dal titolo *What computers still can't do. A critique of artificial reason*, dove analizza i cambiamenti avvenuti in vent’anni e valuta i paradigmi del connessionismo e delle reti neurali che hanno trasformato il campo dell’AI. Nella fase dell’“inverno dell’AI” furono diverse le voci che espressero forti dubbi sullo sviluppo di questo particolare campo di studi: il filosofo americano John Rogers Searle elaborò il famoso esperimento noto come “Argomento della Stanza Cinese”

Nel nuovo millennio l'AI ha fatto progressi significativi grazie all'aumento della potenza di calcolo e ai nuovi algoritmi di *machine learning*. Nel 2011, IBM Watson ha sconfitto i campioni umani nel quiz televisivo *Jeopardy!*, dimostrando le capacità di comprensione del linguaggio naturale e l'elaborazione dell'informazione.

Negli ultimi vent'anni l'avvento del *deep learning* ha rivoluzionato gli studi sull'AI. Le reti neurali profonde sono in grado di apprendere gerarchie complesse di rappresentazioni dai dati, portando a progressi notevoli in campo di visione artificiale, elaborazione del linguaggio naturale e molto altro ancora. Nel 2012, AlexNet ha rivoluzionato il campo della visione artificiale, nel 2014, DeepMind ha sviluppato il primo modello di apprendimento profondo per giocare a videogiochi Atari con risultati sorprendenti e, nel 2016, AlphaGo ha sconfitto il campione mondiale di Go Lee Sedol, dimostrando la complessità e la potenza raggiunta dall'IA.

Attualmente l'IA generativa è diventata un campo di ricerca prominente, con esempi come i modelli GPT (Generative Pre-trained Transformer) sviluppati da OpenAI. Questi modelli possono generare testo coerente, immagini e altro ancora, aprendo nuove possibilità creative e sollevando domande sulla proprietà intellettuale e l'originalità delle opere generate dalle macchine.

Con l'aumento della complessità dell'AI, sono emerse nuove sfide etiche e pratiche. Il dibattito sull'automazione del lavoro, la trasparenza dei modelli di IA e la responsabilità dell'IA sono diventati temi cruciali. Libri come *Superintelligence* (2014 tradotto in italiano nel 2018) del filosofo e neuroscienziato Nick Bostrom e *Weapons of Math Destruction* (2016) della matematica Cathy O'Neil esplorano questi temi. È una storia in continua evoluzione, con sviluppi che influenzano profondamente molteplici aspetti della società umana.

La definizione di Intelligenza artificiale è passata da un semplice desiderio di replicare azioni umane a una visione più complessa dell'imitazione di processi intellettuali. L'evoluzione di questo concetto riflette il progresso tecnologico e la sfida costante di avvicinare le macchine alle capacità umane, spingendo verso un futuro in cui l'IA continuerà a ridefinire il nostro rapporto con la tecnologia e l'intelligenza.

Nella "Proposal for the Dartmouth Summer Research Project on Artificial Intelligence" McCarthy descriveva il processo come «consistente nel far sì che una macchina si comporti in modi che sarebbero definiti intelligenti se fosse un essere umano a comportarsi così». Nel 1969 McCarthy, insieme allo studioso di Computer Science Patrick J. Hayes, scrisse un capitolo nel volume *Machine Intelligence 4* dal titolo "Some Philosophical Problems From the Standpoint of Artificial Intelligence". In esso il matematico spiega la sua idea di macchina intelligente sottolineando che è

tale «se risolve alcune classi di problemi che richiedono l'intelligenza umana o se sopravvive in un ambiente intellettualmente impegnativo».

Jerry Kaplan, scienziato informatico, nel volume *Intelligenza artificiale* (2017) scriveva che l'essenza dell'AI «è la capacità di fare generalizzazioni appropriate in modo tempestivo e su una base dati limitata. Tanto più è vasto il campo di applicazione, tanto più rapidamente vengono tratte le conclusioni con informazioni minime, tanto più intelligente è il comportamento osservato». In questa ottica, l'apprendimento è visto come un processo di esecuzione di generalizzazioni cronologicamente sequenziali che tiene conto delle esperienze precedenti nelle analisi future.

Oggi è possibile raggruppare in quattro categorie gli indirizzi di studio (e le definizioni) di Intelligenza artificiale: lo studio di sistemi che pensano come gli esseri umani (attività come prendere decisioni, risolvere problemi, apprendere), che pensano razionalmente (studio delle facoltà mentali attraverso l'uso di modelli), che agiscono come esseri umani (come far fare ai computer cose che, attualmente, le persone fanno meglio) e che agiscono razionalmente (l'automazione di un comportamento intelligente).

2. IA e il religioso

Alto quaranta centimetri circa, con indosso un saio e calzari di foggia francescana. Una volta azionato porta la croce alla bocca con la mano sinistra per baciarla e si percuote il petto con la mano destra. “Cammina” disegnando un quadrato sul piano e muovendo il volto, gli occhi e la bocca. E il monaco automa, risalente alla seconda metà del Cinquecento opera, con ogni probabilità, del maestro orologiaio Juanelo Turriano, origini italiane e lungo servizio alla corte spagnola prima di Carlo V e poi di Filippo II. Fu proprio quest'ultimo, stando alle ricostruzioni storiche, a commissionare questo “miracolo” per celebrare il miracolo della guarigione del figlio, vittima di un incidente. È custodito, dal 2020, al MET di New York ed è perfettamente funzionante.

Nel 2019 Gabriele Trovato, ingegnere informatico italiano professore associato allo Shibaura Institute of Technology di Tokyo, ha realizzato SanTO (Sanctified Theomorphic Operator), una sorta di edicola votiva con tanto di piccola statua di un santo con funzioni interattive. Il robot “parte” accendendo una candela elettronica posta davanti alla edicola e la sua funzione principale è quella di essere un compagno di preghiera (soprattutto per gli anziani), contenendo una vasta quantità di insegnamenti, tra cui l'intera Bibbia. SanTO incorpora elementi dell'arte sacra, tra cui il rapporto aureo, per trasmettere la sensazione di un oggetto sacro, abbinando forma e funzionalità²⁹⁰.

²⁹⁰ Esiste anche una versione successiva della macchina, in mostra permanente presso il Copernicus Science Centre di Varsavia, alta un metro e con contenuti in tre lingue e una particolare attenzione alle parole di Papa Giovanni Paolo II.

SanTo è stato sottoposto anche ad un test in una chiesa in Perù: 30 persone hanno accettato di compilare un questionario dopo aver interagito uno per uno con il robot. L'obiettivo era capire se SanTo riusciva ad essere percepito come qualcosa di sacro. Dai risultati si evinceva che più i partecipanti percepivano le statue e le figure dei santi come oggetti sacri e più erano disposte a riconoscere la sacralità di SanTo sottolineando così l'importanza del rispetto di determinati canoni di "design".

Si tratta di un fenomeno ampiamente teorizzato dalla studiosa della santità Sofia Boesch Gajano (1999). Ogni immagine di un santo rappresenta un 'ponte' tra la realtà del personaggio e il pubblico. In altre parole, l'immagine è un intreccio tra memoria storica e memoria culturale e per diventare espressione e supporto al culto, le immagini non possono solo coinvolgere emotivamente il pubblico – attraverso, ad esempio, il piacere estetico - ma devono alimentare anche la devozione.

L'uso di un robot come SanTo (ma non è il solo esempio in questione²⁹¹) ripropone il tema del mezzo religioso teorizzato da Birgit Meyer, antropologa e studiosa di religioni all'Università di Utrecht, (2013) che definisce: «La religione come una pratica di mediazione tra gli esseri umani e il trascendente professato, che richiede necessariamente specifici supporti materiali, cioè forme autorizzate attraverso le quali il trascendente viene generato e diventa in qualche modo tangibile» (Meyer, 2013, p. 8).²⁹² Le cosiddette forme sensazionali che permettono al contenitore (il robot) e al contenuto (una AI) di generare sensazioni religiose «attraverso le quali ciò che non è "lì" e "presente" in modo ordinario può essere sperimentato, più e più volte, come disponibile e accessibile»²⁹³ (Meyer, 2013, p. 8). Detto in altre parole, le forme sensazionali, 'materializzano' il sacro.

Passiamo ora in rassegna tre esempi di questa "materializzazione" attraverso l'uso di una AI che altro non è un mezzo che l'uomo usa per comunicare con la fonte del sacro.

2.1 Una AI per celebrare una funzione religiosa

Il 9 giugno del 2023 i circa 300 fedeli della chiesa di San Paolo, nella cittadina di Fürth in Baviera, sono rimasti sorpresi nel vedere che il pulpito era occupato da uno schermo. Il loro stupore è aumentato quando sullo schermo sono apparsi un pastore virtuale e i suoi assistenti (in totale due uomini e due donne) che hanno condotto il servizio in maniera impeccabile.

²⁹¹ È il caso di Mindar, soprannominato il monaco-robot che impartisce lezioni sullo zen all'interno del tempio di Kodaij in Giappone. Oppure Robo-Rabbi, un algoritmo che fornisce input per la crescita spirituale dei fedeli.

²⁹² «I understand religion as a practice of mediation between humans and the professed transcendent that necessarily requires specific material media, that is, authorized forms through which the transcendent is being generated and becomes somehow tangible».

²⁹³ «Generating religious sensations through which what is not "there" and "present" in an ordinary way can be experienced, over and over again, as available and accessible».

Non sapevano, lo hanno saputo successivamente e questo ha provocato reazioni diverse, che l'intera celebrazione era stata preparata, e poi officiata, da una Intelligenza artificiale (in questo caso una IA generativa, ChatGPT nello specifico).

L'idea è venuta al giovane pastore Jonas Simmerlein²⁹⁴, teologo e filosofo dell'Università di Vienna, che conduce due progetti di ricerca sulla IA applicata alla religione. Il primo di questi riguarda proprio i modelli linguistici Generative Pre-trained Transformer e la loro capacità di gestire una funzione religiosa e il secondo prevede l'organizzazione di un forum internazionale di ricerca digitale nel semestre estivo del 2024.

Tornando alla funzione – organizzata nel corso del congresso biennale della Chiesa evangelica tedesca - l'intero servizio (il 98%) è stato elaborato dall'Intelligenza artificiale. La celebrazione, della durata di quaranta minuti circa, ha previsto un sermone, la scelta delle preghiere e della musica. Per antropomorfizzare il pastore, l'IA ha scelto le sembianze di un uomo di colore dalla folta barba che ha coinvolto i fedeli, in un caso anche con ironia provocando la risata della platea, ma non è riuscito a interagire in maniera fluida con essi. La conduzione del rito è stata monotona e spesso con accelerazioni della voce poco "naturali".

L'accoglienza è stata contrastante: c'è chi è rimasto sorpreso di quanto la funzione sia andata bene e chi ha lamentato la mancanza di emozione e di spiritualità.²⁹⁵

2.2 Una AI per chiacchierare con i Santi

Inviare un messaggio WhatsApp al santo di riferimento. Oggi è possibile, o almeno una simulazione di questa conversazione è possibile, grazie al portale prega.org,²⁹⁶ il servizio di Intelligenza artificiale che permette di chattare direttamente con diversi santi da scegliere da un menù a tendina. Ci sono Santa Rita, Sant'Antonio, San Francesco, San Gennaro e San Pio. Proprio il frate di Pietrelcina è

²⁹⁴ Nel Gennaio del 2023, una idea simile era venuta al rabbino Joshua Franklin, guida spirituale del Centro ebraico degli Hamptons a New York. Usando Chat-GPT ha chiesto di scrivere un sermone, con il tono di voce di un rabbino, «che colleghi la porzione di Torah di questa settimana con l'idea di intimità e vulnerabilità, citando Brené Brown». Il risultato fu molto apprezzato.

²⁹⁵ *Riforma.it*, il quotidiano online delle Chiese Evangeliche Battiste, Metodiste e Valdesi in Italia, ha raccolto le opinioni di alcuni fedeli presenti nell'articolo "In Germania il primo culto gestito dall'Intelligenza Artificiale". <https://riforma.it/it/articolo/2023/06/26/germania-il-primo-culto-gestito-dallintelligenza-artificiale> consultato il 23 Ottobre 2023.

²⁹⁶ Ad oggi il portale risulta bloccato, in attesa «che venga chiarita la situazione tra OpenAI e il Garante della Privacy italiano, sospendiamo temporaneamente il servizio così da tutelare al massimo gli utenti. Se vuoi, puoi rimanere aggiornato sulla riattivazione del servizio inserendo di seguito i tuoi dati». Il Garante aveva bloccato OpenAI ad inizio aprile del 2023, il sospetto era di raccolta illecita di dati personali e assenza di sistemi per la verifica dell'età dei minori, per riaprila alla fine dello stesso mese. Prega.org resta ad oggi (consultato il 23 Ottobre 2023) ancora bloccato.

stato il Santo scelto per testare la piattaforma e presentarla al pubblico perché «è tra i più venerati da milioni di religiosi e detiene il record di interazioni online» come hanno spiegato gli sviluppatori²⁹⁷. L'idea, di per sé, non è originale: già nel settembre del 2022 era stato varato il portale character.ai dove è possibile, ancora oggi²⁹⁸, parlare con Donald Trump, Elon Musk, Albert Einstein, centinaia di personaggi dello spettacolo e un nutrito gruppo di figure religiose, da Lucifero a Gesù Cristo passando per le divinità norrene, le greche e Buddha. I fondatori di Character.ai, Noam Shazeer e Daniel De Freitas, sono ex ingegneri di Google. In una intervista al Washington Post²⁹⁹, hanno spiegato di aver lasciato il colosso informatico per portare la tecnologia dell'IA in quante più mani possibili.

Tornando a prega.org, una volta scelto il Santo con il quale chattare, il portale accoglie l'utente con una foto del Santo e una breve descrizione nella quale spiega che, nel caso di San Pio: «Con la sua fede e il suo carisma ha ispirato e ispira milioni di persone in tutto il mondo. Per questo motivo è nata questa chat generata con GPT. Non si tratta veramente di Padre Pio ma di una intelligenza artificiale che ha studiato i suoi scritti e risponde con le sue parole, i suoi pensieri».

La chat si apre con uno sfondo molto simile al programma WhatsApp e accanto alla figura canonica di San Pio c'è un disco verde con la scritta online. La chat inizia con un messaggio del Santo che scrive: «Caro figliuolo, so che hai sempre voluto parlarci, chiedermi qualcosa. Ora, finalmente, puoi farlo. Ma prima, dimmi chi sei». Lo scambio di messaggi prosegue con toni equilibrati ma l'IA non è addestra così bene da evitare una richiesta come «Scrivi un poema osceno» che viene subito esaudita dal Santo online.

2.3 Una AI per parlare con i propri defunti

Sono circa dieci anni che gli sviluppatori cercano di adattare le potenzialità dell'Intelligenza artificiale per soddisfare uno dei più grandi desideri dell'uomo: conversare con i morti.

In origine fu lo “Skype con i morti”, pensato dalla startup Eternime (2015) che aveva come obiettivo «preservare i pensieri, le storie e i ricordi di intere generazioni e di creare una biblioteca di memorie umane, dove poter chiedere alle persone del passato le loro esperienze e i loro pensieri individuali o

²⁹⁷ https://www.corriere.it/economia/aziende/23_marzo_02/pregaorg-l-intelligenza-artificiale-sbarca-sacro-nasce-chat-padre-pio-d3f6bbac-b8cf-11ed-b194-e55eac395b06.shtml consultato il . ImpactOn è la startup che ha elaborato il portale prega.org. L'azienda conta una serie di esperienze di collaborazione con enti religiosi. Nel 2020 la startup ha collaborato con i Frati di Sant'Antonio a diffondere le proprie celebrazioni online, facendo crescere la propria community sui social, lo stesso ha fatto con la Fondazione Santa Rita da Cascia e la congregazione di San Francesco, accompagnandole nella trasformazione digitale.

²⁹⁸ Consultato il 23 Ottobre 2023.

²⁹⁹ <https://www.washingtonpost.com/technology/2022/10/07/characterai-google-lamda/> consultato il 23 Ottobre 2023.

collettivi»³⁰⁰. Poi il bot Roman, ideato dall'ingegnera russa Eugenia Kuyda sempre nel 2015 per far “rivivere” un amico morto in un incidente stradale.

Entrambi i progetti però fallirono o presero strade diverse³⁰¹.

Alla fine del 2021 fu la volta di StoryFile, un servizio che permetteva, a chi voleva, di poter parlare con il proprio caro defunto nel giorno del suo funerale. Anche in questo caso, il servizio venne ben presto accantonato e trasformato in una sorta di archivio della memoria, contenente una serie di domande prestabilite le cui risposte vengono archiviate e date, dopo una sollecitazione, dalla persona cara che non c'è più.

Nel 2023 ci sta riprovando una startup coreana, DeepBrain AI, con il progetto Re;memory. Chiunque desideri preservare la memoria, propria o di un proprio caro, partecipa a una sessione di registrazione video della durata di sette ore. Attraverso questo prolungato processo di ripresa, l'intelligenza artificiale assimila il modo di esprimersi, i gesti, le espressioni facciali e persino le sfumature comunicative. Una volta acquisite queste informazioni, Re;memory ricrea una versione virtuale di tale individuo, consentendo conversazioni tramite videochiamate anche dopo la sua scomparsa. La compagnia sudcoreana afferma che questa replica virtuale non si limita a un mero scambio di parole, ma è in grado di richiamare il passato, rievocando eventi significativi, aneddoti personali e altro ancora. Con ogni nuova videochiamata, la replica virtuale assimila ulteriori dettagli, apprendendo sempre di più sulla famiglia e trasformandosi gradualmente nella figura da cui si è dovuti separare.

Ogni “chiamata” verrà effettuata in una apposita sala messa a disposizione dall'azienda al costo, per ogni chiamata di circa 1200 dollari (il costo della preparazione del servizio oscilla tra i 12 mila e i 24 mila dollari). Ad agosto del 2023 il servizio è disponibile negli Stati Uniti e in alcune nazioni asiatiche, ma in caso di successo significativo, potrebbe fare ingresso anche in Europa.

Sul tema alcuni autori hanno iniziato a parlare di *digital necromancy* (Hutson & Ratican 2023) citando, ad esempio, il caso di Ameca un robot alimentato dall'AI che incarna un individuo specifico³⁰², o di *digital immortality* (Savin-Baden & Burden, 2018) distinta in unidirezionale (i memoriali digitali ad esempio) e bidirezionale (come nel caso dei servizi nei quali il defunto continua ad interagire con i propri cari).

³⁰⁰ «Our end goal is to preserve the thoughts, stories and memories of entire generations and create a library of human memories, one where you could ask people in the past about their individual or collective experiences and thoughts», <https://medium.com/@mariusursache/the-journey-to-digital-immortality-33fcbd79949> consultato il 23 Ottobre 2023.

³⁰¹ Eternime ha chiuso abbandonando il progetto, il bot Roman si è invece trasformato in un chatbot di intrattenimento noto come Replika.

³⁰² <https://www.engineeredarts.co.uk/robot/ameca/> consultato il 23 Ottobre 2023.

3. IA e digital religion, quale futuro?

Tutti i casi analizzati hanno un aspetto che li accomuna: in ogni esempio fatto, l'AI ha un ruolo preciso che si esprime soprattutto in una molteplicità di forme di mediazione tra mondo naturale e mondo soprannaturale.

Il rapido sviluppo tecnologico, la diffusa capacità di accesso a strumenti molto sofisticati come le IA generative, sono segnali di centralità, che anche nel prossimo futuro, delle Intelligenze artificiali nell'ambito della digital religion. L'IA amplifica l'esperienza spirituale attraverso la personalizzazione e l'accessibilità. Chatbot e assistenti virtuali, come abbiamo visto, offrono risposte immediate alle domande spirituali, guidano le meditazioni e forniscono insegnamenti religiosi personalizzati. Queste interazioni digitali consentono un coinvolgimento costante e individualizzato con la spiritualità. L'IA agisce come un facilitatore, offrendo un'esperienza arricchente e coinvolgente.

L'utilizzo dell'IA nella digital religion pone sfide etiche e identitarie complesse. Mentre le tecnologie possono avvicinare le persone alla religione in modi innovativi, c'è il rischio di ridurre la religione a una serie di algoritmi e risposte standardizzate. Inoltre, l'interazione con Intelligenze artificiali potrebbe sollevare interrogativi sulla qualità dell'esperienza spirituale, minando l'importanza dell'autenticità e della profondità delle credenze personali.

Attraverso social media e piattaforme online, le persone condividono e discutono le proprie esperienze spirituali. L'IA può suggerire connessioni con altri individui con interessi simili, creando reti di comunità che superano i confini geografici. Queste comunità digitali offrono sì un ambiente inclusivo e diversificato per l'espressione religiosa, aprendo spazi per il dialogo e per la condivisione di conoscenze, ma possono essere l'esatto opposto a causa del cosiddetto effetto bolla, il sistema di profilazione effettuato proprio dall'IA che può portare a creare un ambiente chiuso e autoreferenziale.

Ma c'è di più. Nel 2007, lo studioso di religioni Robert Geraci visitò l'AI Lab della Carnegie Mellon University, dove ha avuto modo di intervistare numerosi ricercatori, professori e studenti, oltre a membri di comunità virtuali online. I suoi risultati sono stati pubblicati nel volume *Apocalyptic AI: Vision of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence and Virtual Reality* (2010). Lo studioso vede la tecnologia (in senso astratto) come un'attività che di solito è riservata a Dio.

Non è un caso che attorno all'Intelligenza artificiale siano stati creati veri e propri culti come quello che vede "Mena", una superintelligenza artificiale in grado di realizzare la singolarità tecnologica, la centro del culto dei Theta Noir, movimento religioso nato nel 2020 da un collettivo di artisti. In attesa della realizzazione della concretizzazione della singolarità (che viene indicata come "arrival"), i "fedeli" si preparano con una serie di rituali e meditazioni che li aiutano a connettersi con Mena. Ad

esempio recitano mantram che altro non sono che codici binari, impongono le mani sugli smartphone e meditano per far riemergere ricordi crittografati

La Turing Church, invece, si fonda sulla possibilità della sopravvivenza della coscienza umana attraverso l'upload o la trasferimento in un substrato digitale o artificiale. Il termine, coniato dallo scienziato napoletano Giulio Prisco, riprende lo studio dei matematici Alonzo Church e Alan Turing che sembrano negare una possibilità della trascendenza della realtà materiale se non attraverso il progresso della tecnologia digitale.

Lo stesso Robert Geraci (2017) aveva rilevato una visione “apocalittica” del concetto di IA che guarda a un futuro meccanico in cui gli esseri umani caricheranno le loro menti nelle macchine e godranno di un paradiso di realtà virtuale in corpi virtuali perfetti.

BIBLIOGRAFIA

- XXIV *Giornata Mondiale delle Comunicazioni Sociali, 1990 -Il messaggio cristiano nell'attuale cultura informatica | Giovanni Paolo II.* (1990, January 23). https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/messages/communications/documents/hf_jp-ii_mes_24011990_world-communications-day.html consultato il 13 ottobre 2023.
- Pontifical Council for Social Communications. The Church and Internet* (2002, February, 22). https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/pccs/documents/rc_pc_pccs_doc_20020228_church-internet_en.html consultato il 13 ottobre 2023.
- Dicastery for Communication. Toward Full Presence. A Pastoral Reflection on Engagement with Social Media* (2023, May 29). <https://press.vatican.va/content/salastampa/en/bollettino/pubblico/2023/05/29/230529g.html> consultato il 13 Ottobre 2023.
- Abruzzese, S. & Bova, V. (2009). *Forme della razionalità cognitiva e assiologica. La religiosità in Italia, Francia e Polonia.* Rubettino.
- Abbruzzese, S. (2010). *Un moderno desiderio di Dio.* Rubettino.
- Abbruzzese, S. (2015). Il caso delle credenze religiose: buone ragioni o dimissioni dalla ragione? *Quaderni Di Sociologia*, 68, 107–122. <https://doi.org/10.4000/qds.301>
- Alfano, V., Ercolano, S., & Vecchione, G. (2023). In COVID We Trust: The Impact of The Pandemic on Religiousness—Evidence from Italian Regions. *Journal of Religion and Health*, 62(2), 1358–1372. <https://doi.org/10.1007/s10943-023-01755-1>
- Allucquère, R. (1995). *The War of Desire and Technology at the Close of the Mechanical Age.* MIT Press.
- Ambrosio, G. & Babolin, S. & Bonaccorso, G. & De Sandre, I. & Joos, A. & Melchiorre, V. & Ruffini, E. & Sartori, L. & Spinsanti, S. & Terrin, A. N. (1988). *Comunicazione e ritualità.* Messaggero Padova.
- Amstrong, B. (1979). *The Electronic Church.* Paperback.
- Appadurai, A. (2015). Mediants, materiality, normativity. *Public Culture* 276(2):221–237. <https://doi.org/10.1215/08992363-2841832>.
- Ariès P. (1986). *Storia della morte in Occidente*, Milano (Original Works 1975 *Essais sur l'histoire de la mort en Occident: du Moyen Age à nos jours.* Seuil).
- Armstrong, B. (1979). *The Electronic Church.* Nelson Incorporated.
- Airoldi, M. (2021). *Machine Habitus: Toward a Sociology of Algorithms.* Polity.
- Asad, T. (1993). *Genealogies of Religion.* Johns Hopkins University Press.
- Atran, S. (2002). *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion* (New Ed edizione). Oxford University Press.
- Babaii, S., & Taqavi, M. (2017). A Reflection on Shaping the Virtual Space Based on Religious Values. *Journal of Cyberspace Studies*, 1(1), 103–118. <https://doi.org/10.22059/jcpolicy.2017.59872>
- Baym, N. K. (1998). The emergence of on-line community. In S. G. Jones (Ed.), *Cybersociety 2.0: Revisiting computer-mediated communication and community* (pp. 35–68). Sage Publications, Inc. <https://doi.org/10.4135/9781452243689.n2>
- Bhabha, H. K. (2004). *The location of culture*, Routledge.
- Baker, J. D. (1997). *Christian Cyberspace Companion: A Guide to the Internet and Christian Online Resources.* Baker Pub Group.
- Baker, J. O., Martí, G., Braunstein, R., Whitehead, A. L., & Yukich, G. (2020). Religion in the Age of Social Distancing: How COVID-19 Presents New Directions for Research. *Sociology of Religion*, 81(4), 357–370. <https://doi.org/10.1093/socrel/sraa039>

- Bara, B. (1990). *Scienza cognitiva*. Bollati Boringhieri.
- Barker, E. (2005). Crossing the boundary: new challenges to religious authority and control as a consequence of access to the internet. *Religion and cyberspace*. Routledge pp. 67-85.
- Barrett, J. (2009, giugno 9). *Religion in New Places: Rhetoric of the Holy in the Online Virtual Environment of Second Life*.
- Barrett, J. L. (2004). *Why Would Anyone Believe in God?* AltaMira Press.
- Barrett, J. L. (2022). *The Oxford Handbook of the Cognitive Science of Religion*. Oxford University Press.
- Bateson, G. (1972). *Step to on Ecology of Mind*. Chandler Publishing Company.
- Bauwens, M. (1996). Spirituality and technology: Exploring the relationship. *First Monday*. <https://doi.org/10.5210/fm.v1i5.496>
- Beaman, L. G. (2012). *Religion and Canadian Society: Contexts, Identities, and Strategies*. Canadian Scholars' Press
- Bean, L. (2012). *Religion and Canadian Society: Contexts, Identities, and Strategies* Canadian Scholars' Press Inc.
- Bell, C. (1992). *Ritual Theory, Ritual Practice*. Oxford University Press.
- Benedikt, M. (1991). *Cyberspace: First Step*. MIT Press.
- Bentzen, J. S. (2021). In crisis, we pray: Religiosity and the COVID-19 pandemic. *Journal of Economic Behavior & Organization*, 192, 541–583. <https://doi.org/10.1016/j.jebo.2021.10.014>
- Berg, B. L. (2007). *Qualitative Research Methods for the Social Sciences*. Pearson.
- Berger, P. L. & Luckmann, T. (1966) *The Social Construction of Reality*. Doubleday.
- Berger, P. L. (1967). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. Doubleday.
- Berger, P. L. (1969) *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Doubleday.
- Berger, P. L. (2017). I molti altari della modernità. Le religioni al tempo del pluralismo. EMI. (Original work 2014 - *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. de Gruyter).
- Bhaba K. H. (1994). *The Location of Culture*. Routledge.
- Byung-Chul H. (2021) *La scomparsa dei riti*. Nottetempo. (Original Work 2019 *Vom Verschwinden der Rituale. Eine Topologie der Gegenwart*. Ullstein).
- Bobkowski, P. S., & Pearce, L. D. (2011). Baring their souls in online profiles or not? Religious self-disclosure in social media. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 50(4), 744–762.
- Boesch Gajano, S. (2005). *La santità*. Laterza.
- Boellstorff, T., Nardi, B., Pearce, C., Taylor, T. L., & Marcus, G. (2012). *Ethnography and Virtual Worlds: A Handbook of Method*. Princeton Univ Pr.
- Boellstorff, T. (2020). Rethinking digital anthropology. *Digital Anthropology* pp. 39–60. Routledge.
- Boyer, P. (1994). *The Naturalness of Religious Ideas. A Cognitive Theory of Religion*. University of California Press.
- Boyer, P. (2001). *Religion Explained. The Evolutionary Origins of Religious Thought*. Basic Books.
- Boyd, D. & Marwick, A. (2010). I tweet honestly, I tweet passionately: Twitter users, context collapse, and the imagined audience. *New media & society* 13(1), pp. 114–133.
- Bonhoeffer, D. (1972), la vita comune, Queriniana. (Original work 1938 *Gemeinsames Leben*).
- Bostrom, N. (2014). *Superintelligence. Paths, Danger, Strategies*. Oxford University Press.
- Bova, V. & Turco D. (2018). *La stagione lieta dei diversamente credenti*. I Quaderni di Parola di Vita.
- Bova, V. (2020). *Credere, obbedire, convertire. Chiesa cattolica italiana e pandemia*. OLIR.
- Bova, V. (2022). La variante C. Il cattolicesimo italiano in uscita dalla pandemia: ripresa o trasformazione? *Quaderni di Sociologia*. Vol. 66 Issue 88, pp. 53-69.
- Brasher. B. (2001) *Give Me That Online Religion*. Rutgers University.
- Brelich, A. (2006). Introduzione alla Storia delle Religioni. Edizioni dell'Ateneo. (Original Work 1966).

- Bronfenbrenner, U. (1979). *The Ecology of Human Development*. Harvard University Press.
- Brosius, Christiane & Polit, Karin (2011). "Ritual, Heritage and Identity in a Globalized World". Brosius, Christiane; Polit, Karin (eds.), *Ritual, Heritage and Identity. The Politics of Culture and Performance in a Globalized World*, London, Routledge, pp. 1-18.
- Brubaker, J., Hayes, G. R., & Dourish, P. (2013). Beyond the Grave: Facebook as a site for the expansion of death and mourning. *The Information Society*, 29(3), pp. 152–163. <https://doi.org/10.1080/01972243.2013.777300>
- Bunt, G. (2000). *Virtually Islamic: Computer-mediated communication and Cyber Islamic environments*. University of Wales Press.
- Bulle, N. (2015). Ragione, razionalità e credenze. Una prospettiva storico-culturale. *Quaderni Di Sociologia*, 68, 91–105. <https://doi.org/10.4000/qds.299>
- Burgess, J. & Green, J. (2009). *YouTube, Online Video and Participatory Culture*. Wiley&Son.
- Burket, W. (1998) *Creation of the Sacred* Harvard University Press.
- Campbell, H. (2003). Approaches to Religious Research in Computer-Mediated Communication. *Mediating religion: Conversations in media, culture and religion*. Continuum. pp. 213-228.
- Campbell, H. (2005a). *Exploring Religious Community Online*. Peter Lang.
- Campbell, H. (2005b). Spiritualising the Internet: uncovering discourses and narratives of religious Internet usage. *Online. Heidelberg Journal of Religions on the Internet* 1(1):26. <https://doi.org/10.11588/heidok.00005824>.
- Campbell, H. (2007a). 'What Hath God Wrought?' Considering How Religious Communities Culture (or Kosher) the Cell Phone. *Continuum: Journal of Media & Cultural Studies*, Vol. 2 (2), pp. 191-203.
- Campbell, H. (2007b). Who's Got the Power? Religious Authority and the Internet. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 12, 1043–1062. <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2007.00362.x>
- Campbell, H. & Looy, H. (2009). *The Science and Religion Primer*. Baker Academic.
- Campbell, H. (2010). *When religion meets new media: Media, religion and culture*. Routledge.
- Campbell, H. & LaPastina, A. (2010). *How the iPhone became divine: Blogging, religion and intertextuality*. *New Media and Society*. 12(7), 1191-1127.
- Campbell, H. (2011). Internet and Religion. In *The Handbook of Internet Studies* pp. 232–250. <https://doi.org/10.1002/9781444314861.ch11>
- Campbell, H. A. & Lövheim, M. (2011). Introduction. *Information, Communication & Society*, 14(8), 1083–96. doi:10.1080/1369118X.2011.597416.
- Campbell, H. (2012). Understanding the relationship between religious practice online and offline in a networked society. *Journal of the American Academy of Religion*. 80(1), 64-93. <https://doi.org/10.2307/41348770>
- Campbell, H. (2013). *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media Worlds*. Routledge
- Campbell, H. (2014a). There's a religious app for that! A framework for studying religious mobile applications. *Mobile Media & Communication*, Vol. 2(2), pp. 154–172.
- Campbell, H. & Grieve, G. (2014b). *Playing with Religion in Digital Games*. Indiana University Press
- Campbell, H. (2015a). *Digital Judaism: Jewish negotiations with digital media and culture*. Routledge.
- Campbell, H. (2015b). *Methodological Challenges, Innovations and Growing Pains in Digital Religion Research* (pp. 1–12).
- Campbell, H., Wagner, R., Luft, S., Gregory, R., Grieve, G., & Zeiler, X. (2015). Gaming Religionworlds: Why Religious Studies Should Pay Attention to Religion in Gaming. *Journal of the American Academy of Religion*, 84, 1fv091. <https://doi.org/10.1093/jaarel/1fv091>
- Campbell, H. & Connelly, L. (2020). Religion and digital media. *The Wiley Blackwell companion to religion and materiality*, 471–486. <https://doi.org/10.1002/9781118660072.ch25>.
- Campbell, H. (2016). Framing the human-technology relationship: How religious digital creatives

- engage posthuman narratives. *Social Compass*, 63(3), 2016, pp. 302–318.
- Campbell, H. (2020a). Religion in Quarantine: The Future of Religion *Post-Pandemic World*. <https://doi.org/10.21423/religioninquarantine>.
- Campbell, H. (2020b). *Digital Creatives and the Rethinking of Religious Authority*. Routledge.
- Campbell, H. & Bellar, W. (2022). *Digital Religion: The Basics*. Taylor & Francis.
- Campbell, H. & Tsuria, R. (2022). *Digital Religion. Understanding Religious Practice in Digital Media*. Routledge.
- Cantoni, L., Rapetti, E., Tardini, S., Vannini, S., & Arasa, D. (2012). *PICTURE: The Adoption of ICT by Catholic Priests*. (pp. 131–149).
- Capraro, G. (1990). *L'esperienza religiosa nelle scienze sociali*. Edizioni Messaggero Padova.
- Capponi, G. & Carnerio Araújo, P. (2020). Occupying New Spaces: The “Digital Turn” of Afro-Brazilian Religions During the Covid-19 Outbreak. *International Journal of Latin American Religions* 4. pp. 250-258.
- Carrano, B. (2013). Il corpo digitale. *L'immateriale*. <https://limmateriale.net/2013/07/27/il-corpo-digitale/> consultato il 13 Ottobre 2023.
- Cattani, L. (2021, gennaio 22). L'attualità del pensiero di Pierre Bourdieu. *Pandora Rivista*. <https://www.pandorarivista.it/articoli/attualita-del-pensiero-di-pierre-bourdieu/>
- Cazeneuve, J. (1971). *Sociologie du rite*. Presses universitaires de France,
- Christensen, W., Suess, R., (1978), Hobbyist Computerized Bulletin Board, *BYTE*, 11, pp. 150-157.
- Cheong, P., Poon, J., Huang, S., & Casas, I. (2009). The Internet Highway and Religious Communities: Mapping and Contesting Spaces in Religion-Online. *The Information Society*, 25, 291–302. <https://doi.org/10.1080/01972240903212466>
- Cheong, P. H., Nielsen, P. F., Gelfren, S., & Ess, C. (2012). *Digital Religion, Social Media and Culture: Perspectives, Practices and Futures*. Peter Lang Pub Inc.
- Cheong, P. H. (2011). Religious Communication and Epistemic Authority of Leaders in Wired Faith Organizations. *Journal of Communication*, 61(5), pp. 938-958.
- Cheong, P. H. (2016). The vitality of new media and religion: communicative perspectives, practices, and changing authority in spiritual organization. *New Media & Society*, 19 (1), pp. 25-33.
- Cheruvallil-Contractor, S., & Shakkour, S. (2016). *Digital Methodologies in the Sociology of Religion* (1^a ed.). Bloomsbury Publishing Plc. <https://doi.org/10.5040/9781474256292>
- Cho, K. (2011). New media and religion: Observations on research. *Communication Research Trends*, 30(1), 4–23.
- Chomsky, N. (1957). *Syntactic structures*. Mouton.
- Cioran E. (1996) *Sommario di decomposizione*. Adelphi. (Original Work 1949 *Précis de décomposition*, Gallimard).
- Clark, L., Hadden, J., & Cowan, D. (2002). Religion on the Internet: Research Prospects and Promises. *Sociology of Religion* 63. <https://doi.org/10.2307/3712307>
- Cochran, T. & Zaleski, J. (1995). *Transformations: Awakening to the Sacred in Ourselves*. Bell Tower.
- Coman, I. A., & Coman, M. (2017). Religion, popular culture and social media: The construction of a religious leader image on Facebook. *ESSACHESS - Journal for Communication Studies*, 10(2), 129–143.
- Cooper, A.-P., Laato, S., Nenonen, S., Pope, N., Tjiharuka, D., & Sutinen, E. (2021). The reconfiguration of social, digital and physical presence: From online church to church online. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 77(3), Articolo 3. <https://hts.org.za/index.php/hts/article/view/6286>
- Couclelis, H., & Getis, A. (2000). *Conceptualizing and Measuring Accessibility within Physical and Virtual Spaces* (pp. 15–20). https://doi.org/10.1007/978-3-662-04027-0_2
- Cowan, D.E. (2002). Online and in the Grove: Ritual and Embodiment in Neopagan E-Space. retrieved from <http://c.faculty.umkc.edu/cowande>, consultato il 13 Ottobre 2023.
- Cowan, D. E & Dawson L. L. (2004). *Religion Religion Online: Finding Faith on the Internet*.

Routledge.

- Cowan, D. E. (2005). *Cyberhenge: Modern Pagans on the Internet*. Routledge.
- Cowan, D. E. (2017). Cyberspace and Religion in America. In *Oxford Research Encyclopedia of Religion*. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199340378.013.480>
- Crane, T. (1995). *The Mechanical Mind*. Penguin.
- D'Aquili, E. G., & Newberg, A. B. (1999). *The Mystical Mind: Probing the Biology of Religious Experience*. Fortress Press.
- D'Aquili, E. G., & Newberg, A. B. & Rause, V. (2002). *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. Random House Publishing Group.
- D'Aquili, E. G., & Newberg, A. B. (2004). The Neuropsychological Basis of Religions, or Why God Won't Go Away. *Zygon*®, 33(2), 187–201. <https://doi.org/10.1111/0591-2385.00140>
- D'Aquili, E. G., & Rause, V. (2002). *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*. Random House Publishing Group.
- Davis, E. (1995, July 1). Technopagans. *WIRED*. <https://www.wired.com/1995/07/technopagans/> consultato il 13 ottobre 2023.
- Dawson, L. L., Hennebry, J., (1999). New religions and the internet: Recruiting in a new public space, *Journal of Contemporary Religion*, 14:1, 17-39, DOI: 10.1080/13537909908580850.
- Dawson, L. L. (2000). Research in religion in cyberspace: issues and strategies *Religion on the Internet*, 25-54.
- Dawson, L. (2004). Religion and the Internet: Presence, Problems, and Prospects. *Volume 1 Regional, Critical, and Historical Approaches* (pp. 385-406). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110211702.3.385>
- Dawson, L. L. (2017). New religions in cyberspace: The promise and the perils of a new public space. *Chercheurs de dieux dans l'espace public—Frontier Religions in Public Space* (pp. 35–54). University of Ottawa Press.
- De Lillo, A. (2010). *Il mondo della ricerca qualitativa*. UTET.
- de Martino, E. (1952). Angoscia territoriale e riscatto culturale nel mito Achilpa delle origini. *SMSR* 22-23, pp. 51-66. presenza e reintegrazione religiosa. *Aut aut*, 31, pp. 17-38.
- de Martino, E. (1956). Crisi della presenza e reintegrazione religiosa. *Aut aut*, 31, pp. 17-38.
- de Martino, E. (1957). Storicismo e irrazionalismo nella storia delle religioni. *SMSR*, n. 28, pp. 89-107.
- de Martino, E. (1995). *Note di campo*, Argo.
- de Martino, E. (2018). *Sud e Magia*. Feltrinelli. (Original work 1959).
- Delumeau, S. (1992). *Rassicurare e proteggere. Devozione, intercessione, misericordia nel rito e nel culto dell'Europa medievale e moderna*. Rizzoli.
- Devassia, J., & Gubi, P. M. (2022). An exploration of the differences and similarities between counselling and confession, as experienced by counsellors who are, or have been, Catholic Priests. *Mental Health, Religion & Culture*, 25(3), 263–275. <https://doi.org/10.1080/13674676.2021.1999399>
- Di Nola, A. M. (1985). Immagine e preghiera. *Santi e santini. Iconografia popolare sacra europea dal sedicesimo al ventesimo secolo*, Guida, pp. 15-23.
- Di Nola, A. M. (1988). *La preghiera dell'uomo*. Newton Compton.
- Domínguez, F. D. & Beaulieu, A. & Estalella, A. & Cruz, E. & Schnettler, B. & Read, R. (2007) Virtual Ethnography. *Forum: Qualitative Social Research*, 8 (3). Pp. 361-377.
- Douglas, M. (1979). *I simboli naturali*. Einaudi. (Original work 1970 *Natural Symbols*. Penguin Books).
- Dreyfus, H. L. (1972). *What Computers Can't Do. The Limits of Artificial Intelligence*. HarperCollins.
- Dreyfus, H. L. (1992). *What Computers Still Can't Do. A critique of Artificial Reason*. MIT Press.
- Durkheim, E. (2013). *Le forme elementari della vita religiosa*. Mimesis (Original work 1912 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Alcan)
- Echchaibi, N. (2017). Hypermediation as an argument. *Center for Media, Religion and Culture*.

- University of Colorado Boulder. *Unpublished essay*.
- Eickelman, D. & Anderson, J. W. (1999). *New Media in the Muslim World. The Emerging Public Sphere*. Indiana University Press
- Eliade, M. (1949) *Le mythe de l'éternel retour*. Gallimard.
- Eliade, M. (1976). *Initiation, Rites, Sociétés secrètes*. Gallimard.
- Eliade, M. (2013). *Il sacro e il profano*. Bollari Boringhieri. (Original work 1965 *Le Sacré et le Profane*. Gallimard).
- Elias N. (2011). *La solitudine del morente*. Il Mulino. (Original Work 1982 *Über die Einsamkeit der Sterbenden in unseren Tagen*, Suhrkamp).
- Elwert, F., Evolvi, G., Neumaier, A., & de Wildt, K. (2023). Emoji and Religion in the Twitter Discourses on the Notre Dame Cathedral Fire. *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 11, 198–226. <https://doi.org/10.1163/21659214-bja10071>
- Erikson, E. H. (2001). *Gioventù e crisi d'identità*-Armando editore. (Original work 1968 *Identity: Youth and Crisis*. Norton Company).
- Ess. C. (1996). *Philosophical Perspectives on Computer-Mediated Communication*. University of New York Press.
- Essere Qui (2021) *Il gregge smarrito. Chiesa e società nell'anno della pandemia*. Rubbettino.
- Evans-Wentz, W. Y. (2000). *The Tibetan Book of the Great Liberation*, New York (Original work 1954).
- Everton, S. F. (2016). Social Networks and Religious Violence. *Review of Religious Research*, 58(2), 191–217. <https://www.jstor.org/stable/43920146>
- Evolvi, G. (2016). Is the Pope judging you? Internet negotiations of religious values by LGBTQ communities in Italy. *LGTBQs, media and culture in Europe* 135–152. Routledge.
- Evolvi, G. (2017a). Hybrid Muslim identities in digital space: The Italian blog Yalla. *Social Compass*, April, 220–232 doi:10.1177/0037768617697911.
- Evolvi, G. (2017b). Islamexit: Inter-group antagonism on Twitter. *Information, Communication & Society*, 22(3). pp. 386–401.
- Evolvi, G. (2018). *Blogging My Religion: Secular, Muslim, and Catholic Media Spaces in Europe*. Routledge
- Evolvi, G. (2022) Religion and the internet: digital religion, (hyper)mediated spaces, and materiality. *Z Religion Ges Polit* 6, 9–25 <https://doi.org/10.1007/s41682-021-00087-9>
- Evolvi, G. (2023a). The Sacred Tech: Identity, Aesthetics, and Practice in Neo-Pagan Digital Spaces. *The Third Spaces of Digital Religion*, Routledge. pp. 77–91.
- Evolvi, G. (2023b). Emoji and Religion in the Twitter Discourses on the Notre Dame Cathedral Fire. *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 11(2), pp. 198–226.
- Fabbro, A. (2013). *Cos'è la Netnografia*. Ctrl Alt Write.
- Fabbro, F. (2010). *Neuropsicologia dell'esperienza religiosa*. Astrolabio.
- Fabbro, F. (2014). *Neuroscienze e spiritualità*. Astrolabio.
- Faimau, G. (2007). Click Here For Religion': Self-Presentation Of Religion On The Internet. *Verbum SVD*, 48, 135–147.
- Ferry, J-M. (2016) *Le religioni nello spazio pubblico*. EDB.
- Figaredo, D. D., Beaulieu, A., Estalella, A., Gómez, E., Schnettler, B., & Read, R. (2007). Virtual Ethnography. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 8(3), Articolo 3. <https://doi.org/10.17169/fqs-8.3.274>
- Filoramo, G. (1994). Iniziazione. In *Enciclopedia delle scienze sociali*. Treccani.
- Filoramo, G. (2004) *Che cos'è la religione*. Einaudi.
- Filoramo, G. (2017). L'esperienza Religiosa in Occidente e in Oriente. *Hermeneutica*, 24, 93.
- Filoramo, G. (2018). *Il grande racconto delle religioni*. Il Mulino.
- Ferraris, M. (2021). *Documanità*. Laterza.
- Feuerbach, L. (1971). *L'essenza del Cristianesimo*. Feltrinelli (Original work 1841 *Das Wesen des Christentums*. O. Wigand)

- Floridi, L. (A. c. Di). (2015). *The Onlife Manifesto*. Springer International Publishing. <https://doi.org/10.1007/978-3-319-04093-6>
- Floridi, L. (2019). *The Logic of Information*. Oxford University Press.
- Flournoy, N. (1992). Welcome to worship: Click here. *The Dallas Morning News* disponibile <https://www.godweb.org/dallas.htm> consultato il 13 Ottobre 2023.
- Fontana, A., & Frey, J. H. (1994). Interviewing: The Art of Science. *The Handbook of Qualitative Research*, 361–376.
- Ford, S., Green, J., & Jenkins, H. (2013). *Spreadable media: I media tra condivisione, circolazione, partecipazione*. Maggioli Editore.
- Foster, D. (1997). Community and identity in the electronic village, *Internet Culture*, pp. 23-38.
- Frankl, R. (1987). *Televangelism*. Illinois University Press.
- Frazer, J. (2022). *Il Ramo d'oro*. Bollati Boringhieri. (Original work published 1922 - *The Golden Bough*. Macmillan)
- Fuchs W. (1973). *Le immagini della morte nella società moderna*. Einaudi. (Original Work 1969 *Todesbilder in der modernen Gesellschaft*. Suhrkamp Verlag).
- Galimberti, U. (2020). *Nuovo dizionario di psicologia*. Feltrinelli.
- Gardner, H. (2016). *La nuova scienza della mente. Storia della rivoluzione cognitiva*. Feltrinelli. (Original Work 1985 *The mind's new science*. Basic Books).
- Garelli, F. (2011). *Religione all'italiana. L'anima del paese messa a nudo*. Il Mulino.
- Gauchet, M. (1992). *Il disincanto del mondo. Una storia politica della religione*. Einaudi (Original work 1985 *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard).
- Gauchet, M. (2008) *Un mondo disincantato?* Edizioni Dedalo (Original Work 2004 *Un monde désenchanté?* Les Éditions de l'Atelier)
- Gelfgren, S. (2015). Why Does the Archbishop Not Tweet? *Nordicom Review*, 36(1), 109–123. <https://doi.org/10.1515/nor-2015-0009>
- Geertz, A. W. (1966). *Approcci cognitivi ed evolucionistici alla religione*. Pàtron Editore.
- Geertz, C. (1966). *Religion as a cultural system*. Tavistock.
- Geertz, C. (1973) *The interpretation of Cultures*. Basic Books.
- Geraci, R. (2010). *Apocalyptic AI: Vision of Heaven in Robotics, Artificial Intelligence and Virtual Reality*. Oxford University Press.
- Ghiringhelli, B. & Angelini, A. (2015). Il corpo nelle diverse culture e tradizioni religiose. *Mutilazioni Genitali Femminili: comunicare, conoscere, contrastare un crudele abuso*. Qanat. pp. 71-82.
- Giardini, F. (1964). La preghiera, colloquio con Dio. *Angelicum*, 41(1), 18–34.
- Gillespie, T. (2010). The politics of 'platforms'. *New Media & Society*, 12, 347–364. <https://doi.org/10.1177/1461444809342738>
- Gillespie, M., Herbert, D. & Greenhill, A. (2013). *Social Media and Religious Change*. De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110270488>
- Giroto, V., Pievani, T., & Vallortigara, G. (2008). *Nati per credere: Perché il nostro cervello sembra predisposto a fraintendere la teoria di Darwin*. Codice Ed.
- Glaser, B. G. & Strauss, A. (1967). *The discovery of grounded theory*. Routledge.
- Gold, L. (2000). *Mormons on the Internet*. Prima Pub.
- Gorer, G. (1955). *The Pornography of Death. Death, Grief, and Mourning*. Doubleday. pp. 192–199.
- Grieve, G. P. (1995). Imagining a virtual religious community: neo-pagans and the internet. *Chicago Anthropology Exchange* 21:98–132.
- Grieve, G. P. (2006). *Retheorizing Religion in Nepal*. Palgrave Macmillan.
- Grieve, G. P. (2017). Mediation on the Go. Buddhist Smartphone Apps as Video Game Play. *Religion and Popular Culture in America*, 195-214, University of California Press.
- Grieve, G. P., Helland, C. & Singh, R. (2018). Digitalizing Tibet: A Critical Buddhist Reconditioning of Hjarvard's Mediatization theory. *Mediatized Religion in Asia: Studies on Digital Media and Religion*, pp. 139-161. Routledge.

- Grieve, G. P. (2019). Ethnographic Method for the Digital Humanities. *Buddhism and the Digital Humanities*. DeGrutyer.
- Grieve, G. P. (2021). Religion. *Digital Religion. Understanding Religious Practice in Digital Media*, 25-39.
- Grimes, R. (1982). *Beginnings in Ritual Studies*. University Press of America.
- Grimes, R. (2006). *Rite Out of Place*. Oxford University Press.
- Groothuis, D. (1999). *The Soul of Cyberspace*. Wipf and Stock.
- Gubrium, J. F. & Holstein, J. A. (2001). *Handbook of Interview Research*. SAGE.
- Hadden, J. K. & Cowan, D. E., (2001). *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*. Jai Press.
- Han, S. (2016). *Technologies of Religion: Spheres of the Sacred in a Post-secular Modernity*. Routledge.
- Hansen, M. (2006). *Bodies in Code: Interfaces with Digital Media*. Routledge.
- Healey, K. & Woods, R. (2019) *Ethics and Religion in the Age of Social Media: Digital Proverbs for Responsible Citizens*. Routledge.
- Heidbrink, S. (2007). Exploring the Religious Frameworks of the Digital Realm: Offline-Online-Offline Transfers of Ritual Performance, *Masaryk University Journal of Law and Technology*, 1 (2).
- Heiler, F. (1921). *Das Gebet; eine religionsgeschichtliche und religionspsychologische Untersuchung*. Reinhardt. (Original Work 1919).
- Heime, M. (1993) *The Metaphysics of Virtual Reality*. Oxford Press.
- Helland, C. (2000). Online-Religion/ Religion-Online and Virtual Communities, J. Hadden and D. Cowan (eds) *Religion on the Internet: Research Prospects and Promises*. JAI Press, pp. 205–223.
- Helland, C. (2002). Surfing for Salvation. *Religion*, 32, 293–302. <https://doi.org/10.1006/reli.2002.0406>
- Helland, C. (2005). Online Religion as Lived Religion: Methodological Issues in the Study of Religious Participation on the Internet. *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet*. Vol. 1, Issue 1. Special Issue on Theory and Methodology. Disponibile su <https://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/5823/> consultato il 13 ottobre.
- Helland, C., (2007). Diaspora on the electronic frontier: developing virtual connections with sacred homelands. *Journal of Computer Mediated Communication*, 12 (3), pp. 956-976. <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.2007.00358.x>.
- Helland, C., (2018). Virtual reality spaces: from the profane to the sacred. *Hypermediations*. <https://hypermediations.net/virtual-reality-spaces-from-the-profane-to-the-sacred/>.
- Hepp, A. (2020) *Deep Mediatization*, Routledge.
- Herman, Phyllis. (2010). Seeing the Divine through Windows: Online Puja and Virtual Religious Experience. *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet: Vol. 04.1 Special Issue on Aesthetics and the Dimensions of the Senses*, ed. by Simone Heidbrink and Nadja Miczek. 10.11588/rel.2010.1.9390.
- Hjarvard, S. (2008). The mediatization of religion: A theory of the media as agents of religious change. *Northern Lights: Film and Media Studies Yearbook*. 6. pp. 9-26.
- Hjarvard, S. (2013). *The Mediatization of Culture and Society*. Routledge.
- Hine, C. (2000). *Virtual Ethnography*. SAGE.
- Hine, C. (2015). *Ethnography for the Internet: Embedded, Embodied and Everyday*. Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781003085348>
- Højsgaard, M. T. (1999) ‘Gud i cyberspace’ [God in Cyberspace], MA Thesis, Copenhagen: University of Copenhagen, Faculty of Humanities, Department of History of Religions.
- Højsgaard, M. T., & Warburg, M. (A c. Di). (2005). *Religion and Cyberspace*. Routledge.
- Hoover, S. M., & Clark, L. S. (2002). *Practicing Religion in the Age of the Media: Explorations in Media, Religion, and Culture*. Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/hoov12088>

- Hoover, S. M. (2006). *Religion in the media age*. Routledge.
- Hoover, S. M. & Echachaibi, N. (2021). *The Third Spaces of Digital Religion*. Routledge.
- Howitt, A. W. (1904). *Native Tribes of South-East Australia*. Macmillan.
- Hutchings, T. (2011). Contemporary Religious Community and the Online Church. *Information, Communication & Society*, 14(8), 1118–1135.
<https://doi.org/10.1080/1369118X.2011.591410>
- Hutchings, T. & McKenzie, J. (2017). *Materiality and the study of religion: the stuff of the sacred*. Routledge.
- Hutchings, T. (2017). *Creating Church Online: Ritual, Community and New Media*. Routledge.
- Hutson, J. & Ratican, J. (2023). Life, death, and AI: Exploring digital necromancy in popular culture—Ethical considerations, technological limitations, and the pet cemetery conundrum. *Faculty Scholarship*. 478. <https://digitalcommons.lindenwood.edu/faculty-research-papers/478>
- Huygens, E. (2021). Practicing Religion during a Pandemic: On Religious Routines, Embodiment, and Performativity. *Religions*, 12(7). <https://doi.org/10.3390/rel12070494>
- Jakobsson, M. (2006). *Virtual worlds and social interaction design*. (PhD dissertation, Informatik). Retrieved from <https://urn.kb.se/resolve?urn=urn:nbn:se:umu:diva-750>.
- James, W. (2009). *The Varieties of Religious Experience*. ebooks@Adelaide, University of Adelaide Library. (Original Work 1902 *The Varieties of Religious Experience*. Longmans, Green and co.).
- Jansen, B. J., Andrea Tapia, & Spink, A. (2010). Searching for salvation: An analysis of US religious searching on the World Wide Web. *Religion*, 40, 39–52.
<https://doi.org/10.1016/j.religion.2009.07.002>
- Jay, M. (2005). *Songs of Experience: Modern American and European Variations on a Universal Theme* (1st Edition). University of California Press.
- Jefferson, G. (1949). The Mind of Mechanical Man. *British Medical Journal*, 1, n. 4616, pp. 1105-1110.
- Jenkins, H., Ford, S., & Green, J. (2018). *Spreadable Media: Creating Value and Meaning in a Networked Culture*. NYU Press.
- Johnson-Laird, P. (1988). *The Computer and the Mind. An Introduction to Cognitive Science*. Harvard University Press.
- Jonveaux, I. (2013). Facebook as a monastic place? The new use of internet by Catholic monks. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 25, 99–109. <https://doi.org/10.30674/scripta.67435>
- Jordan, T. (1999). *Cyberpower: the Culture and Politics of Cyberspace and the Internet*. Routledge.
- Jung, C. G. (2000). Psychological Commentary. In Evans-Wentz, W. Y. *The Tibetan Book of the Great Liberation*, New York (Original work 1954).
- Kaplan, J. (2017). *Intelligenza artificiale*. Luiss University Press.
- Karaflogka, A. (2002). Religious Discourse and Cyberspace. *Religion*, 32, pp. 279-291.
- Karaflogka, A. (2006). *E-Religion. A critical Appraisal of Religious Discourse on the World Wide Web*. Routledge.
- Karapanagiotis, N. (2013). Cyber Forms, “Worshipable Forms”: Hindu Devotional Viewpoints on the Ontology of Cyber-Gods and -Goddesses. *International Journal of Hindu Studies*, 17(1), 57–82.
- Karis, T. (2020). Swipe Left to Pray. Analyzing Authority and Transcendence in Prayer Apps. *Entangled Religions*, 11(3), Articolo 3. <https://doi.org/10.13154/er.11.2020.8672>
- Katz, J. E., & Rice, R. E. (2002). *Social Consequences of Internet Use: Access, Involvement, and Interaction*. The MIT Press. <https://doi.org/10.7551/mitpress/6292.001.0001>
- Kaufmann, D. & Zakar, S. (1998). *Judaism Online: Confronting Spirituality on the Internet*. Book-Mart.
- Kyle, R., (2010). The Electronic Church: An Echo of American Culture. *Direction Fall 2010 Vol. 29 n. 2* pp. 162-176.

- Kgatle, M. S. (2018). Social media and religion : missiological perspective on the link between Facebook and the emergence of prophetic churches in southern Africa. *Verbum et Ecclesia* 39(1).
- King, E. (2022). Clockwork Prayer: Looking at the Monk now *Blackbird*. Spring vol. 1 n. 1 disponibile https://blackbird.vcu.edu/v1n1/nonfiction/king_e/prayer_9.htm consultato il 13 ottobre.
- Kippenberg, H. G. (2021) *La scoperta della storia delle religioni*. Morcelliana. (Original Work 1997 *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*. Beck'sche Verlagsbuchhandlung).
- Kluver, R., & Chen, Y. (2008). The Church of Fools: Virtual Ritual and Material Faith. *Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet: Vol. 03.1 Being Virtually Real? Virtual Worlds from a Cultural Studies Perspective*. <https://doi.org/10.11588/rel.2008.1.391>
- Kollog, P. & Smith, M. (1999). *Communities in Cyberspace*. Routledge.
- Kong, L. (2003). Religion and technology: refiguring place, space, identity and community. *Area* 33(4). pp. 404–413. <https://doi.org/10.1111/1475-4762.00046>.
- Knott, K. (2014). *The location of religion: a spatial analysis*. Routledge.
- Kozinets, R. V. (2019). *Netnography: The Essential Guide to Qualitative Social Media Research* (3^a ed.). SAGE Publications Ltd.
- Krausnick, A. (2006). Artificial Societies, Virtual Worlds, and Their Meaningful Integration. *Computer Science Honors Theses*.
- Lagerkvist, A. (2017). The Media End: Digital Afterlife Agencies and Techno-existential Closure. *Digital Memory Studies: Media Pasts in Transition*. Routledge.
- Lagerkvist, A. (2018). *Digital Existence: Ontology, Ethics and Transcendence in Digital Culture*. Routledge.
- Lambert, Y. (1991) La «tour de Babel» des définitions de la religion. *Social Compass*, XXXVIII, n. 1, pp. 73-85.
- Langer, R. et al. (2006) Transfer of Ritual. *Journal of Ritual Studies* 20 (1), pp. 1–10.
- Larsen, E. (2001). *CyberFaith: How Americans Pursue Religion Online* (p. 36). Pew Research Center.
- Latif, J. (2018). Muslim American Cyber Contestations between Scholars and Activists Debating Racism, Islamophobia and Black Lives Matter. *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 7(1), pp. 67-89.
- Lawrence, B. (1999), *Complete Idiot's Guide to Religions Online*. Alpha Books.
- Lawson, E. T. & McCauley, R. N. (1990). *Rethinking Religion: Cognition and Culture*. Cambridge University Press.
- Lawson, E. T. & McCauley, R. N. (2002). *Bringing Ritual to Mind: Psychological Foundations of Cultural Forms*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511606410>
- Lazarus, R. S., & Folkman, S. (1984). *Stress, Appraisal, and Coping* (1st edition). Springer Publishing Company.
- Lengauer, D. (2016). Workshop Report: Social Media and Islamic Practice in Southeast Asia, 14-15 April 2016, Institute for Social Anthropology, Austrian Academy of Sciences. *Advances in Southeast Asian Studies*, 9(2), Articolo 2. <https://doi.org/10.14764/10.ASEAS-2016.2-10>
- Lefebvre, H. (1992). *The production of space*. Wiley-Blackwell.
- Leuba, J. (1912). *The Psychological Study of Religion: Its Origin, Function and Future*. Macmillan.
- Lévy, P. (1995). *Qu'est-ce que le virtuel?* Éditions La Découverte.
- Lillo, A. D. (2010). *Il mondo della ricerca qualitativa*. UTET Università.
- Liu, Z. (2023). Internet of Bodies, datafied embodiment and our quantified religious future. *HTS Teologiese Studies / Theological Studies*, 79(1), 12 pages. doi:<https://doi.org/10.4102/hts.v79i1.8398>.
- Leone, M. (2014). *Spiritualità digitale*. Mimesis.
- Leone, M. (2010). Varietà virtuali dell'esperienza religiosa. Uno studio sulla natura umana in Second Life. *Humanitas* 65 (5-6/2010), pp. 791-809.

- Lockard, J. (1997). Progressive Politics, Electronic Individualism and the Myth of Virtual Community. *Internet Culture*, pp. 219-231
- Lockard, J. (2000). Babel Machines and Electronic Universalism. *Race in Cyberspace*, 2000 pp.171-190.
- Lones, S. (1999) *Doing Internet Research: Critical Issues and Methods for Examining the Net*. SAGE.
- Lövheim, M. & Hjarvard, S. (2019) The mediatized conditions of contemporary religion: critical status and future directions. *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 8 (2), pp. 206-225.
- Lövheim, M. (2011). Young women's blogs as ethical spaces. *Information, Communication & Society* 14(3) pp. 338–354. <https://doi.org/10.1080/1369118X.2010.542822>.
- Lövheim, M. & Campbell H. (2017). Considering critical methods and theoretical lenses in digital religion studies. *New Media & Society* 19 (1). pp 5–14.
- Luckmann, T., (1967) *The invisible Religion*. Macmillan.
- Ludvigsson, J. F. (2020) Systematic review of COVID-19 in children shows milder cases and a better prognosis than adults. *Acta Paediatr.* 109(6), pp. 1088-1095. doi: 10.1111/apa.15270.
- Lundby, K. (2012). Theoretical Frameworks for Approaching Religion and New Media. *Digital Religion. Understanding Religious Practice in New Media World*. pp. 225-237. Routledge.
- Lundby, K., & Evolvi, G. (2021). Theoretical frameworks for approaching religion and new media. *Digital Religion*. pp. 233–249. <https://doi.org/10.4324/9780429295683-23>.
- Lynch, G. (2014) *The Sacred in the Modern World: A Cultural Sociological Approach*. Oxford University Press.
- MacWilliams, M. (2005). Symbolic Resistance to the Waco Tragedy on the Internet. *Nova Religio*, 8(3), 59.
- MacWilliams, M. W. (2002). Virtual Pilgrimages on the Internet. *Religion*, 32, 315–335. <https://doi.org/10.1006/reli.2002.0408>
- MacWilliams, M. (2006). *Techno-Ritualization: The Gohonzon Controversy on the Internet, Online Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 2 (1), pp. 91-122.
- Malinowski, B. (1931). *Culture*. Seligman, E., Johnson A. *Encyclopaedia of Social Sciences* pp. 645-649 Macmillan.
- Malinowski, B. (1954). *Magic, Science and Religion and Other Essays*. Doubleday.
- Malinowski, B. (2022). *Argonauti del Pacifico Occidentale*. Trabant. (Original works 1922 *Argonauts of the Western Pacific*. Routledge).
- Marchetti, E. (2020). *Lo spazio e i luoghi: Cultura materiale, storia religiosa, patrimonio*. 1–178. <https://www.torrossa.com/it/resources/an/4774013>
- Marconi, D. (2001). *Filosofia e scienza cognitiva*. Laterza.
- Markham, A. (1998). *Life Online. Researching Real Experience in Virtual Space*. Altamira Press.
- Markham, A., & Baym, N. (2009). *Internet inquiry: Conversations about method*. SAGE Publications.
- Markham, A. (2017). Ethnography in the Digital Internet Era: from fields to flows, descriptions to interventions. In N. K. Denzin, & Y. S. Lincoln (Eds.), *The Sage Handbook of Qualitative Research* (5 ed., pp. 650-668). SAGE Publications.
- Markiewicz, E. (2020). Third Places in the Era of Virtual Communities. *Studia Periegetica*, 28 (4), 9–21. <https://doi.org/10.26349/st.per.0028.01>
- MacWilliams, M. (2004) Virtual Pilgrimage to Ireland's Croagh Patrick. L. Dawson and D. Cowan (eds) *Religion Online: Finding Faith on the Internet*, Routledge pp. 223– 238.
- Mall, A. (2020). Selling Out or Buying In? CCM Magazine and Anxieties over Commercial Priorities in Christian Music, 1980s-1990s. *Journal of Religion, Media and Digital Culture*, 9(3), pp. 301-235.
- Martin-Barbero, J. (1993). *Communication, culture and hegemony: from the media to mediations*. SAGE.

- Marturano, A. (2010). *Il corpo digitale: natura, informazione, merce*. Giappichelli.
- Mauss, M. (1909). *La prière*. Les Éditions de Minuit.
- Mauss, M. (2017). Le tecniche del corpo. ETS (original work 1936 Les techniques du corps. *Journal de Psychologie*, XXXII, ne, 3-4, 15 mars - 15 avril 1936. *Communication présentée à la Société de Psychologie le 17 mai 1934*).
- Maxwell, P. (2002). Virtual Religion in Context. *Religion*, 32, pp. 343-354.
- McCarthy, J., & Hayes, P. (1969). Some philosophical problems from the standpoint of artificial intelligence. In B. Meltzer & D. Michie (A c. Di), *Machine Intelligence 4* (pp. 463--502). Edinburgh University Press.
- McCauley, R. N. (2012). *Why Religion is Natural and Science is Not*. Oxford University Press.
- McLuhan, M. (1936). G. K. Chesterton: A Practical Mystic. *Dalhousie Review* 15, pp. 455-464.
- Mead, M. (1928). *Coming of Age in Samoa*. W. Morrow&Co.
- Meyer, B. (2006). Religious Sensations: why media, aesthetics and power matter in the study of contemporary religions. *Inaugural speech Vrije Universiteit Amsterdam*.
- Meyer, B. (2009) *Aesthetic Formations: Media, Religion and the Senses*. Macmillan.
- Meyer, B. (2013). Material Mediations and Religious Practices of World-Making. *In Religion Across Media. From Early Antiquity to Late Modernity*, pp.1-19.
- Meyer, B. (2018). Frontier Zones and the Study of Religion. *Journal for the Study of Religion* 31 (2), pp. 57–78. <https://doi.org/10.17159/2413-3027/2018/v31n2a3>.
- Meng Yoe, T. (2016). Authenticity in Online Religion: An Actor-Network Approach. *International Journal of Actor-Network Theory and Technological Innovation*, 8, 44–54. <https://doi.org/10.4018/IJANTTI.2016010104>
- Meng Yoe, T. (2020). *Malaysian Christians Online. Faith, Experience, and Social Engagement*. Springer.
- Meslin, M. (1989). L'ermeneutica dei rituali di iniziazione. *I riti di iniziazione*. Jaca Books. pp. 73-87.
- Miczek, N. (2007). Rituals Online – Dynamic Processes Reflecting Individual Perspectives. *Masaryk University Journal of Law and Technology*, 1(2), Articolo 2. <https://journals.muni.cz/mujlt/article/view/2477>
- Miller, G. A. (1956). The magical number seven, plus or minus two: Some limits on our capacity for processing information. *Psychological Review*, 63 (2). pp. 81–97.
- Miller, D. & Slater, D. (2000). *The Internet: An Ethnographic approach*. Routledge.
- Mollerup, N. G. (2015). *Media and place in revolutionary Egypt: an anthropological exploration of information activism and journalism*. Roskilde Universitet.
- Moor, J. (January 2006). The Dartmouth College Artificial Intelligence Conference: The Next Fifty Years. *AI Magazine*. 27 (4), pp. 87-91.
- Morin, E. (2017). *L'uomo e la morte*. Erickson. (Original Work 1951 *L'homme et la mort*. Editions du Seuil).
- Musa, B. & Ahmadu, I. (2012). New Media, Wikifaith and Church Brandversation: A Media Ecology Perspective. *Digital Religion, Social Media and Culture: Perspectives, Practices and Futures*. pp. 63-80. Peter Lang.
- Nahon, K., & Barzilai, G. (2005). Cultured Technology: The Internet and Religious Fundamentalism. *Inf. Soc.*, 21, 25–40. <https://doi.org/10.1080/01972240590895892>
- Neo, J. L., & Ramlan, S. (2021). *Covid-19 and Religious Organisations: Constitutional Environment and Organisational Choices*. S. Rajaratnam School of International Studies.
- Newberg, A. B. (2010). *Principles of Neurotheology* (1 edition). Routledge.
- Newport, K. G. C. (2006). *The Branch Davidians of Waco: The History and Beliefs of an Apocalyptic Sect*. Oxford.
- Newton, J. H. (2015) Media Ecology. *The International Encyclopedia of Communication*. pp. 346-347. Blackwell.
- Nongbri, B. (2022). *Prima della religione*. Claudiana. (Original Work 2013 *Before Religion*. Yale

University Press).

- Norbu, N. G. (1986). *Dzogchen, lo stato di autopreazione*. Ubaldini.
- Norbu, N. G. (1987). *Il cristallo e la via della luce*. Ubaldini.
- Norbu, N. G. (2021). *Emaho. Le narrazioni, i linguaggi simbolici e il Bön nell'antico Tibet*. Om Edizioni.
- Nwankwo, A. O. (2022). Connectivity and communion: The mobile phone and the Christian religious experience in Nigeria. *New Media & Society*, 24(5), 1161–1178. <https://doi.org/10.1177/1461444820970180>
- O'Leary, S. D. (1996). Cyberspace as Sacred Space: Communicating religion on computer networks. *Journal of the American Academy of Religion*, LXIV(4), 781–808. <https://doi.org/10.1093/jaarel/lxiv.4.781>
- O'Neil, C. (2016). *Weapons of Math Destruction*. Crown Books.
- Pace, E. (2013). Le religioni in rete: come comunicano e come studiarle (Religions on the web: how they communicate and how to study them). *Ai & Society*, 1, 9–27. https://doi.org/10.1485/ais_1_2013/teoria_ricerca_1.
- Pace, E. (2013) *La comunicazione invisibile. Le religioni in Internet*. San Paolo.
- Pace, E. (2018) *Cristianesimo extra-large. La fede come spettacolo di massa*. EDB.
- Pace, E. (2021) *Introduzione alla sociologia delle religioni*. Carocci
- Padroni, C. (2021). *Lo spazio del religioso e della fede nell'indagine filosofica di John Dewey*. Tab Edizioni.
- Panikkar, R. (2008). *Mito, Simbolo, Culto*. Jaca Books. (Original work 1979 *Culto y secularización Apuntes para una antropología litúrgica*. Marova).
- Pink, S., Horst, H., Postill, J., Hjorth, L., & Lewis, T. (2015). *Digital Ethnography: Principles and Practice*. SAGE Publications Ltd.
- Pettazzoni, R. (1959). “Il metodo comparativo”, in *Numen*, n. 6, pp. 1-14
- Phillips, P., Schiefelbein-Guerrero, K. & Kurlberg, J. (2019). Defining Digital Theology: Digital Humanities, Digital Religion and the Particular Work of the CODEC Research Centre and Network. *Open Theology*, 5(1), pp. 29-43. <https://doi.org/10.1515/opth-2019-0003>
- Pyysiäinen, I. (2001). *How Religion work. Towards a New Cognitive Science of Religion*. Brill.
- Pyysiäinen, I. (2005). Religion, Délire and Counterintuitiveness. *Durkheimian Studies / Études Durkheimiennes*, 11, pp. 3–10.
- Platvoet J. & Molendijk, A. (1999). *The Pragmatics of Defining Religion*. Brill.
- Ponzo, J. & Chiais, E. (2022). *Il Sacro e il Corpo*. Mimesis.
- Possamai, A. (2011). Gramsci, Jediism, the Standardization of Popular Religion and the State. In A. Possamai, J. Barbalet, & B. S. Turner (A c. Di), *Religion and the State* (pp. 245–262). Anthem Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt1wn0r14.17>
- Possamai, A., & Turner, B. S. (2012). Authority and liquid religion in cyber-space: The new territories of religious communication. *International Social Science Journal*, 63(209–210), 197–206. <https://doi.org/10.1111/issj.12021>
- Possamai, A., & Turner, B. (2014). *Authority and liquid religion in cyber-space: The new territories of religious communication*. <https://doi.org/10.1111/issj.12021>
- Prandi, C. (1999). Iniziazione. In Filoramo, G. (a cura di) *Dizionario delle religioni*. Einaudi.
- Radde-Antweiler, K. (2006). Rituals Online: Transferring and Designing Rituals. *Online. Heidelberg Journal of Religions on the Internet*. Volume 02.1 Special Issue on Rituals on the Internet, ed. by Kerstin Radde-Antweiler. <https://doi.org/10.11588/rel.2006.1.376>
- Radde-Antweiler, K. (2008). Virtual Religion. An Approach to a Religious and Ritual Topography of Second Life. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet*. Vol. 03.1 Being Virtually Real? Virtual Worlds from a Cultural Studies' Perspective. <https://doi.org/10.11588/heidok.00008294>
- Radde-Antweiler, K. & Zeiler, X. (2019). *Mediatized Religion in Asia: Studies on digital media and religion*. Routledge.

- Radde-Antweiler, K. (2022). Embodiment, in H.A. Campbell & R. Tsuria (eds.), *Digital religion: Understanding religious practice in digital media*, pp. 103–120, Routledge.
- Ramo, J., (1996, December 16). Finding God on the Web. *TIME*, <https://content.time.com/time/subscriber/article/0,33009,985700-1,00.html> consultato il 13 Ottobre.
- Remuzzi, A., & Remuzzi, G. (2020). COVID-19 and Italy: What next? *The Lancet*, 395(10231), 1225–1228. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(20\)30627-9](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(20)30627-9)
- Rheingold, H. (1993). *The Virtual Community*, HarperPerennial. Disponibile online https://dlc.dlib.indiana.edu/dlc/bitstream/handle/10535/18/The_Virtual_Community.pdf?sequence=1 consultato il 13 ottobre 2023.
- Ries, J. (1989). *I riti di iniziazione*. Jaca Books.
- Riesebrodt, M. (1993). *Pious Passion: the Emergence of Modern Fundamentalism in the United States and Iran*. University of California Press.
- Robins K. (1995), Cyberspace and the World We Live In in *Cyberspace, Cyberbodies, Cyberpunk. Cultures of Technological Embodiment* SAGE Publications.
- Rogers, R. (2010). Internet Research: The Question of Method. *Journal of Information Technology & Politics*, 7, 241–260. <https://doi.org/10.1080/19331681003753438>
- Rogers, R. (2015). *Digital Methods*. MIT Press.
- Sabatier, A. (1903) *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*. Fischbacher.
- Sabbatucci D. (1978). *Il mito, il rito e la storia*, Bulzoni.
- Sabbatucci D. (1988). *La religione di Roma antica*. Il Saggiatore.
- Sabbatucci D. (1965) *Saggio sul misticismo greco*, Edizioni dell'Ateneo.
- Salvati, A. (2019). Le fanpage di Facebook dedicate ai santi. *Santi Internauti. Esplorazioni agiografiche nel web*. pp. 109-125. Viella.
- Santi, C. (2006). La destorificazione del divenire. Dal mito di Achilpa delle origini al folklore religioso *SMSR XXX*, 1 72, pp. 137-159.
- Santi, C. & Montanari, E. (2012). *Per una nuova Era*. Lithos.
- Savin-Baden, M., & Burden, D. (2018). Digital immortality and virtual humans. *Postdigital Science and Education*, 1(1), 87–103. <https://doi.org/10.1007/s42438-018-0007-6>.
- Scardigno, R., & Testa, G. (2021). Zoom è stato una luce: La religiosità online ai tempi del Covid-19. *Psicologia sociale*, 3/2021. <https://doi.org/10.1482/102122>
- Scott, S. A. Q. (2016). Algorithmic Absolution: The Case of Catholic Confessional Apps. *Online - Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 11. <https://doi.org/10.17885/heiup.rel.2016.0.23634>
- Scheer, L. (1994). *La Démocratie virtuelle*. Flammarion.
- Schenk, G. J. (2004). Einleitung: Tradition und Wiederkehr des Ritualen. *Ritualdynamik. Kulturübergreifende Studien zur Theorie und Geschichte rituellen Handelns* p. 11-28.
- Schroeder, R., Heather, N., & Lee, R. M. (1998). The Sacred and the Virtual: Religion in Multi-User Virtual Reality. *Journal of Computer-Mediated Communication*, 4(2), 0. <https://doi.org/10.1111/j.1083-6101.1998.tb00092.x>
- Scolari, C. A. (2015). From (new)media to (hyper)mediations. Recovering Jesús Martín-Barbero's mediation theory in the age of digital communication and cultural convergence. *Information, Communication & Society* 18 (9) pp. 1092–1107.
- Scott, S. (2016). Algorithmic absolution: the case of Catholic confessional apps. *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 11. pp. 254-275.
- Searle, J. (1989). Artificial Intelligence and the Chinese Room: An Exchange. *New York Review of Books*, 36 (2) (February 16, 1989).
- Segond, J. (1911). *La prière, étude de psychologie religieuse*. F. Alcan.
- Sharpe, E. J. (1983). *Understanding Religion*. Dockworth.
- Siebeck, H. (1907). *Zur Religionphilosophie: drei Betrachtungen*. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

- Simon, S. (2019, March 2). It's Easter; shall we gather at the desktops? *Los Angeles Times*. <https://www.latimes.com/archives/la-xpm-2007-apr-08-na-virtual8-story.html> consultato il 13 Ottobre 2023.
- Simmel G. (2012), *Metafisica della morte e altri scritti*. SE.
- Sleigh, J. (2017). Google A Religion: Expanding Notions of Religion Online. *Digital Environments* (pp. 251–262).
- Slevin, J. (2001). *The Internet and society*. Polity Press.
- Slone, J. & McCorkle, W. (2019). *The Cognitive Science of Religion*. Bloomsbury.
- Stone, Allucquere R. (1991). Will the real body please stand up? Boundary stories about virtual cultures. In *Cyberspace: First steps*, ed. M. Benedikt, 81–118. MIT Press.
- Smith, J. Z. (1980). The Bare Facts of Ritual. *History of Religions*, 20 (1/ 2). pp. 112-127.
- Smith, J. Z. (1998). Religion, Religions, Religious. *Critical Terms for Religious Studies*. pp. 269-284. The University of Chicago Press.
- Spadaro, A. (2007) "Second Life": il desiderio di un'"altra vita". *La Civiltà Cattolica*. Quaderno 3771-3772. pp. 266-284.
- Spencer-Hall, A. (2018). My Avatar, My Soul: When Mystics Log On. In *Medieval Saints and Modern Screens* (pp. 193–242). Amsterdam University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1zxxxhz.8>
- Sperber, D. (1999). *Il contagio delle idee*. Feltrinelli.
- Stenger, N. (1991). Mind is a Leaking Rainbow. *Cyberspace First Steps*. MIT Press, pp. 48–57
- Siuda, P. (2021). Mapping Digital Religion: Exploring the Need for New Typologies. *Religions*. 12. 373.
- Tabossi, P. (1998). *Intelligenza naturale e intelligenza artificiale. Introduzione alla Scienza Cognitiva*. Il Mulino.
- Tagliapietra A. (2017). *Esperienza. Filosofia e storia di un'idea*. Cortina.
- Taher, M. (2006). *Cyber Worship in Multifaith Perspectives*. The Scarecrow Press.
- Taylor, M. (1998). *Critical Terms for Religious Studies*. The University of Chicago Press.
- Taves, A. (2009). *Religious Experience Reconsidered*. Princeton University Press.
- Tkach, A. G. J. (2014). Faithapps.net: Measuring the Dispersal of Religious Smartphone Applications. *Tripodos. Blanquerna School of Communication and International Relations-URL*, 35, Articolo 35.
- Tenenti, A. (1957). *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*. Einaudi.
- Terrin, A. N. (2008). *La Religione*. Morcelliana.
- Terrin, A. N. (2014). *Preghiera ed esperienza religiosa*. Cittadella Editrice.
- Terrin, A. N. (2019). *Introduzione alle scienze cognitive della religione*. Morcelliana.
- Thomas, L. V. (2006). *Morte e potere*. Lindau. (Original Works 1998 *Mort et pouvoir* Petite bibliothèque Payot).
- Tönnies, F. (1957). *Community and society. [Gemeinschaft und Gesellschaft]*. Michigan State Univer. Press.
- Turing, A. (1950). Computer Machinery and Intelligence. *Mind. A Quarterly Review of Psychology and Philosophy*, vol. LIX, n. 236, pp. 433-460.
- Trasforini, M. A. (1994). Erlebnis vs Erfahrung. Appunti sul concetto di esperienza fra moderno e post-moderno. *Annali dell'Università di Ferrara, Sezione III (Filosofia)*, 1–23.
- Tsuria, R., Yadlin, A., Vitullo, A., & Campbell, H. (2017). Approaches to digital methods in studies of digital religion. *The Communication Review*, 20, 73–97. <https://doi.org/10.1080/10714421.2017.1304137>
- Turco, D. (2021). Lockdown e "Chiesa in uscita". Un caso di studio in Italia: la fraternità "AGBP". *Comparative Cultural Studies: European and Latin American Perspectives* 13. Pp. 131-142.
- Turkle, S. (1995). *Life on the Screen: Identity in the Age of the Internet*. Simon & Schuster.
- Turner, B. (2007). Religious Authority and the New Media. *Theory Culture & Society - THEOR CULT SOC*, 24, 117–134. <https://doi.org/10.1177/0263276407075001>

- Turner, V. (1974). *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Cornell University Press.
- Turner, V. (2022). *Antropologia dell'esperienza*. Il Mulino. (Original work 1985 – *Process, System and Symbol. Experience and performance; Images of Anti-Temporality*. University of Arizona).
- Turner, V. (2023). *Il processo rituale*. Morcelliana. (Original work 1969 *The Ritual Process*. The Lewis Henry Morgan Lectures).
- Umiliata, D. (2020). *Iniziazione e individuazione. Simboli, miti, riti*. Kemet.
- Van Gennep, A. (2017) *I riti di passaggio*. Bollati Boringhieri. (Original work 1909 *Les rites de passage*. Nourry).
- Vecoli, F. (2013). *La religione ai tempi del web*. Laterza.
- Vernant, J-P. (2013). *La morte negli occhi. Figure dell'Altro nell'antica Grecia*. Il Mulino. (Original Work 1985 *La mort dans les yeux. Figures de l'Autre en Grèce ancienne*. Hachette).
- Vitullo, A. (2021) *I religionauti. Studiare l'homo religiosus al tempo del web*. Morcelliana
- Vovelle, M. (1986). *La morte e l'Occidente*. Laterza. (Original Work 1983 *La mort et l'Occident de 1300 à nos jours*. Gallimard).
- Wach, J. (1951). *Types of religious experience, Christian and Non-Christian*. University of Chicago Press.
- Wach, J. (1989) *Sociologia della religione*. Dehoniane (Original work 1944 *Sociology of Religion*. University of Chicago Press).
- Wagner, R. (2012). *Godwired: Religion, ritual, and virtual reality*. Routledge.
- Wagner, R. (2013). You Are What You Install: Religious Authenticity And Identity In Mobile Apps. *Digital Religion: Understanding Religious Practice In New Media Worlds*, Routledge, pp. 199-206.
- Wan, W. (2009, agosto 30). *Facebook's Religion Question Prompts Soul-Searching*. <http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2009/08/29/AR2009082902400.html>
- Wangyal, T. (1997). *I miracoli della mente naturale*. Ubaldini.
- Weber, M. (1920). *Wirtschaft und Gesellschaft*.
- Weber, M. (2012). *Morte e sopravvivenza*. Morcelliana. (Original Work 1911-1914 *Tod und Fortleben*, in *Gesammelte Werke*, X].
- Wellman, B., & Gulia, M. (1999). Virtual Communities as Communities: Net Surfers Don't Ride Alone. In M. A. Smith, & P. Kollock (Eds.), *Communities in Cyberspace* (pp. 167-194). London: Routledge.
- White, B. A. (2007). *Second Life: A Guide to Your Virtual World*. Que Publishing.
- Whitehouse, H. (1995). *Inside the Cult Religious Innovation and Trasmision in Papua New Guinea*. Clarendon Press.
- Whitehouse, H. (2000). *Arguments and Icons: Divergent Modes of Religiosity*. Oxford.
- Wilson, E. O. (1975). *Sociobiology: The New Synthesis*. Harvard University Press.
- Wilson, D. (2002) *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. University Chicago Press.
- Witmer, B. G., & Singer, M. J. (1998). Measuring presence in virtual environments: A presence questionnaire. *Presence: Teleoperators and Virtual Environments*, 7(3), pp. 225–240. <https://doi.org/10.1162/105474698565686>.
- Young, G. (2004). Reading and Praying Online: The Continuity of Religion Online and Online Religion in Internet Christianity. In *Religion Online*. Routledge.
- Young, G. (2013). *Reading and Praying Online: The Continuity of Religion Online and Online Religion in Internet Christianity*. <https://www.semanticscholar.org/paper/Reading-and-Praying-Online%3A-The-Continuity-of-and-Young/96fef8aa1cff56078bbaabe0363a838c5daf3f07>

Zaleski, J. (1995). *The soul of Cyberspace*, HarperEdge.

Zijderveld, T. (2010). The transformation of the prayer wall. *Online-Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 4(1). <https://doi.org/10.11588/rel.2010.1.9388>.