

Vita da streghe

Caratteri strutturali e forme di socializzazione del movimento neopagano

MARCO MENICOCCHI

Abstract

Il movimento neopagano costituisce attualmente una galassia non organizzata e priva di gerarchie che si configura secondo una struttura di rete. L'elemento comune è costituito dal richiamo ad una serie di tradizioni che forniscono il retroterra culturale di base. I membri si riuniscono in gruppi che, con molta elasticità, si richiamano all'una o all'altra di queste tradizioni e più che di religione preferiscono parlare di spiritualità. Vi è una forte tendenza democratica e solo in pochi casi l'elemento esoterico ed iniziatico del neopaganesimo iniziale è stato mantenuto.

Parole chiave: wicca; religioni sincretiche; paganesimo; nuovi movimenti religiosi; coven.

1- La Rete Neopagana

Il neopaganesimo costituisce una galassia, in genere instabile, di piccoli gruppi che si formano e si dividono, partecipando dello stesso *milieu* culturale, leggendo le stesse, sovente effimere, riviste, frequentando le stesse librerie, partecipando, soprattutto in Usa, agli incontri periodici pan-pagani. Non costituisce un'organizzazione articolata e mancano gerarchie riconosciute. Wicca, come spesso viene designato il movimento neopagano prendendo il termine da quella che è una delle sue correnti più rappresentative, rifiuta la burocrazia e la centralizzazione presente nelle altre chiese (HARRINGTON, 2002, 21-22). L'elemento costitutivo è fornito da un comune clima culturale e da vari gruppi, coven, che seguono diverse tradizioni (ELLWOOD & PARTIN, 1988, 155-158). A dispetto della scarsa organizzazione, quello delle coven è tuttavia un vero e proprio movimento e non solo un ambiente culturale: vi è la tendenza a formare federazioni, il che manifesta la volontà di organizzarsi. I membri, infatti, si sentono tutti parte dello stesso movimento e condividono il rifiuto delle gerarchie e il politeismo come affermazione di libertà e quale segno di liberazione e spontaneità. L'eclittismo di base, con prestiti che rammentano il *fai da te* religioso, non toglie tuttavia la possibilità di individuare alcune tradizioni o linee abbastanza costanti.

L'originario stile gardneriano era tutto sommato esoterico. I gruppi tendevano a scegliere i membri selezionandoli, una sorta di cooptazione, ed era normale che l'adesione fosse preceduta da lunghe frequentazioni pre-iniziatiche gestite dal gruppo, il cui scopo era verificare la sincerità e profondità dell'interesse dei

nuovi membri. Oggi invece lo stile è assai aperto e libero e la sperimentazione religiosa è favorita e non disincentivata. Vi è anzi la tendenza, facilitata da libri, web e riviste, ma anche dagli *open-festival*, a realizzare un neopaganesimo *fai da te*, nel quale il singolo, liberamente e senza vincoli, costruisca la sua particolare dimensione religiosa.

Il movimento si configura secondo dei caratteri di rete già notati dagli studiosi a proposito della New Age, al punto che alcuni autori hanno ritenuto, con eccessiva fretta peraltro, di poter identificare il neopaganesimo come una delle tante componenti della New Age¹. Il movimento è, infatti, privo di testi sacri e di un *corpus* dottrinale universalmente riconosciuti; è privo di leader dotati di autorità; è privo di una gerarchia stabile e di qualsiasi organizzazione istituzionale in grado di determinare l'ortodossia. Il neopaganesimo rifiuta deliberatamente la burocrazia e la centralizzazione presente nelle altre chiese (HARRINGTON, 2002, 21-22) e preferisce strutturarsi secondo una serie di gruppi e di coven che sono largamente indipendenti e che si riconoscono all'interno di un medesimo, assai elastico, *milieu* culturale². Esistono certo delle linee più o meno consolidate, le cosiddette tradizioni (Gardneriana, Alexandriana, *Dianic*, ...), che hanno un certo carattere distintivo e a cui si richiamano le varie coven ma si tratta di linee che non hanno affatto un valore vincolante. Non solo vi è ampia libertà di scelta ma è possibile essere neopagani e non aderire ad alcuna coven o tradizione. Utilizzando un modello interpretativo sorto inizialmente per interpretare gruppi caratterizzati da grande fluidità sociale e personale,

come i gruppi politici dell'estrema sinistra o del *Black Power*, il sociologo M. York (YORK, 1995) descrive il neopaganesimo come SPIN, *Segmented Polycentric Integrated Network*. Questo modello rileva il carattere non burocratico e di continua segmentazione del movimento e l'assenza di confini precisi tra i vari elementi del reticolo che lo costituiscono. Secondo York le varie cellule del neopaganesimo si collegano tra loro per via di legami personali, studi, interessi, interventi di leader presso gruppi diversi dal proprio, conferenze, viaggi, larghe riunioni.

L'assenza di una gerarchia definita, che deriva dalla vanificazione della distinzione sacro/profano, conduce a posizioni simili a quelle protestanti del sacerdozio universale. Infatti, anche se in alcune coven esistono dei ruoli riconosciuti di *high priest/priestess* e percorsi iniziatici o di addestramento per assumere questi ruoli, in effetti tutti possono poi celebrare qualunque rito. L'unica condizione è quella di sentirsi ispirati. Analogamente non vi sono leader carismatici. Vi è anzi intolleranza e scetticismo nei confronti di chi pretende di porsi come leader dotato di autorità effettiva. Il neopaganesimo favorisce l'individualismo e incoraggia l'approccio soggettivo ed eclittico alla spiritualità e alle tematiche religiose, in modo da tener conto delle diverse condizioni e dei diversi ambienti. I neopagani sono usualmente assai aperti alle discussioni e interessati a raccontare le loro esperienze e la loro storia spirituale e a confrontarla con quella degli altri. In questo modo il formarsi di personalità dotate di autorità è limitata dalla dinamica interna del neopaganesimo (HARVEY, 1996).

I gruppi sono in genere, con la sola, parziale, eccezione di quelli che prevedono corsi iniziatici esoterici, molto aperti reciprocamente. Alcune tradizioni hanno un certo prestigio, ad esempio la wicca gardneriana, ma questo non comporta che siano considerate le uniche valide. Al massimo vengono considerate *buone* tradizioni: a tutti i diversi orientamenti neopagani è riconosciuta la medesima dignità. Le varie tradizioni, le varie linee cui si richiamano le coven, non si considerano reciprocamente esclusive. Esse sono espressione di gruppi locali che si sentono parte di una comune rete di orientamenti religiosi. Ciò di fatto favorisce l'eclettismo e il pluralismo religioso. Ciascun gruppo, ciascuna coven, decide autonomamente il grado di riservatezza e le condizioni per le adesioni e chi non è soddisfatto di una coven o di una tradizione può continuare la sua ricerca spirituale in un'altra. Le adesioni sono spontanee e sorgono dal basso e non sono il risultato di propaganda. In genere le coven tendono ad essere private, a non esercitare proselitismo attivo, pur rimanendo aperte a chiunque desideri unirsi al gruppo. Ciascuno è esortato a ricercare la sua personale strada, la sua personale, giusta, relazione con il mondo e con gli altri.

2- Alcune tradizioni

Attualmente una corrente consistente del neopaganesimo ritiene effettivamente che esista una linea di continuità tra le antiche religioni pagane (anzi: tra l'antica religione pagana, con vari aspetti ma sostanzialmente unitaria) e il moderno paganesimo, una continuità passata attraverso una linea di piccoli gruppi e cerchie nascoste. Per altri neopagani, invece, la continuità è più una metafora che una realtà, essendo irrilevante la questione delle origini e importante solo l'autenticità del contatto con la Dea. La creatività e la fantasia sono considerate più importanti della tradizione (ADLER, 1986, 87-88). In ogni caso, come si rilevava inizialmente, all'interno del neopaganesimo sono individuabili alcune tradizioni relativamente costanti. Le coven che si richiamano alle tradizioni gardneriane, alexandriane e quelle miste di questi due orientamenti, ma anche i gruppi che si definiscono *Traditional* in Gran Bretagna, e che vantano una continuità con il paganesimo antico estranea alla rifondazione gardneriana, utilizzano prevalentemente alcuni testi principali

(*Witchcraft Today* e *The Meaning of Witchcraft* di Gardner, *Aradia* di Leland, i testi di Sanders) considerati come fonti di sapienza, e si articolano secondo una gerarchia interna relativamente rigida. Costituiscono coven iniziatiche a più livelli, usualmente tre: "*Initiations are regarded as a series of steps into the Wiccan 'Mystery'. At second degree the initiate becomes a High Priest/ess of the Craft. They are at this stage empowered to initiate others. During the rite a physical laying on of hands 'passes the power' of the initiator to the initiate. Ultimately the initiatory process combined with the long term practice of Wicca is hoped to align the initiate to an understanding and enjoyment of his or her true place within the cosmos, to the achievement of what some esotericists have called 'True Will', and others have called the 'attainment of the Holy Guardian Angel'. It is hoped that the initiate will have attained this state by the third degree initiation*" (HARRINGTON, 2002, 32). Possono sottoporsi a queste iniziazioni, che hanno un forte impatto emotivo sui partecipanti, solo i maggiori di 18 anni informati sulla loro scelta e sulla religione cui vanno ad aderire (HARRINGTON, 2002, 34). I membri di queste coven venerano la Dea, a volte accompagnata dal Dio cornuto e ritengono l'universo retto dalla polarità delle energie maschili e femminili.

Se le wicca gardneriane tendono ad essere rigide e gerarchiche, quelle femministe tendono ad essere più aperte e meno rigide. Tra queste una delle più rappresentative è la corrente femminista *Dianic*, sorta nel 1971 a seguito dell'azione di femministe radicali che si riconoscono in Diana, l'antica dea vergine delle culture classiche. A testimonianza dell'esistenza già in quel periodo di un ampio *milieu* culturale, *Dianic* nacque contemporaneamente in due distinte località: in California, ad opera di Zsuzsanne Budapest (una ungherese emigrata in Usa dopo le vicende del 1956) e in Texas ad opera di Morgan McFarland e Mark Roberts. Le adepti delle coven che si riconoscono nella Budapest hanno un'organizzazione poco strutturata e democratica, e sono esplicitamente politeiste, anche se, in genere, rifiutano il pater cornuto della Dea; quelle di origine texana invece hanno poca enfasi sulla divinità e mantengono una struttura semi-iniziatica con gradualità di inserimento e di addestramento all'ideologia e alla pratica della magia.

Comuni a entrambe sono: il femminismo radicale, che si spinge in alcune coven a consentire la partecipazione solo alle donne; l'orientamento politico marcatamente di sinistra; il rifiuto dell'energia maschile nei riti magici; l'uso del termine *witch* per definirsi.

Le fate radicali, *Radical Faeries*, gruppo di neopagani omosessuali, sono sorte inizialmente in Arizona, a partire dai circoli omosessuali di quello Stato. Coinvolgendo in seguito anche uomini eterosessuali e donne, ma ovviamente rivolgendosi prevalentemente agli omosessuali maschi, propongono un discorso sulla spiritualità maschile che è il risultato dell'incontro con la spiritualità della Dea. Asseriscono che la rivolta wicca contro la cultura e la religione patriarcale deve mirare alla cancellazione dei ruoli sessuali predefiniti e alla costruzione di una nuova identità sessuale non dogmatica. Rifiutano le teorie della polarità magica o cosmica. Propongono una ritualità maschile che consenta la liberazione dai ruoli. Tra questi riti particolare rilevanza ha la *Danza del the*, ove truccati secondo lo stile del sesso opposto o bizzarramente addobbati, i membri danzano simbolizzando così la messa in discussione di ogni confine tra i ruoli (INTROVIGNE, 1990, 356).

Le coven che si riconoscono nella linea *Reclaiming* (rivendichiamo, rivendicando) si richiamano agli scritti della popolarissima scrittrice americana Starhawk. Sono caratterizzate da un forte impegno politico in difesa dei diritti ambientalisti e democratici e sono fautrici di uno stretto rapporto tra religione e politica (LANTERNARI, 2003, 203). Il sacro, secondo questa tradizione, è immanente nell'universo e investe direttamente tutta la natura, il mondo, il corpo. E' quella che viene chiamata la *Earth Based Spirituality* (STARHAWK, 1999, 225). L'estasi, comunque raggiunta - attraverso riti, l'unione sessuale, la mistica - consente il contatto con il sacro e dona forza ed energia benefica al fedele. Dalla sessualità, dai riti, dal contatto con la madre terra si ricava una esplosione di energia. Questa linea mira al raggiungimento dell'unità della persona con la natura e con il cosmo.

Naturalmente il panorama delle varie tradizioni è assai più vasto. L'assenza di strutture rigide e di dogmaticità nel movimento consente una vasta gamma di posizioni e di adesioni. È riconosciuto il diritto alla peculiarità di ciascuna coven al di là delle tradizioni cui appartengono

(lesbiche, eterodosse, solo di donne, miste, di uomini, gay...). Poiché in genere mancano le adesioni formali (tranne che nei casi delle coven iniziatiche) si manifesta sovente un largo spostarsi di persone da una coven all'altra (GRIFFIN, 1995). La maggioranza dei neopagani, del resto, non appartiene a nessun gruppo e non si riconosce in un'unica tradizione precisa ma partecipa solo occasionalmente alle riunioni per alcuni rituali. Molti neopagani praticano magia e stregoneria in privato e preferiscono usare la parola *spiritualità* piuttosto che quella di *religione*. Da alcuni anni molti neopagani, in Inghilterra e in Usa, si riconoscono nella Chiesa Unitaria Universale.

3- Le federazioni pagane: il caso dell'ESC

Dietro l'apparente eclettismo anarchico si sta rafforzando tuttavia una certa uniformità religiosa e culturale e, per certi versi, persino un embrione di organizzazione istituzionale. Si sta cioè costituendo una struttura omogenea di riferimento sia sul piano gestionale che su quello degli elementi religiosi, anche al fine di elaborare modelli rituali comuni. In Usa sono ormai celebrati matrimoni secondo usi neopagani, e lo stesso accade in Europa ove tuttavia, non essendo legali, hanno necessità poi di essere registrati civilmente. Si sono sviluppati anche modelli rituali, riti di passaggio, per varie occasioni, compresi i funerali.

Tra le agenzie di questa tendenza all'uniformità vi sono le federazioni nelle quali, in Usa, le varie linee tendono ad aggregarsi, e i grandi raduni pan pagani. Lo scopo delle federazioni è quello di favorire lo scambio e la pubblicazione di testi ed esperienze ma anche quello di realizzare momenti e temi di incontro nei quali tutti i pagani possano riconoscersi. Queste federazioni hanno realizzato un grande sforzo per distinguere il neopaganesimo dalle forme di satanismo e di magia sessuale crowleyana, con le quali era confuso, e per difenderlo dalle accuse (concentrate attorno alla nudità rituale) di sfrenatezze sessuali. Le federazioni hanno inoltre la funzione pratica di costituire, grazie al numero, un gruppo di pressione nei confronti delle istituzioni governative e pubbliche in modo da aiutare il riconoscimento dei diritti religiosi e civili dei neopagani. Valga come esempio la proposta, rivolta a tutti i neopagani, di utilizzare la medesima definizione generale di *pagan*, anziché quelle parti-

colari di varie gruppi (*druid*, *wicca*...) in occasione dei censimenti governativi. Questo allo scopo di superare una delle maggiori difficoltà che il movimento incontra: quello di ottenere una legittimazione ufficiale come religione, ottenendo gli stessi diritti della chiesa e dei movimenti cui questa qualifica è stata riconosciuta. Ciò per motivi pratici e di convenienza, si pensi ad esempio alle agevolazioni fiscali, ma anche per motivi di dignità religiosa, in modo che, ad esempio, ad un *high priest/priestess* delle tradizioni che prevedono questa qualifica siano riconosciuti gli stessi diritti e la stessa dignità del clero delle chiese cristiane.

Occorre d'altra parte ammettere che gli sforzi per realizzare federazioni in grado di accogliere tutte le tradizioni neopagane incontrano a volte una serie di ostacoli a causa della forte etica individualista e antigerarchica del movimento. Esempio è il caso della *Earth Spirit Community* (ESC) ricostruito da H. Berger (BERGER, 1995).

La *Earth Spirit Community* è nata, nell'area di Boston, agli inizi degli anni '80 su iniziativa, soprattutto, di due coniugi: Andras Corban e sua moglie Deirdre, insieme ad un gruppo di neopagani. Nonostante la ESC fosse, sin dalle sue origini, collegata con una coven, la *Athanor Fellowship*, di cui facevano parte tutti i membri, non si identificava con questa coven. Il suo scopo era quello, concreto, di organizzare occasioni di incontro tra neopagani di diverse tradizioni. Quando la coven si dissolse il nucleo dell'ESC aderì ad un'altra coven, la *Glainn Sidhr Order of Witches*, tenendo nuovamente separati però impegno religioso e impegno organizzativo. Tra il 1990 e il 1994 Corban e sua moglie organizzarono, lavorando a tempo pieno per l'ESC, ben 12 incontri annuali, alcuni aperti ai neopagani di tutte le tradizioni e anche a non pagani, come i festival stagionali in occasione delle feste della Ruota dell'Anno (*Wheel of the Year*), altri riservati ai membri di alcune particolari tradizioni. Grazie a questo impegno a metà degli anni '90 l'ESC era diventata la principale organizzazione neopagana del New England e una delle maggiori degli Usa. Le sue iniziative più importanti, i Riti di Primavera che si svolgevano per la durata di una settimana nei giorni attorno al *Memorial Day*, attiravano a lungo molte persone con una crescita costante di partecipanti da tutti gli Usa, anche se la maggior parte

proveniva dagli Stati del NE. Solo nel '93 e '94 la manifestazione aveva visto diminuire lievemente la partecipazione. L'azione dell'ESC aveva avuto un notevole successo non solo sul piano dell'organizzazione ma anche su quello della diffusione della spiritualità neopagana. Molti neopagani americani hanno aderito a questa religione dopo aver partecipato ad iniziative (riti, festival) organizzati dall'ESC.

Il grado di impegno nell'ESC, sempre intorno alla metà degli anni '90, variava secondo le situazioni personali: alcuni, singolarmente o come coven, avevano un impegno volontario continuo e svolgevano rilevanti funzioni, mentre altri erano coinvolti solo marginalmente. Chiaramente il nucleo dell'ESC era costituito da membri fortemente impegnati nell'organizzazione di incontri, nella pubblicazione di documenti e materiale informativo, nel mantenere i rapporti con le varie coven affiliate e così via. Attorno a questo nucleo, relativamente stabile, vi è una certa fluttuazione sia di impegno che di presenza. Alcuni si erano aggiunti al nucleo dopo aver lavorato ad alcuni progetti o iniziative dell'ESC o per essere stati coinvolti nella coven, *Glainn Sidhr Order of Witches*. Si sono anche verificati casi di abbandono, perché trasferiti in altri stati degli Usa, ad esempio, o perché allontanati dal neopaganesimo.

Alla metà degli anni '90 l'ESC aveva un piccolo ufficio nella casa di Andras Corban e di sua moglie Deirdre, nei dintorni di Boston. La coppia aveva di fatto assunto la direzione dell'ESC. Tutti i membri del nucleo direttivo e organizzativo erano scelti dalla coppia fondatrice e per quanto esistesse un comitato di controllo, con membri eletti dalle coven affiliate, questo comitato aveva solo poteri consultivi. L'assenza di democraticità, lamentata da molti neopagani, veniva giustificata con la maggiore efficienza nel raggiungimento dei progetti. Essendo coinvolta a tempo pieno nelle attività organizzative dell'ESC, la coppia si manteneva, insieme ai figli piccoli, con la piccola attività di psicoterapeuta di Deirdre e con gli insegnamenti di magia e stregoneria svolti da Corban in un Centro educativo per adulti, oltre che con gli introiti di un piccolo negozio di libri e strumenti relativi alla religione neopagana. Essi prelevavano inoltre una parte degli introiti derivanti dall'organizzazione delle iniziative dell'ESC o dalle quote annuali di iscrizione dei singoli affiliati.

Nonostante il tenore di vita modesto, molte voci, senza prove peraltro, iniziarono a diffondersi su presunte irregolarità contabili negli introiti dell'ESC. Queste voci sui guadagni della coppia crebbero quando Corban e sua moglie avanzarono pubblicamente la richiesta di ricevere ufficialmente un contributo dall'ESC per la loro attività organizzativa e burocratica nell'organizzazione. Questo contributo, praticamente un regolare stipendio, inizialmente doveva essere versato solo alla coppia con l'intesa però che in seguito sarebbe stato dovuto a tutti i membri impegnati a tempo pieno nel nucleo dell'organizzazione. La questione del denaro era resa più scottante anche a seguito dei notevoli acquisti di terreno curati dall'ESC per poter organizzare i grandi raduni, soprattutto dopo che le proteste dei vicini per le pratiche di nudismo avevano ristretto fortemente la possibilità di affittare da enti pubblici o privati degli spazi per svolgere i riti. L'ESC era di fatto diventata un grande proprietario terriero. Il dibattito aperto sull'opportunità o meno di stipendiare la coppia si trasformò nella questione se il NP dovesse o meno avere del personale pagato, un clero in pratica, per svolgere le sue attività. Da una parte Corban e i membri dello staff dell'ESP sostenevano che il pagamento era relativo non alle attività religiose svolte dal nucleo dell'ESP bensì per quelle organizzative e burocratiche, dall'altra molti neopagani videro nella richiesta l'implicito tentativo di formare di un clero organizzato, distinto dai semplici adepti, e quindi una forma di istituzionalizzazione, e di potere istituzionale, assimilabile a quella contestatissima delle chiese cristiane. Così mentre Corban vedeva se stesso e la direzione dell'ESC come una struttura amministrativa e non come una leadership religiosa, la sua azione veniva invece percepita proprio come tendente a realizzare una simile leadership e a sviluppare un controllo su tutte le varie coven affiliate. E' chiaro in fatti che, volontariamente o meno, l'affiliazione all'ESC si trasformava di fatto in una forma di legittimazione per le coven che vi aderivano e questo finiva per porre l'ESC in una posizione di controllo effettivo. Del resto sia lo *Jesus movement* (RICHARDSON, 1979) sia *Scientology* (WALLIS, 1977; MENICOCCHI, 1984) testimoniano casi nei quali un nucleo amministrativo è riuscito, definendo i contenuti dottrinali, rituali e in sostanza religiosi del movimento, ad assumere di fatto il controllo dell'organizzazione.

La presenza simultanea di varie tradizioni neopagane comporta come valore centrale quello dell'autonomia dei vari gruppi e questo ha portato a guardare con diffidenza crescente l'ESC e le sue pretese di egemonia organizzativa. Così il nucleo degli affiliati è andato riducendosi, varie coven hanno iniziato a boicottare le iniziative e la struttura organizzativa, al momento dello studio di Helen Berger, era entrata in una fase di crisi. A dispetto di questa crisi, tuttavia, l'ESC ha continuato a partecipare allo sviluppo del neopaganesimo negli Usa orientati tramite la sua influenza.

Il caso dell'ESC è emblematico del carattere anti-gerarchico, eclettico e spontaneista del neopaganesimo, ostile ad ogni forma di gerarchia dotata di poteri effettivi. Tuttavia i neopagani sono consapevoli della necessità di dover costruire una rete di rapporti: le persone che danno vita ad una coven o aderiscono a quelle esistenti si trovano di fronte il problema di stabilire regole per i rapporti interpersonali e limitare i conflitti, organizzare gruppi e svolgere rituali. Il neopaganesimo è pertanto anche animato da una forte spinta ad elaborare una cultura comune, omogenea, dotata di caratteri distintivi propri. Federazioni e organizzazioni unitarie, del tipo dell'ESC, sono accettate e favorite nella misura in cui sono capaci di svolgere un ruolo di rappresentanza e di contribuire alla diffusione e al riconoscimento della cultura pagana. Il loro ruolo, oltre che rappresentativo, è quello di elaborare modelli comuni di riconoscimento e di osservanza. Ciò però non può avvenire mediante la creazione di gerarchie dotate di poteri ma unicamente diffondendo, via internet, libri, giornali e altre fonti di informazione, messaggi capaci di promuovere lo sviluppo della religione.

4- La codificazione di uno stile neopagano: i raduni pan pagani

L'altro grande elemento di uniformizzazione sono i raduni pan pagani, nei quali si definisce un comune stile religioso. Da tempo, soprattutto negli Usa, è uso per i neopagani svolgere grandi raduni annuali. Questa usanza, sorta inizialmente per spontanea iniziativa di alcuni gruppi, si è via via allargata, e oggi in genere i raduni sono organizzati da enti o istituti riconosciuti di area neopagana.

Ogni raduno ha il suo carattere particolare che lo distingue da altri: ve ne sono di elitari, di aperti a tutti, di orientati verso un particolare segmento del neopagane-

simo. Alcuni sono caratterizzati da un particolare stile ed etichetta che debbono essere osservati dai partecipanti. Vi sono poi raduni più noti e più importanti e altri che hanno una notorietà minore; alcuni hanno riconosciuta una particolare "serietà" mentre altri sono meno rigorosi; infine ve ne sono alcuni che coinvolgono solo i gruppi e le coven di una particolare area geografica ed altri che sono invece pan-americani.

La sociologa M. Neitz (NEITZ, 1994; NEITZ, 2000) ha descritto lo svolgimento di alcuni raduni neopagani negli Usa. Gli incontri, che si svolgono solitamente in occasione di feste calendariali e durante i quali vengono celebrati i relativi riti, sono sovente assai numerosi: vi partecipano gruppi, singoli individui e intere coven. Vi sono gruppi di sole donne omosessuali e gruppi eterosessuali, di uomini e donne. Lo scopo è quello di svolgere riti, curiosare, incontrare persone, offrire prestazioni (divinazione...), partecipare all'atmosfera pagana e ai workshop, acquistare o vendere materiali (libri, amuleti...). I partecipanti si trovano insieme liberi di manifestare apertamente la propria religione. I neopagani vivono, in società, un senso di marginalizzazione per la loro religione, si sentono respinti dalla cultura dominante patriarcale e cristiana e i raduni sono occasioni per venire fuori e manifestare apertamente le loro prospettive religiose. Il clima sociale dei raduni è amichevole e le persone sembrano esser liete di incontrare ai raduni persone come loro stessi, che fanno usuale e comune ciò che è in genere marginale. Le espressioni affettuose di coppie, etero ed omo sessuali sono tollerate e normali. Del pari sono incoraggiate e favorite tutte le espressioni di creatività individuale. Considerando che questi raduni si svolgono in occasione della celebrazione di riti festivi, è facile spiegare il clima "festivo" ed amichevole che vi regna. Occorre tuttavia tener presente gli elementi di continuità, soprattutto in Usa, tra il neopaganesimo e i raduni della controcultura giovanile degli anni '60 e '70. Molti dei membri più anziani, del resto, hanno vissuto direttamente quell'esperienza di contestazione e dei grandi raduni musicali hippy prima di incontrare il neopaganesimo.

Le fasce d'età dei partecipanti sono varie: dai giovanissimi sino ai 40-50 anni e sono normalmente molti i bambini presenti. Per quanto riguarda il genere vi è solitamente una leggera maggiore partecipazione femminile.

Gli stili degli abiti, come quello degli accessori e dei gioielli, rivelano una visibile resistenza ai modelli della cultura dominante. I canoni usuali, che prevedono corpi esili e flessuosi per le donne e muscolosi e prestanti per gli uomini, così come i modelli relativi ai ruoli sessuali, sono deliberatamente rifiutati e messi in discussione. Si vedono uomini in cuffiette e gonne e donne rasate con spade al fianco o che recano bastoni da montagna. Borchie, abiti di stile nativo-americano, abiti di stile rinascimentale sono diffusi in ambi i sessi. La crescente diffusione di omosessuali contribuisce a mescolare ulteriormente i codici sessuali di identificazione, con maschi in gonna, transessuali che si richiamano a modelli sciamanici, donne con copricapo con corna, come antichi guerrieri. Indumenti di pelle e similpelle sono frequenti. Praticamente nessuna donna usa le comuni forme di trucco mentre sono diffusissimi *piercing* e tatuaggi, come pure l'uso di dipingersi il viso o altre parti del corpo. I gioielli, assai diffusi, sono prevalentemente di pietre (ambra, pietre semipreziose) e di metalli vari (rame, ferro, bronzo, argento): prevalgono le forme gotiche o celtiche. Facilmente le donne, soprattutto nelle ore calde e in estate, scoprono ampie parti del corpo, analogamente agli uomini e la nudità, parziale o totale, è abbastanza usuale anche fuori dai momenti rituali. Nei periodi di freddo ampie coperte o mantelli vengono ampiamente usate da entrambi i sessi.

Le corna sono uno dei simboli più diffusi per significare il dio e vengono indossate, a volte come maschere complete a volta come copricapo, sovente dagli uomini nei raduni. Il Dio cornuto, *the Horned One*, non è principalmente un protettore, piuttosto è il consorte della dea, le dona il piacere e il suo sperma è il contributo alla sua fertilità. Indossate dagli uomini sono il simbolo della loro fertilità. E' noto che le corna richiamano nella cultura predominante il diavolo ma anche l'uomo tradito, che non ha saputo mantenere il controllo della moglie. Ciò indica, sempre nella cultura dominante, una particolare costruzione della sessualità, nella quale gli uomini si sentono in dovere di controllare la sessualità delle loro donne, mogli e figlie. Ma il Dio consorte della dea non rappresenta affatto il modello tipico maschile. Nella sua immagine di Dio cornuto (a volte chiamato Pan o Dioniso) richiama la celebrazione delle estasi sessuali, del corpo

come via al rapimento e all'estasi; il contrario del modello che vede il corpo come qualcosa da controllare e a cui negare la capacità di raggiungere dimensioni di spiritualità. Le corna indossate rappresentano così una forma di inversione: il segno della volontà di esser liberi e di accettare l'altrui libertà. Nei raduni anche alcune donne indossano le corna, seguendo apparentemente il modello maschile neopagano. In questo caso il senso delle corna è quello di dichiarare la propria sessualità attiva, la propria *virilità femminile* in un cosciente tentativo di mescolare i generi sessuali e di rompere il modello strutturale tradizionale basato sulla distinzione di ruoli maschio-femmina. Indossando le corna queste donne si affermano come diverse sia dai maschi con le corna sia dalle donne senza corna, con una scelta simbolica che cancella i tradizionali codici patriarcali maschio/femmina come del tutto inadeguati per esprimere la nuova realtà delle identità personali. Queste non dipendono più da ruoli ma sono modelli liberamente scelti: tutto ciò, in ultima analisi, avviene sulla base di un codice etico che stabilisce il diritto per le donne, ma anche per gli uomini, di esprimere la loro sessualità senza limiti.

Va rilevato che sono i ruoli tradizionali, ritenuti legati al potere patriarcale, ad essere rifiutati, non i codici basati sulla sessualità. Al contrario sono proprio questi quelli più largamente usati per dare senso alle differenze tra le varie linee e tendenze del movimento. All'interno del movimento, nella cultura neopagana, genere, sesso e sessualità formano una struttura di significato che necessita di reciprocità e complementarità. I gruppi che, in qualche modo, si richiamano alla tradizione gardneriana, ritengono che al fine del raggiungimento degli scopi rituali occorra la polarità sessuale e proprio per raggiungere questa polarità era necessario la rivalutazione completa della femminilità e della sessualità femminile. Lo scopo implicito, poi reso esplicito dagli sviluppi del movimento, era quello di superare le forme di eterosessualità patriarcale, mediante un bilanciamento delle energie sessuali maschili e femminili, per raggiungere una più libera e meno repressiva eterosessualità. Rispetto a questo modello la crescente diffusione del neopaganesimo all'interno di comunità gay e la costituzione di coven omosessuali, sia maschili che femminili, ha introdotto significativi mutamenti. Cronologicamente furono proprio

i gruppi di sole donne omosessuali, derivate dalla cultura lesbica e femminista degli anni '80, a imporre la questione dell'omosessualità. I primi rituali gay, soprattutto quelli femminili per sole donne (delle wicca *Dianic*) furono inizialmente, negli anni '80, assai controversi. La nozione del bilanciamento delle energie maschili e femminili portava molti a non ritenere validi i riti nei quali fosse presente una sola componente sessuale. Ancora oggi il modello più diffuso è sempre quello eterosessuale, che mira al bilanciamento delle energie tra maschio e femmina senza privilegiare nessuno dei due lati ma ritenendoli anzi complementari. Questo bilanciamento è interpretato da alcuni secondo una dimensione interiore, personale, che prevede il bilanciamento delle energie maschili e femminili presenti in ciascuno essere umano. Ogni essere umano ha in sé entrambe queste polarità e deve soltanto superare i pregiudizi dominanti per valorizzarle entrambe. Gruppi gay, maschili e femminili, che svolgono pratiche rituali omosessuali possono in tal modo ritenere che nei loro circoli siano presenti egualmente le due energie sessuali maschili e femminili. Analogamente, questo modo di valorizzare le polarità interne consente a molti, uomini e donne, di valorizzare gli aspetti del proprio carattere che sono abitualmente associati al sesso opposto. Così gli uomini, con soddisfazione e con un profondo senso di libertà, stando alle loro dichiarazioni, non esitano a vestire da donna mentre le donne fanno proprio il simbolo della spada, della forza. Questi aggiustamenti e questi tentativi di costituire nuovi modelli sembrano esser capaci, anche se al momento attuale esistono ancora tensioni all'interno del movimento, di costruire un equilibrio tra l'implicito femminismo del neopaganesimo e il mantenimento dell'eteronormatività. La rivalutazione della sessualità, la positiva valutazione delle espressioni sessuali maschili e femminili esprime da una parte l'evasionistica nostalgia gardneriana di una utopica dimensione pre-patriarcale e pre-capitalista; dall'altra è la base per immaginare una sessualità post-patriarcale.

5- Conversioni

Il problema dell'organizzazione, di un limite alla spontaneità, in modo che il neopaganesimo possa costituirsi in una religione capace di dare ai suoi membri

legittimazione e di proporsi come religione autentica nei confronti delle altre chiese e dell'opinione pubblica, si connette con quello della socializzazione dei figli di coloro che hanno aderito al neopaganesimo negli anni '70-'80. E' stato infatti avvertito il problema di educare i bambini ad una religione in qualche modo riconosciuta e stabile, dotata di un minimo di orizzonte stabile (BERGER, 1995). Questo problema è stato presto sentito come molto rilevante soprattutto dalle neopagane americane che si sono dovute confrontare con una realtà di molte mamme separate o di coppie nelle quali solo uno dei coniugi era neopagano. Sotto questo aspetto il neopaganesimo sembra avere ottenuto, grazie alla larga diffusione di informazioni tramite i media e la partecipazione a incontri comunitari, un notevole successo. Da alcuni sia pur parziali sondaggi emerge che quasi il 42% delle coppie neopagane ha dei bambini, il che indica che molti bambini vengono oggi allevati all'interno di coppie di orientamento religioso neopagano. Il problema è stato sovente risolto applicando forme di larga tolleranza e in genere si tende a non prescrivere adesioni religiose per i bambini al neopaganesimo. Si confida piuttosto che la loro vicinanza con la spiritualità neopagana di uno o entrambi i genitori agisca su loro avvicinandoli in seguito (HARRINGTON, 2002, 43-44). La crescita in termini numerici del movimento³ ha poi facilitato il riconoscimento dei diritti religiosi dei bambini nelle scuole facendo diminuire le discriminazioni nelle agenzie educative. Ad ogni modo è chiaro che la natura stessa del neopaganesimo, individualista ed eclettico, comporta che le adesioni provengano molto più da conversioni che dall'educazione a questa religione dei giovani da parte delle famiglie. Praticamente tutte le adesioni, infatti, derivano da libera scelta e non sono collegate in alcun modo ad eredità familiari o a prestito culturale (CROWLEY, 1993, 128-129). Una libera scelta le cui motivazioni vanno ricercate nella diffusione del pensiero ambientalista apertosi alla religione della natura e nel recupero, ormai generalizzato anche per la mediazione di temi etnologici, di antiche tradizioni e pratiche popolari (LANTERNARI, 2003, 195). Va tuttavia rilevato che, secondo le dichiarazioni dei membri, non sono importanti come motivi della conversione né la crisi ecologica né quella culturale: il neopaganesimo affonda le sue radici nell'antichità e il recupero di

queste radici è la vera motivazione (HARVEY, 2000, 217). Almeno questo il giudizio dei neopagani, i quali rifiutano, per definire le loro scelte religiose, il termine conversione: preferiscono dire che il loro è un ritorno a casa, il ritrovare qualcosa cui già appartenevano. Secondo la sociologa H. Berger, che ha dedicato molto tempo allo studio dei fenomeni di adesione al neopaganesimo: "*Witches often speak of a sense of coming home when they find Wicca. One element of that sense of belonging is finding a spiritual expression that is consistent with their lifestyle concerns. Being part of a community that celebrates these concerns, in turn, increases each person's awareness of changes that are required in their lifestyle for them to live consistently with their principles*" (BERGER, 1999, 79-80). I membri vedono la loro adesione come il consolidamento di una disposizione spirituale già presente e non come una conversione da una religione all'altra: il loro venire a casa va inteso sia nel senso di un venire, un ritrovare, se stessi; sia nel senso di appartenere con altri ad una antica tradizione. Usualmente, del resto, le adesioni al neopaganesimo avvengono dopo una lunga ricerca: raramente si tratta di adesioni improvvisate, al contrario, spesso, gli adepti hanno svolto ricerche religiose per molto tempo prima di arrivare alla spiritualità neopagana. Una lunga ricerca, ricca di itinerari spirituali assai complessi, che non presenta distinzioni apprezzabili tra maschi e femmine (HARRINGTON, 2000; HARRINGTON, 2002). In nessun caso le precedenti esperienze religiose sembrano esser state un impedimento all'adesione al neopaganesimo (HARRINGTON, 2002, 31). Interessante notare che nonostante la valorizzazione della femminilità, il neopaganesimo attrae egualmente anche molti maschi, che non hanno affatto difficoltà a seguire la religione della Dea: "*I have found that Wiccan men are happy with their role in Wicca*" (HARRINGTON, 2002, 45).

6- Conclusione

Il neopaganesimo è un movimento religioso caratterizzato da assenza di leadership e di gerarchie; da una limitata organizzazione strutturale; da una forte spinta individualista. Piccoli gruppi, alcuni dotati di un minimo di organizzazione altri decisamente aperti e basati sulla spontaneità, hanno tra loro un'organizzazione di rete (SPIN) fondata, più che su

una comune dottrina e su comuni contenuti religiosi, su una comune sensibilità. Non a caso i membri preferiscono parlare di spiritualità neopagana invece che di religione, e pongono l'accento sul "sentire" sulla spontaneità piuttosto che sul sapere e sull'appartenere: la strada è sempre una strada individuale.

Il neopaganesimo deriva il suo carattere unitario e la sua identità dal riconoscimento, comune ai membri, di far parte, di sentirsi parte, di un'unica grande corrente spirituale. E' questo comune vissuto, questo sentire comune, a costituire il movimento. Le necessità pratiche, quale quella di trovare accordo sui modelli rituali, ed anche quelle finalizzate ad ottenere opportuni riconoscimenti giuridici, spingono nella direzione di costituire federazioni fra i vari gruppi e le diverse correnti. Sono federazioni che tendono ad avere una struttura organizzativa e una dimensione istituzionale minimi, e a mantenere un forte carattere di democraticità.

In ogni caso maggior contributo, nella direzione di costruire un comune *background* religioso neopagano, è svolta dai raduni. Qui, liberamente e spontaneamente, vengono prodotti modelli religiosi, etici e di identificazione che poi si diffondono per tutta la galassia neopagana divenendo modelli di riferimento.

Note

1. Per la tesi che il neopaganesimo sia solo una corrente all'interno della New Age sono: Hanegraaff 1998 e York 1995. Definitiva confutazione, peraltro ritenendo ancora che wicca si ponga a metà strada tra i due movimenti, è quella di Kranenborg 2001.
2. Beyer Peter (BEYER, 1998) utilizza per definire il neopaganesimo la definizione di "quasi religione".
3. Difficile dare una stima precisa del numero dei neopagani. Le cifre che emergono da vari autori sono tutte abbastanza impressionistiche e si riferiscono o a singole aree geografiche o a epoche diverse. Da 500 mila a qualche milione nei soli Usa: decisamente troppo ampia la forbice per poter garantire una qualche certezza. Il fatto è che è difficile anche contare i neopagani: molti non rispondono ai questionari o alle indagini statistiche, oppure non appartengono a gruppi precisi, o, ancora, pur riconoscendosi nella più ampia corrente neopagana non la considerano una religione ma una forma di spiritualità (HARRINGTON, 2002, 24).

Bibliografia

- ADLER M. 1986. *Drawing Down the Moon*. Beacon Press, Boston (1979, I Edizione).
- BEYER P. 1998. *Globalization and the Religion of the Nature*. In PEARSON J.; ROBERTS R. & SAMUEL G. (a cura di). *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*. Edinburgh Univ. Press, Edinburgh.

- BERGER H. 1995. The routinization of spontaneity. *Sociology of Religion*, 2; disponibile on line (03/11/06) a: http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0SOR/is_n1_v56/ai_16788009.
- BERGER H. 1999. *A Community of Witches, Contemporary Neo-Paganism and Witchcraft in the United States*. University of South Carolina Press, Columbia.
- BUDAPEST Z. 1992. A witch's manifesto - goddess religion in feminism, *Whole Earth Review*, 2; disponibile on line (03/11/06) a: http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m1510/is_n74/ai_11891326.
- CROWLEY V. 1993. *Women and Power in Modern Paganism*. In CLARKE P. & PUTTIK E. (a cura di). *Women as Teachers and Disciples in Traditional and New Religions*. Edwin Mellen Press, Lewiston.
- ELLWOOD R. & PARTIN H. 1988 (II Ed.). *Religious and Spiritual Groups in Modern America*. Prentice Hall, Englewoods Cliffs (New Jersey).
- GRIFFIN W. 1995. The Embodied Goddess: Feminist Witchcraft and Female Divinity. *Sociology of Religion*, 2; disponibile on line (03/11/06) a: http://www.findarticles.com/p/articles/mi_m0SOR/is_n1_v56/ai_16788007.
- HANEGRAAFF W. 1998. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Suny, New York.
- HARRINGTON M. 2000. Conversion to Wicca?. *Diskus*, vol. 6; disponibile on line (03/11/2006) a: <http://web.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/harrington.html>.
- HARRINGTON M. 2002. The long journey home; a study of the conversion profiles of 35 British Wiccan men. *Revista de Estudos da Religião*, 2; pp.18-50.
- HARVEY G. 1996. The Authority of Intimacy in Paganism and Goddess Spirituality. *Diskus*, 4; pp. 34-48; disponibile on line (03/11/2006) a: <http://web.uni-marburg.de/religionswissenschaft/journal/diskus/harvey.html>.
- INTROVIGNE M. 1990. *Il cappello del mago*. SugarCo, Milano.
- KRANENBORG R. 2001. *New Age and Neopaganism: Two Different Traditions?*. Comunicazione presentata alla conferenza del 2001 a Londra sulle Nuove Religioni. La versione preliminare è disponibile on line (03/11/2006) al sito del Cesnur: <http://www.cesnur.org/2001/london2001/kranenborg.htm>.
- LANTERNARI V. 2003. *Ecoantropologia*. Dedalo, Bari.
- MENICOCCHI M. 1984. Scientologia: una terapia una religione. *Studi e Materiali di Storia delle Religioni*, 50; pp. 265-292.
- NEITZ M. 1994. *Quasi religions and cultural movements: Contemporary witchcraft as a churchless religion*. In GREIL A. & ROBBINS T. (a cura di). *Religion and the social order*. Vol. 4, JAI Press, Greenwich (CT); pp. 127-49.
- NEITZ M. 1990. *In goddess we trust*. In ROBBINS TH. & ANTHONY D. (a cura di). *In gods we trust*. Transaction Press, New Brunswick (NJ).
- NEITZ M. 2000. Queering the Dragonfest: Changing Sexualities in a Post-Patriarchal Religion. *Sociology of Religion*, inverno 2000; disponibile on line (03/11/2006) a: http://www.findarticles.com/cf_0/m0SOR/4_61/69494360/p1/article.jhtml.
- RICHARDSON J. 1979. From cult to sect: Creative eclecticism in new religious movements. *Pacific Sociological Review*, 22; pp. 139-66.
- STARHAWK. 1989. *The Spiral Dance. A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*. Harper, San Francisco (orig. 1979).
- WALLIS R. 1977. *The road to total freedom*. Columbia University Press, New York.
- YORK M. 1995. *The Emerging Network, A Sociology of the New Age and Neo Pagan Movements*. Roman and Littlefields, London.

Nota biografica - Marco Menicocci si occupa di storia delle religioni e di etnologia religiosa. Insegna e collabora con istituti, enti ed associazioni culturali. E' autore di numerosi saggi ed editor in diverse riviste e portali, tra cui la rivista telematica "Pagine del Tempo"