

Maurizio MARIN

**La nebulosa del Neopaganesimo come fucina di mitologia**

Il Neopaganesimo è un fenomeno sociale e religioso che ha preso consistenza nel secolo scorso e cerca di autodefinirsi in questo secolo. Nel dilagare dell'ateismo si erano creati ampi spazi per le ricerche esoteriche, ma la forte ripresa dei monoteismi ha ristretto di molto tali settori, per cui il fenomeno del Neopaganesimo è tornato ad essere marginale nonostante il forte impegno di alcuni suoi adepti in internet e negli interessi per l'ecologia. Il Neopaganesimo è una nebulosa variegata di tanti movimenti, però qui non viene analizzato come fenomeno sociale e nemmeno come ideologia religiosa, ma come fucina di nuovi miti.

Se prendiamo in considerazione il mito come lo definiva il grande studioso ungherese Károly Kerényi,<sup>1</sup> nei movimenti neopagani troviamo solo abbozzi di miti. Non si ha neppure una mitologia nel senso ampio indicato da Ugo Bianchi,<sup>2</sup> ma il faticoso inizio di una sua costituzione. I miti forgiati nei contesti neopagani non rientrano nemmeno in quanto indicato da Julien Ries,<sup>3</sup> ma sembra si avvicinino progressivamente a tale meta. Non si tratta di un regresso dalla storia alla mitologia, come direbbe il grande antropologo Claude Lévy-Strauss,<sup>4</sup> ma piuttosto di un tentativo di recuperare la forza vitale del pensiero totalizzante.<sup>5</sup> Sul modello delle dieci categorie aristoteliche

---

<sup>1</sup> Spiegava Kerényi in un testo in collaborazione con Carl Gustav Jung, che i miti non sono storie inventate né storie vere, ma sono ritenuti “manifestazioni di un'originaria realtà superiore e di più alta importanza, la quale determina la vita, il destino e le attività attuali dell'umanità, mentre gli uomini traggono da essi sia i motivi per gli atti rituali, sia le avvertenze sul come mettere questi in pratica” (C.G. Jung e K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, tr. it. di Angelo Brelich, Giulio Einaudi editore, Torino 1948, p. 19).

<sup>2</sup> “La mitologia, quella viva e valida, non è il regno dell'arbitrarietà, né quello della gratuità; non è il regno del sogno o dell'astratta fantasia poetica; ma essa non è neppure il regno del pensiero ‘prelogico’ o irrazionale. Nel mito, e tanto meno del mito delle origini, non è assente il pensiero razionale, il pensiero causale e finale, neppure una filosofia; un grosso fiume, dunque, il mito di origini, nel quale si fondano e talora si confondono, tradizioni, *habitus* mentali, espressivi e letterari di un popolo, innovazioni, eziologie, interessi e costumi propri di una civiltà (U. Bianchi, *teogonie e cosmogonie*, Editrice Studium, Roma 1960, p. 10).

<sup>3</sup> “Il mito è un racconto sacro ed esemplare che riferisce un avvenimento del tempo primordiale e fornisce all'uomo un senso determinante per il suo comportamento. Per la sua funzione simbolica, il mito svela il legame dell'uomo con il sacro. Infatti, nelle società tradizionali dove mito e rito sono collegati, il rituale permette la riattualizzazione del mito, il che non vuol dire un ritorno alle origini e alla creazione: in questo modo esso diventa generatore di nuove forze” (J. Ries, *Il mito e i suoi primi passi*, in J. Ries (a cura di), *Il mito, il suo linguaggio e il suo messaggio attraverso le civiltà*, Jaca Book, Milano 2005, p. 11).

<sup>4</sup> “La mitologia è statica: troviamo sempre gli stessi elementi combinati fra loro a formare per così dire un sistema chiuso, al contrario della storia che è, evidentemente, un sistema aperto” (C. Lévy-Strauss, *Mito e significato. Cinque conversazioni radiofoniche*, Il Saggiatore, Milano 1980, p. 53). Nella nostra società, affermava Lévy-Strauss, la storia ha preso il posto del mito (Ivi, p. 55).

<sup>5</sup> Il pensiero ‘primitivo’, spiegava Lévy-Strauss, non è funzionalista alle necessità primarie come intendeva Malinowski, nemmeno delle emozioni o rappresentazioni mistiche come intendeva Lévi-Bruhl, ma totalizzante, ossia “se non si comprende il tutto non si può spiegare niente”; il pensiero scientifico, invece, “procede per gradi cercando di spiegare fenomeni molto limitati per poi passare a fenomeni d'altro tipo”. Il mito non conferisce maggior potere sulla natura, ma l'illusione di comprenderla (Lévy-Strauss, *Mito e significato, o.c.*, p. 53).

per l'analisi dei concetti, Jacques Vidal ha elaborato dieci categorie per l'analisi dei miti che meritano di essere tenute presenti per saggiare la consistenza dei miti neopagani.<sup>6</sup>

Prima di focalizzare alcuni miti neopagani ancora in formazione, premettiamo un breve cenno di storia del Neopaganesimo e di caratterizzazione dei gruppi principali che lo costituiscono.

### 1. Il Neopaganesimo

Le origini storiche del Neopaganesimo sono volutamente ammantate di leggenda per conferirgli radici antichissime e tentar di creare una continuità ininterrotta con le varie forme di paganesimo antico spente da secoli in Europa.<sup>7</sup>

Il fenomeno del neopaganesimo ha suscitato l'attenzione di studi accademici solo negli anni ottanta del secolo scorso con il diffondersi della Wicca,<sup>8</sup> la "stregoneria neopagana", definita da Francesco Dimitri, "la cartina di tornasole del nuovo Paganesimo", la sua forma più diffusa, infatti all'interno del Neopaganesimo la differenza tra maghi e religiosi è piuttosto labile.<sup>9</sup> Il Neopaganesimo è un fenomeno contemporaneo che si costituisce verso la fine del XIX secolo e diventa visibile a metà del XX, grazie soprattutto alla Wicca.<sup>10</sup> Le radici remote stanno in vari circoli massonici ottocenteschi specialmente nel periodo vittoriano con vari rituali e nella rivalutazione della magia popolare come riscoperta della sapienza naturalistica tramandata dalle streghe, infine dall'ammirazione perdurata nei secoli verso l'antica cultura greca dalla quale si trasse la figura del dio Pan, poi di Gaia ora come Madre Terra ora come Madre Natura, agli inizi del '900 nell'ambito inglese nelle figure della Grande Dea e del Dio Cornuto.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Jacques Vidal per l'analisi di un mito ha individuati dieci categorie distinte in due gruppi: I) le prime tre categorie che esprimono le strutture di base del mito II) le altre sette categorie che ne esprimono le strutture derivate.

Le strutture di base sono espresse dalle categorie 1) dell'oralità, la quale costituisce la memoria primordiale 2) dell'origine, espressa da cosmogonia o da una teogonia o da un'epica eroica o da un'età dell'oro o da un tempo guaritore 3) dell'operatività, che forgia la vita sociale e morale di un gruppo.

Le strutture derivate sono espresse dalle categorie 4) dello speculare, ossia il mito diventa specchio degli uomini dove si riconoscono 5) dell'esemplare, il mito diventa modello da seguire 6) del festivo, il mito diventa canto del mondo che celebra l'unità 7) del tragico, il mito esprime un dramma le cui conseguenze sono quotidiane 8) dell'androgino, il mito esprime che tutto è collegato all'uomo e agli dèi 9) dell'eroico, il mito narra di un eroe civilizzatore all'origine di un gruppo o di una tradizione 10) del divino, il mito rivela il possibile ordine dell'insieme (J. Vidal, *Il mito: linguaggio e messaggio di solidarietà universale*, in J. Ries (a cura di), *Il mito, il suo linguaggio, o.c.*, p. 30-36).

<sup>7</sup> Per una rapida rassegna ricca di dati cf. la voce "neopaganesimo" in Wikipedia aggiornata al 7 luglio 2011.

<sup>8</sup> R. Hutton, *The roots of Modern Paganism*, in B.J. Davy (ed.), *Paganism. Critical Concepts in Religious Studies*. Volume I. *History and Development*, Routledge, London and New York 2009, p. 43. *Paganism* è un'opera che raccoglie vari studi già pubblicati in riviste e altri libri, è in tre volume, dei quali il primo è dedicato alla storia del Neopaganesimo, il secondo al suo legame con l'ecologia e il terzo volume al legame con il tema del femminismo. Micael York vorrebbe definire il paganesimo come "spiritualità fisica" che sacralizza non solo il mondo e l'uomo ma anche l'immaginario dell'uomo (M. York, *Defining paganism*, in Davy, *Paganism I*, p. 221-227). Jo Perason si sforza di distinguere tra Paganesimo, Wicca e Stregoneria (J. Perason, *Demarcating the field: Paganism, Wicca and witchcraft*, in Davy, *Paganism I*, o.c., p. 228-240). Sarah Pike difende il Neopaganesimo dall'accusa di sacrifici satanici e abusi di bambini (S.M. Pike, *Rationalizing the margins: a review of the legitimation and ethnographic practice in scholarly research on Neo-Paganism*, in Davy, *Paganism I*, o.c., p. 241-257).

<sup>9</sup> F. Dimitri, *Neopaganesimo. Perché gli dèi sono tornati*, Castelveccchi Editore, Roma 2005, p. 9-10.

<sup>10</sup> Ivi, p. 13.

<sup>11</sup> Hutton, o.c., p. 44-48.

Nell'Inghilterra vittoriana gli antichi culti mediterranei pre-cristiani erano spesso esaltati come fonte di gioia, semplicità, libertà e armonia con la natura.<sup>12</sup> Kenneth Grahame, in reazione al puritanesimo ancora dominante, pubblicò *Pagan Papers* nel 1893 e *The Wind in the Willows* nel 1908 con l'esaltazione di Pan, sulla stessa linea, come rimpianto della vita naturalistica in contrapposizione a quella artificiosa dell'era industriale si era già posto Forrest Reid con *The Kingdom of Twilight* nel 1904.<sup>13</sup> In vari scrittori di quel periodo emerge un paganesimo come ideale di umanità soddisfatta, gioiosa, salubre e libera.<sup>14</sup>

Alle origini del Neopaganesimo come religione, rappresentato in modo particolare dalla Wicca, stanno due personaggi singolari: Aleister Crowley e Gerald Gardner.<sup>15</sup> Nel passaggio dall'esoterismo di Crowley al ritualismo di Gardner ebbero un ruolo fondamentali gli scritti di Margaret Alice Murray, la quale, stimata egittologa per le sue ricerche con la University College di Londra, fu considerata credibile anche sulle streghe per quarant'anni dalla Enciclopedia

<sup>12</sup> J. Hallet, *Wandering dreams and social marches: varieties of paganism in late Victorian and Edwardian England*, in Davy, *Paganism I*, p. 200.

<sup>13</sup> Hallet, *o.c.*, p. 203-204.

<sup>14</sup> In particolare in Lovers Dickinson e Edward Carpenter, Hallet, *o.c.*, p. 205-207.

<sup>15</sup> Edward Alexander Crowley, che scelse come nome d'arte Aleister, era un occultista inglese, nato nel 1875 a Leamington nel Warwickshire da una coppia aderente alla setta protestante dei "Fratelli di Plymouth", fondamentalisti che detestavano gli altri cristiani. Per contrasto ai cristiani Alexander si definì "la Bestia", entrò nel Hermetic Order of the Golden Dawn fondato nel 1888. Nel 1904 sposò Rose Kelley e durante la luna di miele al Cairo coinvolse la moglie nella sua passione per la magia, nel culto degli antichi dèi egizi e scrisse il *Libro della legge* o *libro AL* che affermò dettato in una notte (10 aprile 1904): da allora Crowley si sentì il profeta del Nuovo Eone per soppiantare tutti gli Ordini magici e tutte le religioni, promuovere la nuova religione detta Thelema con al centro le divinità egizie, ma anche Cristo e soprattutto Pan al quale s'identifica il mago. Nella concezione di Crowley gli dèi non hanno necessariamente realtà oggettiva, ma sono essenzialmente immagini, forme di poteri che altrimenti resterebbero al di fuori delle possibilità dell'uomo. Ritenne parte integrante della magia l'eroticismo, le relazioni sessuali tra mago e donna che Crowley assimilò alla Babilonia dell'Apocalisse, ma intesa in senso positivo e ridefinita la "donna scarlatta". Separatosi da Rose, Crowley ebbe relazioni con molte altre donne che considerò come "prostitute sacre" e il sesso come l'atto sacro e magico per eccellenza. Morì tossicodipendente nel 1947 (Dimitri, *o.c.*, p. 15-28).

Altra guida iniziatica del Neopaganesimo fu Gerald Gardner, fondatore della Wicca. Nel 1899 il giornalista Charles Godfrey Leland aveva pubblicato *Aradria* o *Vangelo delle streghe*, nel 1921 l'egittologa Margaret Murray *The Witch Cult in Western Europe*, poi nel 1933 *The God of the Witches* e nel 1954 *The Divine King in England* per definire la strega come adoratrice pagana e nel testo del 1933 ne ricostruisce la storia a partire dal Paleolitico, descrivendo il culto praticato dalle streghe come religione della Natura o Vecchia Religione in cui prima appare per la fertilità un "Dio Cornuto" e poi il culto del principio femminile con tanti riti sopravvissuti nei secoli con il Dio Cornuto conservato sotto la figura del diavolo e in comunità di base dette "coven", gruppi di 13 persone che si radunano ogni settimana in circolo per gli "esbat" e quattro volte all'anno per i "sabba" in cui si celebrano riti orgiastici con poteri magici. Gerald Brousseau Gardner nacque nel 1884 a Great Crosby vicino a Liverpool da ricchi importatori di legname, per motivi di salute seguì la bambinaia irlandese a Ceylon, in seguito s'interessò alle piantagioni di tè e caucci in Ceylon, Borneo e Malesia, poi come impiegato postale in Malesia e a soli 52 anni si ritirò in pensione, benestante per dedicarsi alle sue passioni principali che erano l'archeologia e il misticismo. Nel 1949 pubblicò un romanzo, *High Magic's Aid*, in cui racconta di essere stato iniziato a Christchurch ad una "coven" di streghe che sotto la copertura di una compagnia teatrale praticava la Vecchia Religione risalente alla preistoria e la presenta come un culto ormai morente. Nel 1947 aveva incontrato Crowley e racconta di aver ricevuto da lui l'incarico di continuare l'Oto (Ordo Templis Orientalis), però, morto Crowley, Gardner lasciò cadere quel progetto e attribuì a Crowley l'invenzione dei riti della Wica (poi detta Wicca) o Arte. Nel 1951 inaugurò il Museo di Magia e Stregoneria nell'isola di Man e nel 1954 pubblicò *Witchcraft Today* come testo di antropologia in cui descrive la Wica o religione della "parte saggia", nel 1959 *The Meaning of Witchcraft* che la descrive nel modo più ampio. Gardner morì nel 1964 su una nave che tornava dal Libano, intanto erano già nate varie ramificazioni della Wicca. Nello stesso 1964 Robert Cochrane aprì una sua "coven" nella quale Valiente introdusse l'uso del mantello nero invece della nudità preferita da Gardner e i rituali nella natura invece che in appartamenti (Dimitri, *o.c.*, p. 34-69).

Britannica.<sup>16</sup> La popolarità delle sue tesi fu favorita dal clima creato dal *Ramo d'oro* di James Frazer nel 1890 e dalla diffusione della Teosofia. Nonostante le ristampe universitarie di Oxford fino al 1971, le tesi della Murray furono contestate già nel 1948 e sempre più negli anni successivi, per cui le sue tesi sarebbero già state dimenticate se non fossero state rilanciate in forma diversa da Gardner.<sup>17</sup> Aidan Kelley, in suo scritto del 1984, riteneva che gli aderenti al movimento religioso “Gardnerian Witchcraft” fossero sui centomila,<sup>18</sup> i quali hanno come testo di riferimento per i riti il *Book of Shadows*, a sua volta un elaborato da fonti diverse con varie versioni.<sup>19</sup> Nel 1957 aderì per prima la movimento gardneriano Doreen Valiente che divenne anche la prima somma sacerdotessa e iniziò ad adottare il mito della “Dea Bianca” di Robert Graves come teologia ufficiale della sua “coven”.<sup>20</sup>

Con gli scritti di Gardner, Valiente, Justine Glass, Sybill Leek, June Johns e Paul Huson, secondo James Baker, si è costituito il mito fondazionale delle origini della Wicca.<sup>21</sup> Il suggestivo libro dell'erudito Robert Graves, *White Goddess* del 1948, presenta un'affascinante “verità poetica” ma con nessuna attendibilità storica.<sup>22</sup> La conclusione della ricerca sulle origine storiche da parte di Baker è la seguente: “La Wicca moderna non è la sopravvivenza di una tradizione antica ma piuttosto il sincretismo di vari elementi vecchi e nuovi che non sono mai coesistiti e molto meno furono uniti prima”.<sup>23</sup> La stregoneria tradizionale, cui essa si richiama, non era una fede pagana contrapposta a quella cristiana ma l'accomodamento di pratiche magiche tradizionali alla religione popolare.<sup>24</sup> La Wicca moderna è una nuova religione con una “tradizione inventata” per soddisfare il bisogno di ricollegarsi al passato in reazione all'educazione e all'industrializzazione che sradica dal proprio ambiente naturale, questo in continuità con la ripresa di movimenti romantici e celtici in alternativa alla cristianità patriarcale e al razionalismo intellettuale.<sup>25</sup>

Le radici culturali più antiche di queste “tradizioni inventate” o “rituali folcloristici” stanno nella cultura greca e latina, specialmente nel *Corpus Hermeticum* e negli *Oracoli caldaici*, osserva Sabina Magliocco, perché tramandano dottrine religiose sul culto al dio Hermes e alla dea Ecate.<sup>26</sup>

<sup>16</sup> C. Noble, *From fact to fallacy: the evolution of Margaret Alice Murray's witch cult*, in Davy, *Paganism I, o.c.*, p. 54-55.

<sup>17</sup> Noble, *o.c.*, p. 62-63. Per un'analisi critica dell'influsso della Murray su Gardner e sull'effettivo rapporto tra Gardner e Crowley, oltre che sull'origine dei suoi rituali, cf. R. Hutton, *Gerald Gardner*, in Davy, *Paganism I*, p. 133-175; lo scritto riportato è tratto dall'ampio e fondamentale studio di R. Hutton, *Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*, Oxford University Press, Oxford 1999.

<sup>18</sup> A. Kelley, *Inventing Witchcraft: the Gardnerian paper trail*, in Davy, *Paganism I, o.c.*, p. 12.

<sup>19</sup> Ivi, p. 15-16.

<sup>20</sup> Ivi, p. 23.

<sup>21</sup> J.W. Baker, *White Witches: historic fact and romantic fantasy*, in Davy, *Paganism I, o.c.*, p. 25.

<sup>22</sup> Ivi, p. 26.

<sup>23</sup> Ivi, p. 31.

<sup>24</sup> Ibidem.

<sup>25</sup> Ivi p. 38.

<sup>26</sup> S. Magliocco, *The study of folklore and the reclamation of Paganism*, in Davy, *Paganism I, o.c.*, p. 78.

Altro grande punto di riferimento culturale è il Neoplatonismo nei testi di Plotino, Porfirio, Giamblico e Proclo, però all'opposto di quello il Neopaganesimo, specialmente se di stampo americano, esalta la sensualità e il mondo materiale.<sup>27</sup> Un'altra fonte d'ispirazione culturale è nel gusto del Rinascimento italiano per la magia, invece dal punto di vista organizzativo le società segrete fiorite durante l'Illuminismo. Altri spunti furono la riscoperta dei Druidi nel XVIII secolo, la religione naturale ipotizzata da Rousseau come originaria, il valore delle tradizioni popolari per von Herder, i racconti dei fratelli Grimm.<sup>28</sup> Nel XIX secolo iniziò anche lo studio sistematico dei rituali antichi, a cominciare dal Max Müller e con opposto orientamento dal britannico Edward Tylor, continuato da James Frazer e dalla scuola del "mito-rituale". A metà del XIX secolo sorsero numerosi movimenti spiritualistici e occultistici, uniti nella Teosofia di Helena Blavatsky e nella società inglese "Order of the Golden Dawn". All'origine del Paganesimo moderno stanno i contributi di tre autori amanti del folclore come Charles Leland (1824-1903) che pubblicò nel 1892 *Etruscans Romans Remains in Popular Tradition* e nel 1899 *Araria* o *The Gospel of the Witches*, inoltre i già citati Margaret Murray (1862-1963) e Gerald Gardner (1884-1964).<sup>29</sup> I creatori del Neopaganesimo erano lettori di storia, religione, antropologia, mitologia e folclore, ai margini del mondo accademico e inventarono tradizioni per accreditarsi; le fonti principali sono ora gli studi del folclore e di antropologia.<sup>30</sup>

Nella miriade di movimenti neopagani, David Waldron individua quattro tendenze fondamentali nel rileggere la storia per fondare una visione diversa della cultura e della società: I) i gruppi antiquari, come Odinisti, Celtici e Creoli, che si basano sulla storiografia tradizionale per ricreare rituali magici che qualificano la loro identità culturale nazionale II) tradizionalisti, come la Wicca Gardneriana e Alexandriana, che si richiamano a presunte tradizioni preindustriali III) eclettici della New Age che si richiamano all'opera di Carl Jung alla ricerca della verità psichica dei simboli

---

<sup>27</sup> Ivi, p. 79-81.

<sup>28</sup> Ivi, p. 83-92.

<sup>29</sup> Ivi, p. 86-107.

<sup>30</sup> Ivi p. 108-109. Un es. di mescolanza tra paganesimo celtico e folclore si trova nel sito di "Antica Quercia" (<http://www.anticaquercia.com>), tra folclore e paganesimo latino nel sito del Movimento Tradizionale Romano (<http://www.saturniatellus.com/tag/movimento-tradizionale-romano>), tra folclore e paganesimo greco nel sito del Concilio Supremo degli Ellenici Gentili (<http://www.ysee.gr/html/ital/index.html>), tra folclore e Wicca ([http://www.paganpride.it/index.php?option=com\\_content&view=article&id=27&Itemid=16&lang=it](http://www.paganpride.it/index.php?option=com_content&view=article&id=27&Itemid=16&lang=it)), altro sito legato alla Wicca è quello dell'Associazione Iride e Mercurio (<http://www.paganesimo.info/>), con distacco dalle correnti neopagane ma a favore della magia naturalista il sito del Tempio della Ninfa ([http://www.tempiodellaninfa.net/public/modules.php?op=modload&name=FAQ&file=index&myfaq=yes&id\\_cat=2](http://www.tempiodellaninfa.net/public/modules.php?op=modload&name=FAQ&file=index&myfaq=yes&id_cat=2)), all'opposto dichiaratamente pagano il portale Paganitas (<http://paganitas.altervista.org/>), per il diretto legame tra paganesimo e stregoneria il sito Luce di Strega (<http://www.lucedistrega.net/main.asp>), per l'adesione al paganesimo scandinavo il sito della Comunità Odinista (<http://www.comunitaodinista.org/homepageco.htm>), per il paganesimo egiziano il sito del Kemetismo (<http://www.kemet.org/>), per il paganesimo slavo la Associazione della Fede Nativa (<http://rodnavira.cz/>), per il paganesimo in Finlandia (<http://www.taivaannaula.org/>), in Lituania (<http://www.romuva.lt/new/>), in Polonia (<http://rodzimowierca.prv.pl/>), in generale il portale presente in Wikipedia (<http://it.wikipedia.org/wiki/Portale:Neopaganesimo>).

emersi nella storia e in altre culture IV) l'eco-femminismo che rivendica il ruolo fondamentale della donna contro la cultura e la società patriarcale.<sup>31</sup> Ai gruppi organizzati si aggiungono molti individui che si esprimono principalmente in internet secondo il criterio dell'auto-iniziazione difeso da Doreen Valiente negli anni '70 e diffuso da Scott Cunningham in *Wicca: A Guide to Solitary Practitioner* del 1988.<sup>32</sup> Al suo opposto, in Canada è sorta anche una Wiccan Church.<sup>33</sup>

## 2. Gaia e l'ecologia

Il Neopaganesimo, per le sue stesse origini, ha un forte legame con la natura e i temi ecologici. Oltre all'elaborazione di riti più o meno magici sono state formulate anche diverse riflessioni che si sono intrecciate nel mito di Gaia, però intesa più come figura che come racconto sacro. Diciamo che è stato costruito l'ambiente per la mitologia di Gaia mentre i racconti per esprimerla sono ancora degli abbozzi.

Nella spiritualità pagana, scrive Hraham Harvey, la Natura, che comprende la Terra e il corpo, è centrale ed è celebrata nelle feste stagionali.<sup>34</sup> Nell'interconnessione di tutte le cose con Madre Terra i pagani collaborano con la meditazione, l'adesione a gruppi di "Verdi" e con una propria ecologia in gruppi come Robin's Greenwood Gang, Odinshof, Druid Orders, Pagan Animal Rights, in modo più energico con Earth First! e Earth Liberation Front.<sup>35</sup> L'ecologia pagana, secondo Harvey, ha quattro radici: la Terra in pericolo, la tesi di William Blake su Gaia, ossia "ogni vivente è santo", la comprensione pagana della divinità come parte della natura e la terra come "casa" e "madre", quarta radice lo sciamanesimo per quale "ogni cosa che esiste è viva".<sup>36</sup> A differenza dei Verdi cristiani che mirano alla gloria del Creatore e degli Ecologisti sociali che aspirano a una società più libera, gli "Ecologisti Profondi", ossia pagani, ritengono che tutti gli organismi viventi sono uguali, esseri umani e batteri, afferma Adrian Harris.<sup>37</sup> A tale scopo Harris propone una Ecologia Sacra basata su una Filosofia Somatica con il primato del corporeo sullo spirituale, tramite i rituali e la pratica della sessualità per una cultura della sensualità.<sup>38</sup> In Gran Bretagna, con interesse per l'ecologia oltre al Buddismo, allo Sciamanesimo, alle Religioni Indigene, al Movimento Arcobaleno, alla New Age, alla Teosofia, ecc., è sorta anche l'Eco-Paganesimo basato su "credenze narrative", racconti di esperienze naturalistiche aperte al magico, perché "la natura,

<sup>31</sup> D. Waldron, *Post-modernism and witchcraft histories*, in Davy, *Paganism I*, o.c., p. 114-115. Sulla diffusione del Neopaganesimo in America cf. C. Clifton, *Her Hidden Children. The Rise of Wicca and Paganism in America*, Alta Mira Press, Lanhan 2006.

<sup>32</sup> Dimitri, o.c., p. 73-74; D. Cowan, *Online solitaires and cybercovens: (re-)inventing the modern Pagan path*, in Davy, *Paganism I*, o.c., p. 259-299; una sua esasperazione si può trovare nel sito del Technopaganesimo (<http://sites.google.com/site/adftechnopagan/whatis>).

<sup>33</sup> S.L. Macdonald Reid, *Excerpts from 'the Craft as Religion'*, in Davy, *Paganism I*, o.c., p. 324-349.

<sup>34</sup> G. Harvey, *Ecology*, in Davy, *Paganism II*, o.c., p. 8.

<sup>35</sup> Ivi, p. 9-10.

<sup>36</sup> Ivi, p. 13-16.

<sup>37</sup> A. Harris, *Sacred ecology*, in Davy, *Paganism II*, p. 140-141.

<sup>38</sup> Ivi, p. 141-142.

nella sua forma più pura, è riguardata come sacra, incantata, benefica, contenente intelligenza e consapevolezza, e come tale capace di comunicare, almeno a quelli preparati o in grado di ascoltarla”.<sup>39</sup> All’origine dell’Eco-Paganesimo sta il femminismo e la spiritualità della Dea che ha elaborato il mito fondativo di una cultura pan-europea che adorava la dea Terra nel periodo preistorico matriarcale e pacifico, poi rimpiazzata dalla cultura degli invasori che adoravano il dio Cielo imponendo un sistema patriarcale violento.<sup>40</sup> L’Eco-Paganesimo prega e fa offerte alla Madre Terra o dea Gaia, anche se a livello concettuale è definita in molti modi, come l’intero pianeta o la terra senza l’uomo, ma credono che si possa comunicare con Gaia, specialmente con gli alberi, avere esperienze mistiche nei boschi, dalle quali nascono l’esigenza di opporsi in tutti i modi al disboscamento, il ricupero della sensibilità preistorica, il ritorno alla vita tribale e nomade.<sup>41</sup>

Il mito di Gaia, come elaborato ad es. da Graham Harvey<sup>42</sup> e da Lliwelyn Morgan,<sup>43</sup> soddisfa varie categorie individuate da Jaques Vidal per la lettura dei miti: soddisfa innanzitutto le strutture di base, ossia l’oralità nel racconto delle esperienze naturalistiche all’interno del gruppo, l’origine nel descrivere un’età dell’oro raffigurata dal matriarcato, l’operatività nel forgiare la vita di gruppo che ritorna al sistema tribale nei boschi. Di fatto, però, quel tipo di vita di gruppo non è permanente, i membri in genere sono consapevoli del valore fittizio del mito e i racconti orali non sono la principale fonte di conoscenza. Comunque, con tale mito, sono soddisfatte anche diverse strutture derivate: il fattore speculare per ridefinirsi in esso, l’esemplare come modello per i rapporti reciproci e con la natura, in particolare il festivo che è il motivo principale dell’incontro dei membri del gruppo, il tragico nell’impegno ecologista battagliero per salvare la Terra, l’androgino nella ferma convinzione che tutto è collegato, tutto è vivente e capace di comunicare, inoltre nell’eroico nelle gesta ecologista e il divino come sacralizzazione della natura; l’unico punto debole, ma fondamentale per essere pienamente un mito, è che non si tratta di un racconto ma di una descrizione idealizzata, manca una vicenda sinceramente creduta, una trama, dei personaggi reali o ritenuti tali nel suo svolgimento. Ci sono tanti tentativi, però manca un narratore sacro, ci sono romanzi, racconti simbolici, esplicazioni di riti, ma non fondazioni sulla base di una vicenda primordiale che faccia da punto di riferimento. Si tratta di un magma ancora fluido in cui narratori e ascoltatori sono consapevoli dell’arbitrio dei racconti.

Esistono molti gruppi che si definiscono pagani, ma tanti di loro sono solo virtuali, altri essenzialmente folcloristici, tra quelli consistenti si ha una grande varietà di concezioni, ma sembra

---

<sup>39</sup> A. Letcher, *‘Gaia told me to do it’: resistance and the idea of Nature within contemporary British Eco-Paganism*, in Davy, *Paganism II*, o.c., p. 174-176.

<sup>40</sup> Ivi, p. 176.

<sup>41</sup> Ivi, p. 179-184.

<sup>42</sup> G. Harvey, *Contemporary Paganism: Listening People, Speaking Earth*, Hurst, London 1997.

<sup>43</sup> L. Morgan, *Women and the Goddess Today*, in G. Harvey, and C. Hardmann, *Paganism Today: Wiccans, Druids, the Goddess and Ancient Earth Traditions for the Twenty First Century*, Thorsons, London 1996.

condividere tutti l'adorazione della natura. Molti pagani occidentali condividono l'idea di vivere in armonia con la natura, intesa da loro in generale come forza organica ineffabile che vivifica, incanta e dà significato al mondo.<sup>44</sup> Adorano il divino che si manifesta nella natura e ritengono che il sacro è immanente ad essa. Tutte le vicende della vita umana sono connesse con i cicli naturali e ritrovare in esse le proprie energie migliori. All'opposto, la vita urbana, la tecnologia e il consumismo fanno perdere tale armonia. Il rituale magico serve per ricuperarla, aiutando a sviluppare immaginazione, spiritualità, emozione, soggettività e sensualità.<sup>45</sup> L'energia magica è presente in ogni cosa, si tratta di trovare il modo di suscitarla e uno dei modi privilegiati è l'immersione negli ambienti naturalistici, questo non esclude che sia presente anche negli oggetti artificiali e nelle città, ma è più difficile individuarla.<sup>46</sup>

Gus Dizerega smonta la credenza che gli antichi pagani vivessero tutti in armonia con la natura: i pagani romani hanno causato l'estinzione degli elefanti, dei rinoceronti e delle zebre nel Nord Africa, i pagani greci hanno cancellato le foreste dalla loro terra, i pagani dell'Isola di Pasqua hanno causato il crollo della loro civiltà tagliando tutte le palme, i pagani Anazasi e Maya hanno con la loro agricoltura causato l'erosione del suolo che ha portato al collasso delle loro culture, i Babilonesi hanno rovinato la fertilità del suolo che sosteneva le grandi città della Mezzaluna.<sup>47</sup> Dizerega si sforza di ricuperarla tramite il contatto sciamanico e i rituali, ma il discorso rimane vago e inconcludente. In questa ricerca del contatto diretto con la natura, la Wicca americana gradualmente ha iniziato a definirsi, invece di pratica magica, come "religione naturale" o "religione terrena".<sup>48</sup> Chas Clifton, nel trattare della natura, preferisce distinguere tra Natura Cosmica, Natura Gaia e Natura Incarnata, la natura cosmica è collegata all'astrologia, la natura di Gaia è l'elevazione del pianeta terra allo stato di divinità però con una teologia ancora molto poetica, la natura incarnata è lo sviluppo di una teologia erotica, di una ripresa del culto della fertilità.<sup>49</sup> Questa concezione della Wicca come religione naturale o della natura è condivisa anche da Vivianne Crowley, la quale vede nella natura una forza divina rappresentata da un Dio e da una Dea che appaiono in forme diverse nelle stagioni dell'anno: Dio Cornuto, Uomo Verde, Dio Sole, Dea Grande Madre.<sup>50</sup> Dougl'a Ezzy mette in guardia sull'ambivalenza della Stregoneria intesa come religione della natura e tramite l'analisi di molti scritti di autori esperti del settore conclude che se positivamente può evolversi verso una spiritualità aperta ai rapporti con gli altri, negativamente può

---

<sup>44</sup> I. Jones, *Song of the car, song of the cinema: questioning 'semi-orthodox' Pagan rhetoric and 'Nature'*, in Davy, *Paganism II*, o.c., p. 147.

<sup>45</sup> Ivi, p. 147-149.

<sup>46</sup> Ivi, p. 150-162.

<sup>47</sup> G. Dizerega, *Spirit, land, and home: Paganism and the Earth*, in Davy, *Paganism II*, o.c., p. 27.

<sup>48</sup> C. Clifton, *Calling it 'nature religion'*, in Davy, *Paganism II*, o.c., p. 63.

<sup>49</sup> Ivi, p. 64-83.

<sup>50</sup> V. Crowley, *Wicca as nature religion*, in Davy, *Paganism II*, o.c., p. 44.



rinchiudersi in una religione individualista dell'autorealizzazione.<sup>51</sup> Molti sono arrivati al paganesimo, osserva Marion Bowman, tramite l'interesse per l'ambiente naturale, la consapevolezza dell'impatto dell'umanità su di esso e la determinazione a forgiare una nuova relazioni con la natura.<sup>52</sup> Il paganesimo, secondo Bowman, non è una religione o un sentiero spirituale, ma una famiglia di tradizioni diverse (ci possono essere pagani di sinistra o di destra, anarchici, apolitici, monarchici, conservatori, individualisti, comunisti, tribali, egalaritari, autoritari, pacifisti, militaristi, universalisti, fondamentalisti, vegetariani, carnivori; chi mitizza una società guerriera, gerarchica, politeista, di grandi bevitori e cacciatori, chi, all'opposto, il culto della Dea in una società egalaritaria, pacifica ed ecologica), ma in tutti si ha il primato della natura, seppure intesa in molti modi diversi tra loro.<sup>53</sup>

Se la religione viene intesa come un sistema di simboli, osserva Regina Smith Oboder richiamandosi a Clifford Geertz, nel paganesimo moderno che si definisce attualmente non più "Vecchia Religione" ma "Religione della natura", un simbolo fondamentale è costituito dalla Terra definita da molti neopagani come "il corpo vivente della Dea" o che il sistema planetario è totalmente interconnesso perché costituisce un essere divino vivente detto "Gaia". I termini "Religione della natura", "Paganesimo" e "Spiritualità della natura" sono diventati sinonimi.<sup>54</sup> Nell'Est europeo, dopo la fine dell'Unione Sovietica, è riemerso anche il paganesimo che di solito si definisce, specialmente in Ucraina, come "Fede Nativa" che, sulla scia del pensatore romantico Johann Gottfried von Herder e a differenza dei pagani dell'area anglosassone, concepisce gli esseri umani non come contrapposti ma culturalmente ed etnicamente "radicati" nel mondo naturale. Nel neopaganesimo dell'Est europeo si ha una concezione più ampia della natura, ma la sua inclusione positiva degli esseri umani ha una forte limitazione interna nella stretta connessione tra "naturale" e "sangue", ossia tra legame naturale e legame etnico.<sup>55</sup> Se esaspera il legame con la tradizione il paganesimo dell'Est europeo rischia di trasformarsi in una forma radicale di conservatorismo basato sui nazionalismi del diciannovesimo secolo riducendo la "religione naturale" a "religione etnica", a una forma di legge etica naturale etnocentrica.<sup>56</sup>

### 3. La Dea e il femminismo

In molti gruppi neopagani è emersa gradualmente la centralità di una Dea come massima espressione della natura, della divinità e della magia quali dimensioni tra loro interconnesse.

---

<sup>51</sup> D. Ezzy, *Popular Witchcraft and environmentalism*, in Davy, *Paganism II*, o.c., p. 88-111.

<sup>52</sup> M. Bowman, *Nature, the natural and pagan identity*, in Davy, *Paganism II*, o.c., p. 112.

<sup>53</sup> Ivi, p. 113.

<sup>54</sup> R. Smith Oboler, *Nature Religion as a cultural system? Sources of environmentalist, action and rhetoric in a contemporary Pagan community*, in Davy, *Paganism II*, o.c., p. 193-194.

<sup>55</sup> A. Ivakhiv, *Nature and ethnicity in East European Paganism: an environmental ethic of the religion right?*, in Davy, *Paganism II*, o.c., p. 214.

<sup>56</sup> Ivi, p. 231.

All'origine di tale focalizzazione sta la rivalutazione delle "streghe", non più viste come donne indavolate nei secoli XVI e XVII né come donne malvage nelle favole, ma come custodi di antiche tradizioni pagane, grazie alle tesi della Murray rilanciate da Gardner.

L'apporto maggiore all'elaborazione di una spiritualità centrata sulla Dea è fornito dal contesto politico del femminismo militante, osserva Wouter Hanegraaf.<sup>57</sup> La stregoneria neopagana si oppone al secolarismo moderno ed è storicamente connessa alle tradizioni occultiste e profondamente influenzata dalla psicologia di Jung.<sup>58</sup> Se Hanegraaf si sforza di aiutare a superare gli stereotipi ancora dominanti sulle streghe tra i non pagani, Diane Purkiss smonta, involontariamente, il mito dei "Tempi dei roghi" ancora circolante tra i neopagani, infatti mentre lo riconosce un mito, cerca di giustificarlo nell'ottica del femminismo.<sup>59</sup>

Nel 1968 in varie città americane ci furono manifestazioni anticapitaliste di gruppi femministi che si dichiararono streghe collegandosi più o meno direttamente alla Wicca passata dalla Gran Bretagna agli USA già nel 1960. L'intreccio tra femminismo e stregoneria fu rafforzato dall'attivista di origini ungheresi Zsuzsanna Emese Mokcsay, nota come Zsuzsanna Budapest, una dura femminista anticristiana che ebbe molta influenza con il suo *Holy Book of Women's Mysteries* pubblicato nel 1980. Con la Wicca in chiave femminista si diffuse il culto della Dea, a cui talvolta era associato un Dio come suo figlio e consorte.<sup>60</sup> Negli anni '70 e '80 alcune femministe e teologhe cristiane sono passate al culto della Dea ed hanno chiamato le loro riflessioni "thealogy", ossia teologia al femminile o teologia della dea.<sup>61</sup> Negli anni '80 e '90 si ebbe una vasta produzione di testi che coinvolse molti settori e la stregoneria femminista fece propri i temi ecologici come la protezione dell'ambiente, lo sviluppo sostenibile, la protesta anti-nucleare, la promozione del vegetarianesimo e i diritti degli animali.<sup>62</sup> L'invenzione di nuovi simboli universali e di atti rituali aveva lo scopo di rappresentare, secondo Jone Salomonsen, la socialità e la religiosità femminile in modo nuovo, emancipato dal dominio maschile.<sup>63</sup> Miriam Simos, nota come Starhawk teorica del neopaganesimo ed ecofemminismo, nel suo *The Spiral Dance: A Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess* del 1979 interpreta la Dea e il Dio come due co-principi all'origine della vita, invece per mole altre il Dio è principio derivato e subordinato alla Dea.<sup>64</sup> La stregoneria femminista si collega alle cosmologie magiche e ha una filosofia olistica, in cui il simbolo della Dea, spiega

---

<sup>57</sup> W.J. Hanegraaf, *From the devil's gateway to the Goddess within: the image of the witch in the neopaganism*, Davy, *Paganism III*, o.c., p. 66.

<sup>58</sup> Ivi, p. 70.

<sup>59</sup> D. Purkiss, *A Holocaust of one's own: the myth of the Burning Times*, in Davy, *Paganism III*, o.c., p. 85-98.

<sup>60</sup> K. Rountree, *Feminists and witches*, in Davy, *Paganism III*, o.c., p. 42.

<sup>61</sup> Ivi, p. 47.

<sup>62</sup> Ivi, p. 48.

<sup>63</sup> J. Salomonsens, *Women's mysteries: creating a female symbolic order*, in Davy, *Paganism III*, o.c., p. 129.

<sup>64</sup> Ivi, p. 130-131.

Susan Greenwood, unisce l'individuale all'universale, il microcosmo al macrocosmo. L'impegno politico è per il ricupero dell'età matriarcale, anteriore alla divisione patriarcale tra spirito e materia, allo collocazione dello spirituale al di fuori del mondo.<sup>65</sup> Alcuni gruppi cercano di recuperare tale unità e immanenza nelle danze attorno al fuoco di notte,<sup>66</sup> altri attraverso la riscoperta o invenzione di pratiche sciamaniche.<sup>67</sup> Qualcuno, attirato dagli antichi Druidi, si considera sacerdote della Dea e collega la Wicca agli antichi Celti,<sup>68</sup> non per ricostruire una gerarchia ma perché si ritiene più sensibile all'energia detta "Awen" dai Druidi e corrispondente all'essenza della Dea dalle molte forme,<sup>69</sup> in particolare come Madre Natura che non vuole che la nostra specie distrugga il pianeta.<sup>70</sup>

Nikki Bado una sacerdotessa della Dea nell'Ohio collega la Wicca con la centralità della Dea alle tradizioni dei Nativi Americani in quanto più vicini nella sensibilità rispetto alle religioni monoteiste.<sup>71</sup> Dal rapporto con la Dea si sviluppa, nell'elaborazione di Asphodel Long, il femminismo spirituale che sposta i valori religiosi, finora asserviti al dominio maschile, per esprimere l'originalità femminile.<sup>72</sup> Nei rituali collegati a eventi naturalistici o a situazioni emotive particolari, osserva Long, si dovrebbe invocare più spesso la Dea e magari qualcuno raccontare, storie, miti o leggende in stile omiletico.<sup>73</sup> Long non condivide il fascino dell'occulto e del magico nel paganesimo, ma richiama il suo uso da parte di Hitler e del Nazismo, per cui preferisce attenersi ad un neopaganesimo olistico e centrato sull'ecologia.<sup>74</sup> Il pensiero olistico, osserva Chris Klassen, è fondato sull'immanenza della Dea e rende la Stregoneria Femminista una religione della natura che Donna Haraway vorrebbe integrare con la cultura fino ad elaborare una teoria cyborg, ossia cibernetica che mira all'integrazione degli elementi naturali con quelli artificiali.<sup>75</sup> Il culto della Dea, affermatosi in vari circoli femministi americani a cominciare dalla California si è diffuso anche in Europa arricchendosi del confronto con la mitologia nordica, dalla parte opposta ha attecchito anche in Nuova Zelanda dove si è confrontato con la religiosità dei Maori per approfondire la loro concezione della natura.<sup>76</sup>

---

<sup>65</sup> S. Greenwood, *Feminist Witchcraft: a transformatory politics*, in Davy, *Paganism III*, o.c., p. 41.

<sup>66</sup> S.M. Pike, *Serious playing with the self: gender and eroticism at the festival fire*, in Davy, *Paganism III*, p. 262.

<sup>67</sup> J. Blain and R. Wallis, *Men and 'women magic': contested narrative of the gender, seidhr, and 'ergi'*, in Davy, *Paganism III*, o.c., p. 285.

<sup>68</sup> Ph. Shalcrass, *A priest of the Goddess*, in Davy, *Paganism III*, o.c., p. 300.

<sup>69</sup> Ivi, p. 309.

<sup>70</sup> Ivi, p. 313.

<sup>71</sup> N. Bado, *Changing the face of sacred: women who walk the path of the Goddess*, in Davy, *Paganism III*, p. 10; cf. C. Albanese, *Nature Religion in America: From the Algonkian Indians to the New Age*, University of Chicago Press, Chicago 1990.

<sup>72</sup> A. Long, *The Goddess movement in Britani today*, in Davy, *Paganism III*, p. 17-18.

<sup>73</sup> Ivi, p. 27.

<sup>74</sup> Ivi, p. 31-32.

<sup>75</sup> C. Klassen, *The Goddess and/as the cyborg: nature and technology in feminist Witchcraft*, in Davy, *Paganism II*, p. 259-260.

<sup>76</sup> K. Rountree, *Goddess spirituality and nature in Aotearoa New Zealand*, in Davy, *Paganism II*, p. 244-254.

Carol Christ interpreta in questo modo la Dea: è femminile, la terra, il corpo e la natura sono sue immagine, le tenebre e la luce sono metafore del suo potere; invece della trascendenza si ribadisce l'immanenza.<sup>77</sup> Il corpo femminile diventa una metafora del potere creativo del corpo della terra che è anche il corpo della Dea.<sup>78</sup> Non si tratta solo di un'energia, ma di una presenza personale, di un potere che può essere invocato nella preghiera e nel rituale.<sup>79</sup> Come non è trascendente, la Dea non è neppure onnipotente e onnisciente, ma ha un potere limitato che opera nel mondo finito e mutevole, un potere reale di conservazione della vita che si accresce se noi collaboriamo; il suo potere consiste in un amore intelligente incarnato che è alla base di tutto l'essere, è unica come espressione dell'unità dell'essere sottostante la molteplicità della vita, è molteplice come riflesso delle nostre differenze e della limitatezza di ogni immagine.<sup>80</sup> Secondo Wendy Griffin, la Dea rappresenta il flusso di energia che connette tutte le cose; tramite i rituali magici le donne del Movimento della Dea cercano di collegare il divino che è in loro con il divino che è intorno a loro nel mondo naturale. Nella metafora di Triplice Dea rappresenta il tempo ciclico come le stagioni, per cui nel circolo dinamico di nascita, vita, morte e rinascita è rappresentata come Fanciulla, Madre e Vecchia. Invece della gerarchia come nelle religioni patriarcali si ha il circolo come simbolo che contiene e bilancia l'aspetto intellettuale con quello emotivo e con quello materiale, aggiunge come quarto elemento l'energia che esprime l'intera unione come spirituale, "perché l'intero è più grande della somma delle parti".<sup>81</sup> Per creare un nuovo ethos culturale si elaborano diverse immagini mitopoietiche "radicate nella manifestazioni materiali come le stagioni dell'anno e il corpo femminile".<sup>82</sup>

Una delle immagini più diffuse della Dea è quello di Madre, ma, secondo Lucie Marie, può generare molti equivoci come si prestano in particolare i circoli di sole donne, di fatto cancellando la dualità originaria della Wicca, mettendo a disagio gli uomini e anche le donne che desiderano ma non possono avere figli.<sup>83</sup> Christ Klassen propone in alternativa una Dea sterile per cambiare l'immaginario materno nella Stregoneria Femminista, perché se la Dea non ha bisogno di un Dio,

---

<sup>77</sup> C. Christ, *The meaning of the Goddess*, in Davy, *Paganism III*, o.c., p. 102.

<sup>78</sup> Ivi, p. 104.

<sup>79</sup> Ivi, p. 116.

<sup>80</sup> Ivi, p. 118-124.

<sup>81</sup> W. Griffin, *The embodied Goddess: feminist witchcraft and female divinity*, in Davy, *Paganism III*, o.c., p. 184. Se poi in qualche circolo riunito a celebrare il solstizio d'inverno, la Dea tramite la sacerdotessa si rivela come l'egizia Iside, l'azteca Chicana Tonatzin (dove Chicana sta per donna messicana in Usa e Tonatzin per Tonantzin ad esprimere una dea per gli Aztechi) e la Vergine Maria (ivi, p. 187) è chiara la via del sincretismo per costruire una propria mitologia; se poi si aggiungono anche invocazioni a Lilith, a Hecate e a Medusa (p. 189) allora il sincretismo diventa fantasia libera.

<sup>82</sup> Ivi, p. 192.

<sup>83</sup> L. Marie – M. du Fresne, *Mother and Goddess: the ideological force of symbols*, in Davy, *Paganism III*, p. 196-198.

neppure le donne hanno bisogno degli uomini.<sup>84</sup> L'immagine della Dea come Madre non va abolita, per Klassen, ma ridotta a una fra le tante in modo che coloro che non hanno figli possano pure riconoscersi in essa, per cui la creatività, la crescita spirituale e la maternità siano degli esempi fra i tanti.<sup>85</sup> Secondo Kristy Coleman, poiché la cultura è altamente influenzata se non interamente determinata dal sistema simbolico, come si può apprendere da Heidegger, Levinas, Lacan e Derrida, pensare la divinità al femminile comporta lo spiazzamento della struttura metafisica sistematica occidentale, per cui da molti viene aspramente rifiutata.<sup>86</sup> La spiritualità femminista enfatizza l'attività rituale, per cui ad es. a primavera i fiori, le conchiglie e le file di perle esprimono la Dea non meramente come natura ma che la natura è Lei, Lei è tutte le cose, una e molte, immanente e trascendente.<sup>87</sup> La Dea non è una sostituzione di Dio, una inversione di tendenza, dal patriarcato al matriarcato, ma la presentazione di una nuova struttura per definire la realtà, il passaggio dal primato del potere espresso simbolicamente dal fallo al primato del dare la vita e celebrare tutti gli esseri viventi espresso simbolicamente dall'utero.<sup>88</sup>

La "theologia" è una riflessione sulla natura della divinità da una prospettiva femminile perché il femminismo, collegato al culto della Dea, ha fatto sorgere l'esigenza di ristrutturare il linguaggio e il simbolismo per esprimere il sacro in un contesto post-metafisico e post-moderno. Per alcune "thealogue" il monoteismo è antitetico alla spiritualità della Dea perché, quando ricavano una mitologia dalle immagini femminili del divino, si trovano con una molteplicità di nomi e di immagini di Dee, la pluralità inoltre è funzionale alla biodiversità di tutte le forme di vita.<sup>89</sup> Per sviluppare il loro discorso sul sacro le femministe della Dea hanno elaborata epistemologia femminista che si basa sulla conoscenza corporea e la decostruzione del linguaggio affinché le narrazioni diventino percezioni della realtà.<sup>90</sup> In tale prospettiva non ha più senso, secondo Ruth Mantin, la contrapposizione fra trascendenza e immanenza, uno e molti nella realtà divina, neppure l'affermazione della sua "realtà", ma occorre arrivare a una nuova raffigurazione del sacro, ad un'ulteriore esplorazione dell'identità e della soggettività in una spiritualità intesa come processo che riflette le intuizioni emergenti, in una sacralità intesa come processo di relazioni sempre in divenire.<sup>91</sup>

---

<sup>84</sup> C. Klassen, *The infertile Goddess: a challenge to maternal imagery in feminist Witchcraft*, in Davy, *Paganism III*, p. 201.

<sup>85</sup> Ivi, p. 206.

<sup>86</sup> K. Coleman, *Why 'God' as 'She' provokes us: semiotically speaking: the significance of the divine feminine*, in Davy, *Paganism III*, p. 209-210.

<sup>87</sup> Ivi, p. 211.

<sup>88</sup> Ivi, p. 213.

<sup>89</sup> R. Mantin, *Theologies in process: re-searching and theorizing spiritualities, subjectivities, an Goddess-talk*, in Davy, *Paganism III*, p. 217-218.

<sup>90</sup> Ivi, p. 222-223.

<sup>91</sup> Ivi, p. 231-232.

Alla prospettiva del femminismo dyanico, cioè rivolto in modo esclusivo al mondo femminile, con i suoi discorsi intriganti ma spesso evanescenti, Paul Thomas preferisce un concreto richiamo storico del passato per riflettere sulla Dea, il richiamo alla dea sumerica Inanna. Non la ritiene un riferimento autoritativo ma un stimolo per approfondire la Dea della Wicca intesa come “fonte aperta” soggetta a molte elaborazioni. Il riferimento a Inanna è già presente in molti autori e riviste neopagane, la quale offre il vantaggio, già nella cultura mesopotamica, di avere molti aspetti e funzioni, tra le quali emerge quella della guerra e quella dell’amore. Alcuni aspetti, come la distruzione e la guerra, sono trascurati, ma per Thomas questo è corretto “perché la realtà di Inanna è creata nell’immaginazione e nell’esperienza di ogni singolo adoratore”.<sup>92</sup>

Nel vasto complesso del Neopaganesimo e in particolare nella sua forma più diffusa, la Wicca, emerge un problema basilare: si tratta di fede o di consapevole autosuggestione? Anche se la serietà dei riti, l’impegno di una condotta coerente di vita, l’avvio di una teologia e il confronto culturale con spazio alla preghiera e all’adorazione sembra esprimere una religione, molti accenni alla soggettività, all’arbitrarietà, all’indifferenza o non eccessiva importanza per una realtà oggettiva di quanto adorato propendono per la ricerca di autosuggestione. In questa seconda prospettiva i miti rimangono leggende, racconti suggestivi ma arbitrari, intrattenimenti folcloristici, mondo di fantasia. Il Neopaganesimo diventerà una vera fucina di mitologia solo se avrà il coraggio di credere; ma lo avrà?<sup>93</sup> Il richiamo all’Uno dei Neoplatonici tardo-antichi serve a poco se non si accetta anche la loro metafisica, per cui i neopagani dovranno scegliere tra Platone e Derrida, tra continuare nella “decostruzione” o recuperare la metafisica.

---

<sup>92</sup> P. Thomas, *Re-imagining Inanna: the gendered reappropriation of the ancient Goddess in modern Goddess worship*, in Davy, *Paganism III*, p. 237-247.

<sup>93</sup> Salvatore Natoli tenta la via di una religione senza fede, a partire da Nietzsche, di una sacralizzazione del finito, un paganesimo senza dèi ma come “etica del finito” che, però, si richiama di continuo all’esperienza cristiana, sia pure per laicizzarla, una erudita e acuta riflessione, ma tutta concentrata sul “come” e sdegnosa del “perché” (S. Natoli, *La salvezza senza fede*, Feltrinelli, Roma 2008<sup>2</sup>).