



1. Introduzione. Il Neopaganesimo

L'articolo intende indagare il processo di invenzione del concetto di Natura messo in atto dal Neopaganesimo al fine di comprendere cosa, oggi, questo nuovo movimento religioso proponga alle persone che decidono di avvicinarvisi.

L'elaborato si compone di quattro paragrafi: inizialmente illustra le principali caratteristiche del Neopaganesimo internazionale e italiano, segue poi un excursus storico necessario a ricostruire il modo in cui si è formata la peculiare visione della Natura che questo movimento religioso offre; il terzo paragrafo si concentra sul processo di invenzione della tradizione che propongo come migliore prospettiva per analizzare il fenomeno e, infine, l'ultima sezione si concentra sul concetto stesso di natura, e come venga reinventato e proposto ai praticanti.

Il Neopaganesimo si diffonde in tutto il mondo a partire dalla seconda metà del Novecento e si presenta come un insieme di gruppi e movimenti che reinventano tradizioni pre-cristiane di provenienza eterogenea. Questi, sebbene siano differenti tra loro, possono essere accomunati dall'essere "religioni di natura", in inglese *nature-based religions* (Harvey, 2007; 2016). Il movimento neopagano, in incessante trasformazione, ha al suo interno gruppi che sono maggiormente organizzati e strutturati (come, ad esempio, il Druidismo contemporaneo, la Spiritualità della Dea, l'Etenismo ispirato all'antica religione norrena, e la stregoneria moderna, chiamata anche Wicca) e altri di dimensioni più ridotte. Vi sono poi movimenti ricostruzionisti, detti anche "paganesimo etnico", che utilizzano il folklore al fine di valorizzare la cultura locale e talvolta si legano a posizioni politiche radicali. Tra questi possiamo elencare il celtismo, il tradizionalismo romano e il paganesimo norreno (Harvey, 2007; 2016).

Nonostante l'eterogeneità con cui si presenta, il Neopaganesimo può essere fatto risalire alla riscoperta della tradizione celtica avvenuta nel Regno Unito, e cominciata con la fine del XVIII secolo. Da allora, però, ha rimodellato profondamente le proprie pratiche e credenze per rispondere alle nuove questioni che la società continua a porre, in un perpetuo processo di reinvenzione della tradizione, fino ad arrivare a fare della risposta ai contemporanei cambiamenti climatici un proprio punto cardine. Vi è una costante selezione degli elementi storici su cui basarsi creando un passato vago, quasi mitico che serve a trarre le basi fondamentali a garantire un re-incanto della vita di tutti i giorni, e che oggi si palesa in una visione olistica dell'uomo e del mondo. In questa prospettiva la persona non può essere separata tra componenti materiali e componenti spirituali che invece lavorano assieme per creare un tutt'uno; corpo, mente e spirito formano quindi un insieme non scindibile (Aldridge, 2000). Nella relazione tra individuo e mondo questo si traduce invece in una presenza diffusa del sacro e una co-dipendenza di tutti gli elementi naturali tra cui gli esseri umani le cui azioni influenzano l'ambiente circostante.

La ricerca da cui l'articolo prende le mosse risale al lavoro che ho svolto per la tesi di laurea magistrale dedicata al Neodruidismo in Italia. A tale scopo ho affiancato



all'analisi documentale sul tema il lavoro sul campo presso il Cerchio Druidico Italiano con sede a Biella, di cui ho potuto frequentare le principali otto feste della Ruota dell'Anno.

L'osservazione partecipante svolta tra il 2018 e il 2019 mi ha portato a scegliere come chiave di lettura del fenomeno l'invenzione della tradizione (Hobsbawm e Ranger, 1983) perché questo nuovo movimento religioso attinge i suoi contenuti da diverse culture e, soprattutto, si è costantemente reinventato nei secoli rispondendo a domande diverse. Vedremo quindi come vi sia, nel Neopaganesimo, una continua ridefinizione di contenuti all'insegna della creatività.

Un elemento peculiare che mostra l'omogeneità del movimento, confermato anche dalla ricerca sul campo, è la porosità tra le sue differenti declinazioni. Molti aderenti infatti non sono inquadrati esclusivamente in uno solo dei gruppi che costituiscono il Neopaganesimo, ma molto spesso si muovono tra questi durante il percorso spirituale, oppure integrano il proprio bagaglio di pratiche con elementi degli altri gruppi. Il *background* del leader del Cerchio Druidico Italiano, Luigi "Ossian" D'Ambrosio, è un chiaro esempio di questa caratteristica: prima di diventare uno dei maggiori esponenti del Neodruidismo italiano passa infatti attraverso la stregoneria contemporanea e lo sciamanesimo presso la Michael Harner's *Foundation For Shamanic Studies*, esperienze che hanno lasciato impronte profonde nelle pratiche proposte dal suo gruppo.

Pertanto applicare una rigida classificazione ai gruppi è spesso utile dal punto di vista analitico, ma poco pratico ai fini della ricerca sul campo, poiché i praticanti stessi ne travalicano i confini rendendo complesso identificare e inquadrare un gruppo specifico. La questione diventa palese quando si cerca di individuare il cosiddetto Eco-paganesimo. Harvey (2016) lo indica come una specifica corrente spirituale che si presenta con singole persone che si dedicano all'attivismo ecologista. Tuttavia, gli esponenti di questa corrente mantengono un legame con le altre poiché, o hanno abbandonato un altro gruppo neopagano, oppure continuano una sporadica frequentazione di altre correnti.

Sebbene la militanza ecologista non sia esplicitamente parte integrante degli altri sotto-gruppi neopagani, a partire dalla mia esperienza sul campo, ritengo sia parziale considerare l'Eco-paganesimo come una corrente a sé stante, almeno per quanto riguarda il movimento in Italia. Si deve tenere conto del fatto che il desiderio di proporre una nuova spiritualità fondata sulla natura, preservata attraverso azioni pratiche e costanti come soluzione ai grandi problemi ambientali, è comune a tutto il Neopaganesimo. Questo intento si traduce, in Italia e all'estero, in azioni che vanno dalla raccolta differenziata quotidiana all'attivismo ambientalista. Questi movimenti dichiarano un'esplicita volontà di instaurare relazioni positive tra l'essere umano e le altre creature viventi cosa che, come vedremo, avviene attraverso diversi modi e strumenti (Davies, 2011; Harvey, 2016).

Questa eterogeneità può essere spiegata tanto dal peculiare percorso storico della formazione del Neopaganesimo stesso che affronteremo nel prossimo paragrafo, quanto da due caratteristiche nel movimento odierno. Queste sono l'assenza di leader



carismatici e la mancanza di testi che possano essere considerati come libri sacri comuni a tutto il movimento. C'è infatti una duplice tensione contrapposta che vede da un lato il desiderio di creare un unico movimento religioso e dall'altro la tendenza ad affermare le singole differenze, tanto nei contenuti, quanto nelle pratiche rituali. Questo paradosso si manifesta soprattutto nel rapporto con l'istituzione religiosa, poiché si riconosce la necessità di una omogeneità e si tende a una qualche forma di istituzionalizzazione, ma contemporaneamente si cerca di affermare le singole identità (Pizza e Lewis, 2009; Harvey, 2016). La principale conseguenza di questa tensione è che i confini tra i vari gruppi e tra le varie pratiche sono fluidi e porosi (Menicocci, 2005a).

L'assenza di testi che si possano considerare "sacri" è, invece, colmata da una letteratura popolare di genere fantasy che dai praticanti viene percepita come più adeguata di qualunque manuale pratico. Un esempio emblematico sono *Le Nebbie di Avalon* (1984) dell'autrice Marion Zimmer Bradley e tutto il ciclo Tolkieniano. Questi sono stati ispirati da diverse mitologie e a loro volta hanno creato un immaginario collettivo peculiare (Menicocci, 2005a; Harvey, 2016). Il risultato di questo processo è che nell'estetica neopagana, spesso resa manifesta nei raduni e nei festival, c'è una peculiare mescolanza tra la rigida rievocazione storica e il costume fantasy.

1.1 Il Neopaganesimo in Italia

Il Neopaganesimo, con le sue diverse forme, arriva in Italia a partire dagli anni Novanta del secolo scorso. Il primo e più evidente modo in cui si realizza è quello delle associazioni culturali, che declinano il loro interesse verso il vasto argomento nei più svariati modi: dall'organizzazione dei festival alla rievocazione storica. Al loro fianco ci sono poi i gruppi esplicitamente spirituali che lavorano sulla riscoperta dell'antico passato pagano, declinando anch'essi il lavoro secondo diverse correnti, dalla rievocazione più fedele possibile alla reinvenzione della tradizione. Queste due tendenze non sono però mondi separati, molte associazioni culturali nel corso del tempo hanno integrato l'aspetto spirituale e, d'altra parte, molti gruppi esplicitamente spirituali hanno le loro radici in esperienze di rievocazione storica. Ricostruire la cronologia dei gruppi italiani è un'operazione complicata, poiché molti di questi non hanno superato la ventina d'anni, spesso hanno modificato il loro nome, oppure la figura leader è stata sostituita. Due delle più longeve e importanti esperienze sul nostro territorio sono il Cerchio Druidico Italiano (2008), nato in seno all'associazione culturale Antica Quercia a Biella, e il Circolo dei Trivi (2002) a Milano, che porta avanti il percorso Wicca.

Come succede per il movimento Neopagano internazionale anche quello italiano è caratterizzato dalle tensioni tra i vari gruppi. C'è il desiderio di riuscire a creare almeno un accordo, ma i conflitti sono talvolta così forti da minare l'esistenza stessa dei gruppi. Questo si traduce in una realtà estremamente effervescente che sta continuando a creare teoria e tradizione. Sulla nostra penisola i movimenti maggiormente presenti e strutturati sono il Druidismo e la Wicca e sono presenti con



diverse associazioni¹. Sono esperienze in ascesa, talvolta poco longeve, ma attualmente sempre più numerose. Il movimento di paganesimo etnico da più tempo presente e maggiormente radicato sul territorio è invece quello dei ricostruzionisti romani, che riprende il pantheon romano e cerca di riproporre la cultura e il corpus dei valori dell'antica civiltà romana (Marrè, 2008).

In Italia, il difficile rapporto con l'istituzione precedentemente illustrato è reso manifesto dalla presenza dell'Unione delle Comunità Neopagane (UCN). Questa associazione, nata nel 2014, rappresenta un gruppo variegato di tradizioni, ma non esaustivo del panorama italiano. La sua *mission* è di promuovere la comunità neopagana garantendo l'uguaglianza di ogni tradizione. Viene fondata per volontà di alcune associazioni neopagane, al fine di portare avanti il "Progetto Articolo 8", lanciato nel 2012, che mira ad avviare le pratiche per il riconoscimento del paganesimo come religione da parte dello Stato. Tuttavia, non solo le trattative sono in fase iniziale poiché gruppi che la compongono non riescono ad accordarsi tra di loro, ma molti altri gruppi neopagani hanno deciso di non partecipare al progetto poiché non ne condividono l'obiettivo. Questa tensione interna è provocata da una peculiarità del movimento italiano: il neopaganesimo viene infatti concepito dai praticanti in due modi opposti. Per alcuni di loro si tratta di una vera e propria religione, mentre per altri si tratta di una filosofia di vita, che potenzialmente si può applicare a tutte le religioni. Inoltre, per alcuni esponenti l'eventuale istituzionalizzazione neopagana rischia di cristallizzare il fenomeno che perderebbe quindi ciò per cui le persone vi si avvicinano, mentre per chi appoggia il progetto una mancata unità rischia di portare alla dispersione delle persone e delle pratiche sottoposte a una risemantizzazione imprevedibile, vista la continua ridefinizione a cui sono soggette.

Questa instabilità viene agevolata dalla natura stessa del Neopaganesimo che, secondo la tipologia di Wallis (1976), si può annoverare tra i culti: è deviante dal *mainstream* culturale, ma non si pensa come unico detentore della verità e salvezza come invece fanno le sette. Di conseguenza, non è inusuale che il percorso spirituale di un neopagano tocchi molte delle tradizioni proposte che finiscono per influenzarsi a vicenda dando vita a un bagaglio spirituale inedito. Inoltre, c'è grande apertura nei confronti di altre pratiche, molti neopagani ad esempio praticano yoga. Nonostante questa apertura e profonda permeabilità, come molto spesso capita per i nuovi movimenti religiosi, i media e l'opinione pubblica hanno guardato con sospetto al Neopaganesimo.

Si parla addirittura di *Satanic Panic* per descrivere l'atteggiamento che spesso è rivolto a questi movimenti. Si tratta del timore di una società che l'interesse per argomenti legati a temi considerati occulti possa portare le persone a compiere degli omicidi (Aloi, 2009), accusa che spesso viene associata ad altri gravi avvenimenti con

¹ Per quanto riguarda il Druidismo, oltre il già citato Cerchio Druidico Italiano, possiamo annoverare una sezione italiana dell'Ordine dei Bardi, Ovati e Druidi (OBOD), mentre per la Wicca troviamo l'associazione Argiope a fianco del Circolo dei Trivi.



risonanza globale, come ad esempio l'attentato nella metropolitana di Tokyo del gruppo Aum Shinrikyo. Sembra, però, si tratti di un atteggiamento che viene rivolto più a correnti come la Wicca, essendo la strega una figura più controversa di altre e spesso associata al satanismo.

2. La storia del Neopaganesimo

Questa difficile categorizzazione e i confini porosi del paganesimo contemporaneo possono essere spiegati dal peculiare percorso storico che ha portato alla sua nascita. Percorso reso ancora più complesso dal fatto che si tratta di una storia frammentaria e parziale tramandata da fonti di parte, come ci ricorda Davies (2011) nell'introduzione al suo libro *Paganism. A Very Short Introduction*.

Il primo di questi movimenti a presentarsi sulla scena è il druidismo. Comincia a sorgere alla fine del XVIII secolo, per poi svilupparsi durante il corso di quello successivo, nelle regioni britanniche. Lì viene riscoperta l'antica cultura dei Celti al fine di portare avanti rivendicazioni di resistenza politica e culturale contro il governo centrale di Londra. Questo avviene tra Galles, Scozia e Irlanda sebbene quest'ultima costituisca un caso particolare. In Irlanda infatti il passaggio dalla religione pagana al cristianesimo è percepito come meno violento, talvolta è presentato quasi come una transizione pacifica (Butler, 2005).

Si creano dei circoli intellettuali nella capitale che operano su due fronti, da un lato creano testi per promuovere le lingue e il folklore locale e, dall'altro, offrono sostegno ai compatrioti di passaggio a Londra. Inoltre, queste associazioni sono state spesso una voce politica influente, poiché composte da persone di spicco della società.

La riscoperta del passato celtico e dell'antica religione dei druidi non viene fatta in chiave spirituale, quanto per posizioni sociali e politiche. Inoltre, questo revival del popolo celtico, mediato dalla riscoperta dei classici greci e romani e alla loro traduzione durante il Romanticismo, non è una riscoperta accurata a causa della quasi totale assenza di informazioni autorevoli e chiare sulla cultura e sulla religione celtiche e ha portato, quindi, a un processo di invenzione di tradizione. Celebre è il caso di Edward Williams (1747-1826), meglio noto come Iolo Morganwg, tra i primi e più importanti esponenti del movimento, che produce un gruppo di testi, tra cui un vero e proprio *corpus* di rituali bardici, per diffondere nel mondo il Druidismo. Questi vengono poi presentati come un fondamentale contributo della cultura gallese al multiculturalismo inglese (Harvey, 2007; Lewis, 2009).

La più palese delle rielaborazioni vede la perdita delle peculiarità etniche dei diversi gruppi evocando un unico popolo celtico, visione che perdura fino a oggi. Vi è poi una romantizzazione di questo popolo da parte degli storici che si sono occupati di scrivere la sua storia e hanno rievocato l'antico folklore paragonandolo in maniera esplicita a quello dei Nativi Americani presentandoli, quindi, come il "buon selvaggio" europeo (Magliocco, 2004).



Si crea dunque un immaginario romantico che rende i celti pre-cristiani più attraenti agli occhi del mondo. L'interesse creato da questo nuovo immaginario porta al sorgere di movimenti druidici di stampo massonico e occultista durante tutto l'Ottocento. Questa tendenza si può quasi paragonare alla più recente "celtomania" del periodo New Age quando si è venuta a consolidare un'immagine dei Celti che trascende tanto la storia quanto la geografia (Bowman, 1994; Lewis, 2009).

Si tratta di un processo mitopoietico che ha importanti conseguenze sulla storia e la percezione dei diversi gruppi etnici presenti sul territorio britannico. Questa immagine dei celti come il popolo indigeno europeo, depositario di grandi valori che si sono persi con le successive conquiste, sopravvive fino ai giorni nostri. Infatti, il passato celtico, e soprattutto pagano, viene presentato come un'era di libertà e uguaglianza seguita da un'epoca oscura fatta di oppressione portata avanti dall'imporsi della religione cristiana.

In questo processo di elaborazione romantica assume un ruolo centrale la figura del Druido che, in assenza di fonti archeologiche e letterarie esaustive, viene avvolta da un'aura mitica: i Druidi diventano gli uomini saggi che praticano un'antica e potente magia in perfetta connessione con la terra in cui abitano. In questi luoghi vivono perfettamente inseriti nel ciclo naturale, venerano gli antichi e i loro eredi sono gli attori della riscoperta (Butler, 2005). La natura a cui questi hanno accesso è una natura che assume tutte le caratteristiche del periodo romantico, diventa quindi una sorta di *locus amoenus* dove si può fare esperienza del divino e della magia: è l'ambiente dove l'essere umano può essere libero e, soprattutto, al sicuro dagli effetti negativi della città. Questo luogo salvifico e sicuro è frutto di una specifica costruzione storica della natura che agli occhi dell'essere umano ha progressivamente perso i suoi elementi di minaccia e pericolo diventando inoffensiva. Se durante il periodo medievale conserva ancora un certo livello di complessità per cui vi convivono timore e incanto (è infatti luogo di banditi ma anche di grandi risorse) nei secoli successivi l'uomo, sempre più tecnologico e razionale, ne ha assunto il controllo eliminando ogni pericolo, lasciando alla natura solo l'orizzonte di meraviglia (D'Andrea, 2013).

Risale a questo periodo il consolidarsi della convinzione che i grandi circoli di pietre preistorici come Stonehenge fossero stati utilizzati come santuari da parte dei Druidi (Piggott, 1954; Webster, 1995). Sebbene questa posizione in realtà sia priva di fondamenti archeologici, ha tuttavia portato con sé l'affermarsi di quell'idea per cui questi siano luoghi speciali grazie ai quali si può entrare in connessione con la Natura e gli dei (Butler, 2005).

La prima associazione del XVIII secolo che rievoca i druidi è quella del 1717 di Jon Toland, un cattolico irlandese, dal nome *The Druid Order* fondata a Londra. Segue, nel 1781, l'*Ancient Order of Druids* fondata da Henry Hurle sempre a Londra (Lewis, 2009). Una terza associazione è la *Gorsedd Beirdd Ynis Brydain*, ovvero l'"Assemblea dei Bardi dell'Isola di Britannia" fondata nel 1792 da Edward Williams che aveva un obiettivo leggermente diverso, maggiormente incentrato sulla cultura e sull'aspetto spirituale



(Morgan, 1983). Queste tre associazioni possono essere considerate i tre principali punti di partenza per le diverse evoluzioni successive del Neopaganesimo.

Oggi la tradizione celtica occupa solo uno spazio marginale nella vita della società stessa, tuttavia alla fine del XVIII secolo ha giocato un ruolo fondamentale alla creazione dell'identità sociale delle isole britanniche (Almond, 2000).

Il processo di riscoperta perdura e le associazioni si modificano nel tempo diventando progressivamente un movimento spirituale soprattutto grazie all'influenza dei movimenti esoterici che sorgono nel XIX secolo. Questi hanno fornito la successiva struttura della maggior parte delle cerimonie ed iniziazioni, specialmente per quanto riguarda la Stregoneria contemporanea. In questo periodo si canonizza l'uso di alcuni elementi fondamentali per i rituali così come li conosciamo oggi come, ad esempio, la posizione circolare dei partecipanti e l'uso di strumenti come il coltello, la ciotola piena di sale e l'invocazione delle direzioni associate agli elementi naturali.

Il Neopaganesimo assume le attuali forme e si diffonde poi in tutta Europa e oltreoceano a metà del XX secolo. A quel punto il movimento neodruidico è affiancato a quello della Wicca proposta da Gerald Gardner (1884-1964) (Hutton, 1999). L'avvento della Stregoneria contemporanea ha una data precisa, il 1954, quando viene pubblicato il suo saggio *Witchcraft Today* che racconta della cosiddetta *Old Religion*. È importante notare come in questo contesto la figura neopagana che si propaga è quella della "strega", e non quella più antica del "druido", nonostante Gardner non solo avesse fatto parte dell'*Ancient Druid Order*, ma ne fosse addirittura stato il presidente (Lewis, 2009).

Gardner sostiene di essere stato iniziato ad un'antica religione pagana da parte dell'ultima depositaria di quella tradizione incontrata in una foresta inglese durante una ricerca antropologica. Viene inoltre influenzato dalla lettura dagli scritti di Margaret Murray (1863-1963), un'egittologa britannica, che studia i processi alle streghe e li interpreta come una incomprendimento da parte del Cristianesimo di un culto della terra, che nulla ha a che vedere con il satanismo. Sono le sue teorie a porre le basi per quella che è l'attuale struttura teologica nel Neopaganesimo contemporaneo chiamata *biteismo*.

Infine, l'ultima evoluzione, che ha portato il Neopaganesimo ad essere il movimento che conosciamo oggi, comincia a partire dalla fine degli anni Sessanta e prosegue lungo tutto il decennio successivo. Innanzitutto, cominciano a comparire sulla scena pubblica i nuovi movimenti che rivoluzionano il panorama religioso, portando nuovamente queste questioni nel dibattito politico e dei media, purtroppo anche a causa di eventi drammatici come quello della *Mason Family*. La secolarizzazione fallisce e si assiste a un ritorno delle religioni che talvolta in alcune parti del mondo si fa violento. Questo è, però, anche il periodo in cui si affermano movimenti religiosi che pongono al centro la spiritualità abbandonando la religione ufficiale. Si tratta di un tipo di religiosità che cerca di svincolarsi dalle religioni tradizionali, spesso organizzata in gruppi non gerarchici e centrata sullo sviluppo e il potenziamento del sé (Heelas e Woodhead, 2005).



Parallelamente, cominciano a farsi palesi le conseguenze dell'inquinamento e dello sfruttamento sregolato delle risorse naturali. La questione ambientale comincia quindi ad entrare nelle agende politiche e negli anni Settanta abbiamo l'affermarsi del concetto di sviluppo sostenibile. In questi anni, inoltre, si sviluppano anche teorie ambientaliste radicali, come quella della *deep ecology*, che portano avanti un discorso di valore intrinseco dell'ambiente e cominciano ad affermare una profonda dimensione spirituale della natura fino alla creazione della cosiddetta "ecospiritualità" (Choné, 2017). L'ingresso dell'ambiente nella politica spinge i gruppi Neopagani a creare delle vere e proprie agende di azione non-violenta per la salvaguardia del territorio come in Lancashire nel 1995² (Letcher, 2003). L'attivismo ambientalista diventa quindi il modo con cui il praticante mostra il legame con la natura e le sue diverse manifestazioni. Tuttavia, questo assume diversi livelli di impegno a seconda dei diversi gruppi.

Quindi, il Neopaganesimo è una realtà complessa che può assumere un vasto numero di forme ed esperienze. Come abbiamo visto, le fasi che questo nuovo movimento religioso ha attraversato durante la sua evoluzione sono tante, al punto da non poter più identificare nell'attuale movimento druidico quello che era il druidismo della riscoperta del XVIII secolo.

2.1 Definirsi pagani nel corso dei secoli

Tracciare la storia del termine è tanto complesso quanto tracciare quella del movimento stesso. Tuttavia, sembra essere condiviso che il concetto di "pagano" così come lo intendiamo noi, ovvero con il significato di "non cristiano", si è formalizzato durante il primo periodo della Chiesa Cristiana (Davies, 2011).

Il termine pagano è però più antico e viene dal latino *pagus* che indicava la zona rurale in contrapposizione allo spazio della città. Da *pagus* deriva poi *paganus*, che in epoca romana indicava in maniera neutrale le persone che vivevano in campagna; assume una connotazione fortemente negativa durante il periodo della cristianizzazione, indicando coloro che rifiutavano la Parola di Dio: persone quindi considerate come arretrate e restie al progresso. Il termine si è dunque consolidato con il significato di "non cristiano" con una forte connotazione di rifiuto della cristianità stessa a favore, invece, di un mantenimento delle tradizioni ancestrali locali. Ancora oggi, nonostante i successivi sviluppi, è questa l'accezione con cui tendenzialmente si utilizza il termine.

Quello di pagano torna ad essere un termine positivo a partire dal XIX secolo grazie a movimenti, come il Romanticismo, che riscoprono la meraviglia degli ambienti naturali in contrapposizione alle città considerate malsane e sovraffollate. La

² In questa occasione, un gruppo di persone che si definivano come "eco-guerrieri" hanno protestato contro la costruzione di un'autostrada che avrebbe attraversato la *Stanworth Valley* e per la cui realizzazione si dovevano abbattere diversi alberi. I dimostranti hanno portato avanti una lotta non violenta costruendo case sugli alberi e passaggi aerei creando un'atmosfera quasi fiabesca.



campagna e, più in generale, le zone rurali diventano quindi luoghi privilegiati dove è possibile entrare nuovamente in contatto con realtà altre e superiori.

Tuttavia, nonostante il consolidarsi di questa accezione positiva, ci si comincia ad autodefinire pagani solo a partire dal XX secolo. Smette quindi di essere una generica etichetta per indicare tutti coloro che non credono in una religione specifica, ma va a indicare un vero e proprio movimento culturale e spirituale fondato sulla rievocazione di religioni pre-cristiane e sulla venerazione della natura, che viene celebrata durante otto festività che seguono un calendario chiamato Ruota dell'Anno.

Quest'ultima trasformazione del termine è resa possibile soprattutto dal decadere delle leggi contro la stregoneria nel Regno Unito, avvenuto nel 1951, quando il *Witchcraft Act* viene abolito (Davies, 2011; Harvey, 2016).

3. Inventare una tradizione

Come accennato in precedenza, ritengo che tanto la ricerca bibliografica quanto l'esperienza sul campo hanno dimostrato come la prospettiva dell'invenzione della tradizione proposta dagli storici Hobsbawm e Ranger (1983) sia la più appropriata al fine di leggere efficacemente questo recente fenomeno. Il Neopaganesimo è, infatti, caratterizzato da un'esplicita tensione interna, in quanto i suoi membri si considerano contemporaneamente custodi della tradizione ed innovatori culturali.

Ciò che rende efficaci queste tradizioni è un senso di continuità con il passato che, come mostra la precedente ricostruzione storica, è stato opportunamente selezionato. Questo è avvenuto perché fondare le nuove tradizioni su un lignaggio storico serve a garantire legittimità alla tradizione stessa.

Hammer e Lewis (2007), nell'introduzione al saggio *The Invention of Sacred Tradition*, mettono in luce come le religioni siano i luoghi privilegiati per la tradizione, poiché funzionano e si fondano proprio sul fatto che sono radicate nel passato, mitico o reale che sia. Quindi molte tradizioni apparentemente molto antiche, in realtà sono frutto di reinterpretazione e ricostruzione del passato, e vengono modellate secondo specifiche necessità del mondo contemporaneo. Tuttavia, la spinta al progresso introdotta dalla modernità sembra declinarsi in una tendenza alla creatività anche in campo religioso, che non solo ha permesso la sopravvivenza della religione alla secolarizzazione, ma che ne ha anche invertito la rotta, portando nuove energie alle religioni tradizionali e favorendo il fiorire di innumerevoli nuovi movimenti religiosi, tra cui appunto il Neopaganesimo.

Per questo motivo, il rapporto del paganesimo contemporaneo con la tradizione è complesso. Emblematico è il fatto che molti neopagani abbiano problemi con questa definizione, poiché il prefisso "neo" sembra voler togliere autorevolezza o validità alla tradizione contemporanea (Butler, 2005). Questa posizione è avallata dall'idea che la nuova religione pagana stia semplicemente riemergendo da sotto il velo del Cristianesimo che ha lasciato immutato quanto c'era prima. Il processo di riscoperta



avvenuto tra XVIII e XIX secolo ha creato una sorta di mito che ha finito con il colmare le lacune storiche, complici anche le più recenti opere letterarie e cinematografiche³ che hanno avvalorato questa nuova mitologia e colmato le mancanze della storiografia.

Molti altri neopagani, come nel caso dei membri del Cerchio Druidico, sono invece consapevoli della presenza di una sorta di cesura non risolvibile tra passato e presente, causata dalla diffusione del Cristianesimo, e quindi non tentano di rievocare una tradizione ancestrale, quanto di reinventarla. Questa posizione però è sempre tenuta in tensione perché il praticante si rivolge al neopaganesimo piuttosto che ad altre pratiche in quanto questo ha un legame storico con il territorio abitato e si mostra come una sorta di cultura locale autentica, ostacolata dalla religione cristiana simbolo di tutto ciò che si ritiene sbagliato nel mondo. Ritengo necessario sottolineare che, per la maggior parte dei neopagani, questo legame con il territorio non si traduce in posizioni politiche radicali a stampo nazionalista. Fa, invece, riferimento a una visione olistica del mondo per cui vi è una reciproca influenza con il luogo in cui si vive, è quindi fondamentale conoscerlo approfonditamente e le pratiche pagane diventano la chiave per poterlo fare.

Quella di invenzione della tradizione, quindi, è una definizione che da parte degli attori del fenomeno è molto spesso considerata come offensiva perché, non solo è poco chiara al primo impatto, ma viene percepita come un'accusa di invenzione ex novo. Per questo motivo, Palmisano e Pannofino (2016) propongono la definizione di tradizioni inventive, in inglese *Inventive Traditions*, cercando di mettere l'accento sull'aspetto creativo di tutte le tradizioni. Sottolineano quindi come l'elemento fondamentale per la sopravvivenza di una qualsiasi tradizione culturale sia proprio la capacità di adattarsi alle novità che lo scorrere del tempo mette in gioco. Le società, infatti, operano continuamente una selezione sul passato e i suoi valori e le tradizioni che non riescono ad adeguarsi vengono messe da parte o, addirittura, possono morire definitivamente. Per questo motivo non dare la giusta attenzione a questi nuovi aspetti considerandoli meno validi rispetto a una presunta purezza del passato, non solo è offensivo verso questi nuovi fenomeni necessari, ma è anche inutile, perché impedisce uno sguardo oggettivo su quali siano i reali punti importanti di una tradizione religiosa.

4. Il Neopaganesimo ovvero una Religione di Natura

Questo lungo processo di invenzione della tradizione ha portato all'attuale forma del movimento Neopagano che viene considerato come *nature-based religion* (Harvey, 2016) e talvolta come *earth-based religion* (Davies, 2011). Queste etichette vogliono porre l'attenzione al fatto che questo nuovo movimento religioso mette al centro della sua

³ Tra le opere della cultura pop che hanno influenzato l'immaginario possiamo annoverare, ad esempio, la serie di *Astérix* degli autori Goscinny e Uderzo, la saga di *Mondo Disco (Discworld)* (1983) di Terry Pratchett oppure ancora il romanzo *La Via del Wyrd (The Way of Wyrd)* di Brian Bates pubblicato nel 1983.



venerazione la Natura. Non si vuole intendere però che sia prerogativa di questo movimento istaurare un rapporto privilegiato con la Natura, ma vuole rendere manifesto come il neopaganesimo non ha al centro della sua venerazione esseri divini o realtà trascendenti, ma un mondo fisico e ordinario di cui si può fare esperienza. È in questa dimensione materiale tangibile che risiede il divino permettendo al neopagano di fare esperienza diretta della divinità quando celebra le sue festività in un ambiente naturale.

Tuttavia, il concetto di natura è estremamente connotato dal punto di vista culturale e, come abbiamo rapidamente visto nei paragrafi precedenti, provare a tirare le fila della sua costruzione significa raccontare la storia della modernità europea, dell'Illuminismo e del Romanticismo (Harvey, 2007). La dicotomia tra natura e cultura (Remotti, 2011) o tra natura e società (Descola 1996; 2005), infatti, è una prospettiva tutta Occidentale che nasce, in realtà, già nella filosofia dell'Antica Grecia.

Tra il 1918 e il 1919 Weber dichiara che la modernità, con lo sviluppo scientifico e la rivoluzione industriale, ha disincantato il mondo (Weber, 1995). Il pensiero razionale e scientifico ha vinto sulla religione e il mondo perde la sua creatività e la sua magia. Si consolida la separazione tra natura e cultura che mette nelle mani dell'essere umano un potere enorme poiché trasforma il pianeta in un'enorme risorsa a cui l'uomo può attingere ciò che vuole nella quantità che desidera. Tuttavia, quasi un secolo dopo il mondo si è di nuovo incantato (Partridge, 2004). La modernità è fallita, lo sviluppo scientifico sembra aver tradito le sue promesse con la conseguenza di aver lasciato l'uomo a dover fare i conti con una società ormai alienata. L'essere umano dunque finisce per idealizzare la natura e la rende oggetto di un processo di spiritualizzazione (Camorriano, 2018a). Il sovranaturale torna a far parte dell'universo e questo trasforma la natura stessa in qualcosa di più: è un'estensione del sacro in qualunque elemento naturale. Il paganesimo contemporaneo oggi è dunque mosso da una necessità di cambio di prospettiva: nascono nuove domande e nuovi bisogni, ma non c'è nessuno a dare risposte, né le religioni, né la scienza, né l'economia. In particolar modo, per quanto riguarda il discorso ecologico, la percezione è che nessuna delle agenzie ufficiali sia in grado di affrontarlo, o, ancora peggio, abbia voglia di farlo. Il problema ambientale, infatti, si sta manifestando come una frattura nella trama della realtà e obbliga l'essere umano post-moderno a una ridefinizione del paradigma economicista (D'Andrea, 2013).

Questo nuovo movimento religioso introduce, poi, una nuova categoria, quella del bteismo (Harvey, 2007) che nasce dalla lettura che Margaret Murray fa dei documenti dei processi dell'inquisizione. Gli studi della Murray, infatti, la portano a teorizzare una religione pre-cristiana caratterizzata dalla presenza di una divinità femminile, che lei identifica con Diana, e di un Dio con le corna che sarebbe stato scambiato dagli inquisitori per il diavolo. Il culto di queste due divinità era caratterizzato da un ciclo di feste agricole calcolate sia sul ciclo lunare che su quello solare. La Murray descrive questa religione delle streghe come una religione che pone al suo centro i riti di fertilità e la celebrazione della natura. A questa tesi si ispira Robert Graves per il celebre testo



The White Goddess (1948) dove propone l'esistenza di un culto paneuropeo precristiano in cui la divinità femminile diventa trina, legata indissolubilmente ai cicli lunari (Introvigne, 1990; Menicocci, 2005a).

Oggi questo impianto si è sviluppato e consolidato e il bitemismo si presenta con un dio, *The Horned God*, e una dea, *The Goddess*, che sono la principale manifestazione di un'energia divina cosmica. Le diverse divinità che l'umanità ha concepito nei secoli, invece, non sono altro che la manifestazione di un aspetto specifico di queste due entità, che cambiano forma e significato a seconda del periodo dell'anno e dell'esigenza del praticante.

Inoltre, la centralità del ruolo della donna nel culto rispetto a una successiva cultura cristiana immaginata dalla Murray viene mantenuta e rinforzata dai successivi movimenti femministi. Questo ha fatto sì che, sebbene dal punto di vista teorico il potere e l'importanza del Dio e della Dea siano al pari, nella pratica il primo assume una posizione più dimessa rispetto alla seconda che diventa la vera incarnazione della Natura. La terra, tanto nei termini di elemento naturale quanto di metafora per la natura stessa, è principalmente rappresentata dalla Dea, che assume la triplice forma della fanciulla, della madre e dell'anziana a seconda del periodo dell'anno, seguendo la proposta di Graves. Va precisato, però, che tendenzialmente la Dea diventa Madre pronta ad accogliere nel suo caldo ventre il praticante e proteggerlo dalla distruzione esterna (Camorrino 2018a). Quello della Dea Madre a cui vengono dedicati riti di fertilità da antiche civiltà ormai perdute è un *topos* mitologico che per i neopagani è stato confermato dalle tesi di Bachofen e, successivamente, di Maria Gimbutas (Menicocci 2005b). Sebbene queste siano state ampiamente smentite in ambito accademico, l'idea che sia possibile una società alternativa, tanto nell'uguaglianza di genere quanto in un diverso rapporto con l'ambiente, contribuisce a rendere appetibile questa spiritualità.

La ciclicità della divinità femminile e, conseguentemente, della natura circostante fa da specchio al cambiamento che l'essere umano affronta durante l'anno. Questa ciclicità viene poi ripresa anche dal calendario comune a tutto il Neopaganesimo chiamato Ruota dell'Anno, composto da otto feste distribuite su tutto l'anno a cadenza regolare secondo un'alternanza tra calendario solare e calendario lunare. Questo calendario è un importante elemento di invenzione della tradizione, poiché per quanto sia fondato su dati storici e tradizioni popolari, si tratta di un gruppo di feste che si è definito in questa forma nel corso degli ultimi settant'anni (Hutton, 2008). Queste otto feste cadono in concomitanza dei due equinozi, dei due solstizi e di quattro date di cambio stagionale fornite dal folklore britannico. La sovrapposizione di un calendario lunare a uno solare è avvenuta perché la prima metà, quella solare, è stata strutturata da Iolo Morganwg, mentre la seconda è stata aggiunta da Margaret Murray che riteneva necessario riequilibrare le forze ritenendo la struttura di Williams troppo maschile (Hutton, 2008).



È chiaro che per una società industriale e non più agricola, la necessità di celebrare i passaggi stagionali diviene un fatto prettamente simbolico e neoromantico, la ricerca di un perduto legame con il mondo naturale.

Il ciclo stagionale viene spesso celebrato in natura, possibilmente fuori dalla città e in queste occasioni il pagano contemporaneo entra in relazione tanto con gli dei quanto con gli antenati con cui dichiara di avere un'intima relazione (Harvey, 2007). Queste entità non sono però da considerare sovranaturali, nel senso di essere qualcosa di al di là del mondo naturale, ma si tratta di una prospettiva panteistica. Il divino è quindi immanente al mondo, che torna ad essere magico, e il praticante neopagano può fare esperienza della divinità quotidianamente poiché presente in ogni cosa che lo circonda. È sempre la prospettiva panteistica che ci permette di interpretare il male per i neopagani. Non esiste infatti il male ontologico che dunque viene eliminato dal mondo: la Natura è intrinsecamente buona, l'unico elemento che può diventare malvagio e agire negativamente è l'essere umano. In questa prospettiva la Natura viene "plastificata e [resa] inoffensiva come quella di un *dépliant*" con la conseguenza che, talvolta, una frequentazione poco attenta, non solo può essere deludente perché non dà soddisfazione alle aspettative, ma può addirittura rivelarsi mortale (D'Andrea, 2013: 57).

La prospettiva olistica introdotta dall'avvento della New Age ci presenta l'essere umano come un'entità unica non scindibile tra elementi materiali ed elementi spirituali. Corpo, mente e spirito sono quindi un tutt'uno e per questo motivo si influenzano vicendevolmente. La visione olistica però non si limita ai confini del corpo umano, ma si estende a tutto l'universo. Per questo motivo, per i neopagani, i problemi ambientali si riflettono sui problemi individuali. C'è la necessità di un cambiamento nel corpus valoriale della società, tanto per il singolo quanto nei rapporti interpersonali, al fine di instaurare un nuovo rapporto con la natura circostante. Va tenuto conto, tuttavia, che per riuscire davvero a ritrovare il proprio posto nel mondo, e dunque ad essere e sentirsi parte integrante dell'ambiente, si deve ricostruire le strutture di pensiero con cui si è finora costruita la realtà (D'Andrea, 2014). Ci si dedica quindi all'impegno ecologista motivandolo anche dal punto di vista spirituale poiché in questa nuova visione del mondo comprensiva di più parti, i praticanti sono inseriti nel mondo naturale rinunciando alla posizione dominante finora mantenuta dall'essere umano (Camorrino, 2018b). La posizione dell'essere umano come parte integrante e attiva del mondo naturale è giustificata da una prospettiva storica, si richiama infatti quell'antico passato mitico in cui i popoli europei vivevano in equilibrio quasi simbiotico con il mondo circostante (Menicocci, 2005b; Camorrino, 2018a). I problemi ambientali sono motivati dalla perdita della relazione simbiotica con la natura, motivazione che mette nelle mani del praticante neopagano la responsabilità di sistemare le cose. Questa consapevolezza provoca un senso di responsabilità che crea un profondo senso di dovere e di debito nei confronti della Natura, che porta a un comportamento rispettoso dell'ambiente naturale tanto nella pratica del singolo quanto nella dimensione collettiva (Camorrino, 2018a, 2018b).



5. Conclusioni

Nell'articolo abbiamo analizzato il percorso storico che ha portato all'avvento del Neopaganesimo, un nuovo movimento religioso che si è diffuso in tutto il mondo dal Regno Unito a partire dagli anni Cinquanta del secolo scorso. Questo propone una visione della natura mutuata dal Romanticismo, per cui l'ambiente naturale è idealizzato come *locus amoenus*. Le persone che si avvicinano al neopaganesimo lo fanno perché non riescono a trovare risposta alle proprie domande in altre istituzioni, siano queste laiche o religiose, per molti di loro una di queste è la necessità di approcciare un nuovo sentire ecologico. Di fronte ad una crisi ambientale così imponente c'è il bisogno di creare un diverso legame con il mondo che ci circonda e con la Natura. Il cuore dei problemi ambientali viene identificato in una separazione dell'essere umano dall'ambiente che abita. Quella proposta è una visione del mondo olistica che inserisce nuovamente l'uomo nella Natura che viene celebrata come Dea trina (fanciulla, madre e anziana) durante cerimonie che seguono un calendario agricolo presentato come antico.

Bisogna sottolineare come questo percorso non sia in realtà terminato. Ciò che caratterizza il Paganesimo contemporaneo è una creatività effervescente, poiché il movimento è ancora molto giovane e non istituzionalizzato. Per questo motivo l'assunzione di questa diversa prospettiva è per i praticanti un esercizio costante. Questo lavoro viene semplificato dall'uso di quegli strumenti che sono stati ereditati dalla corrente occultista ottocentesca e che servono ad aiutare il praticante a ricordare la ciclicità dell'universo. Così ad esempio, la costruzione dell'altare tanto per le pratiche private quanto per quelle di gruppo serve a rendere manifesta la posizione dell'essere umano all'interno della Natura.

Inoltre, ritengo sia necessario sottolineare come questa associazione tra la Natura e la divinità femminile renda interessante il Neopaganesimo agli occhi delle donne. Infatti, la partecipazione femminile è imponente e viene motivata molto spesso come forma di riscatto storico a seguito di un lungo periodo di repressione. Questa posizione non è esclusiva del paganesimo contemporaneo, che si inserisce nel trend delle adesioni ai nuovi movimenti spirituali. Il genere viene quindi posto al centro del discorso spirituale allo scopo di muovere una critica alle religioni monoteiste e alla società occidentale accusate di aver sostenuto ed avvalorato con le loro dottrine e leggi la dominazione tanto della donna quanto della natura. C'è infatti una profonda insoddisfazione verso i valori, le pratiche e le restrizioni legate al genere all'interno delle religioni ufficiali. Queste sono definite come patriarcali e gerarchiche mentre la spiritualità emerge come valida alternativa, garante di una uguaglianza tra i sessi e di un'assenza di gerarchia. In particolare, però, il neopaganesimo si poggia su un passato che legittima queste posizioni. Sebbene in Italia si registri una tendenza opposta a quella internazionale dove sono le donne le maggiori fruitrici di queste spiritualità



alternative (Palmisano e Giorgi, 2016), poco alla volta anche qui questa offerta di libertà e parità sembra farsi sempre più spazio.

Per concludere, la mancanza di una istituzionalizzazione, tanto nazionale quanto internazionale, del movimento fa sì che ogni gruppo metta in atto un processo creativo, tanto nei contenuti quanto nella forma. Per questo motivo la ricerca qualitativa risulta il miglior strumento per indagare questo fenomeno che merita di essere tenuto monitorato per poter cogliere eventuali trasformazioni future.

Bibliografia

Aldridge A.A. (2000), *Religion in the Contemporary World. A Sociological Introduction*; tr. it. 2015, *Le religioni nel mondo contemporaneo*, Bologna, Il Mulino.

Almond P.C. (2000), *Druids, Patriarchs, and the Primordial Religion*, *Journal of Contemporary Religion*, 15, 3: 379-94.

Aloi P. (2009), *Rooted in the Occult Revival: Neo-Paganism's Evolving Relationship with Popular Media*, in Pizza M., Lewis J.R. (ed.), *Handbook of Modern Paganism*, 539-74, Leiden, Brill.

Bowman M. (1994), *The Commodification of the Celts: New Age/Neo-Pagan Consumerism*, *Folklore in Use*, 2, 1: 143-52.

Butler J. (2005), *Druidry in Contemporary Ireland*, in Strmiska M.F. (ed.), *Modern Paganism in World Cultures: Comparative Perspectives*, 87-126, Santa Barbara, ACC-Clio Inc.

Camorrino A. (2018a), *La natura «disneyficata». Analisi sociologica di un mito contemporaneo*, *M@gma*, 16, 3: 1-18.

Camorrino A. (2018b), *La notte dell'umanesimo. L'immagine dell'uomo nella società contemporanea*, *Im@go*, VII, 12: 39-62.

Choné A. (2017), *Ecospirituality*, in Choné A.; Hajek I. e Hamman P. (ed.), *Rethinking Nature. Challenging disciplinary boundaries*, 38-48, Londra/NewYork, Routledge.

D'Andrea F. (2013), *Un posto nel mondo. Considerazioni immaginali sul problema ambientale*, *Bachelardiana - Il Melangolo*, 8: 51-61.



D'Andrea F. (2014), Per un'ecologia estetica. Le dimensioni non razionali della coesione sociale, *Im@go*, III, 4: 197-212.

Davies O. (2011), *Paganism. A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press.

Descola P. (1996), Constructing natures: symbolic ecology and social practice, in Descola P., Palsson G. (ed.), *Nature and society: anthropological perspectives*, 82-102, London, Routledge.

Descola P. (2005), *Par-delà nature et culture*; tr. it. 2014, *Oltre natura e cultura*, Firenze, Seid Editori.

Harvey G. (2007), Inventing Paganism: Making Nature, in Lewis J.R., Hammer O. (ed.), *The Invention of Sacred Tradition*, 277-90, Cambridge, Cambridge University Press.

Harvey G. (2016), Paganism, in Woodhead L., Partridge C., Kawanami H. (ed.), *Religions in the Modern World*, 345-67, London, Routledge.

Heelas P., Woodhead L. (2005), *The spiritual revolution: why religion is giving way to spirituality*, Oxford, Wiley-Blackwell.

Hobsbawm E., Ranger T. (1983), *The Invention of Tradition*; tr. it. 2002, *L'invenzione della tradizione*, Torino, Einaudi.

Hutton R. (1999), *The Triumph of the Moon: A history of Modern Pagan Witchcraft*, Oxford, Oxford University Press

Hutton R. (2008), Modern Pagan Festival: A Study in the Nature of Tradition, *Folklore*, 119, 3: 251-73.

Introvigne M. (1990), *Il cappello del mago*, Milano, SugarCo.

Letcher A., 2003, "Gaia Told Me Do It": Resistance and the Idea of Nature within Contemporary British Eco-Paganism, *Ecotheology*, 8, 1: 61-84.

Lewis J.R. (2009), Celts, Druids and the Invention of Tradition, in Pizza M., Lewis J.R. (ed.), *Handbook of Modern Paganism*, 479-93, Leiden, Brill.

Lewis J.R., Hammer O. (ed.), *The Invention of Sacred Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press.



Magliocco S. (2004), *Witching Culture: Folklore and Neo-Paganism in America*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

Marrè D. (2008), *L'essenza del paganesimo*, Milano, Associazione "Circolo dei Trivi".

Menicocci M. (2005a), Le Radici della Luna. Storia del movimento neopagano, *Antrocom*, 1, 2: 191-98.

Menicocci M. (2005b), Identità e valori del movimento neopagano, *Antrocom*, 1, 3: 213-22.

Morgan P. (2002), From a Death to a View: la caccia al passato gallese in epoca romantica, in Hobsbawm E., Ranger T., *L'invenzione della tradizione*, 45-98, Torino, Einaudi.

Pizza M., Lewis J.R., Introduction, in Pizza M., Lewis J.R. (ed.), *Handbook of Modern Paganism*, 1-9, Leiden, Brill.

Palmisano S., Giorgi A. (2016), *D come Donna, D come Dio*, Milano, Mimesis Edizioni.

Palmisano S., Pannofino N. (2016), Inventive Traditions: Sacred Creativity in The Spirituality of The Secret, *Alternative Spirituality and Religion Review*, 7, 1: 3-21.

Partridge C. (2004), *The Re-Enchantment of the West - Vol. 1*, London, T&T Clark.

Piggott S. (1954), The Druids and Stonehenge, *The South African Archeological Bulletin*, 9, 36: 138-40.

Remotti F. (2011), *Cultura. Dalla complessità all'impoverimento*, Roma-Bari, Laterza editore.

Wallis R. (1976), *The Road to Total Freedom: A Sociological Analysis of Scientology*, London, Heinemann.

Weber M. (1995), *Wissenschaft als Beruf*; tr. it. 1997, *La scienza come professione*, Roma, Armando Editore.

Webster J. (1995), Sanctuaries and Sacred Places, in Green M.J. (ed.), *The Celtic World*, 445-64, London, Routledge.