

Oltre al Dio Padre: la spiritualità della Dea come nuova forma di empowerment delle donne? / Beyond God the Father: Goddess Spirituality as a New Form of Empowerment for Women?

Erika Bernacchi

Università degli studi di Firenze

Abstract

Drawing from an exploratory study carried out in Italy, this article analyses the phenomenon of Goddess spirituality, based on the re-interpretation or re-creation of spirituality centered on the worship of female divinities. The article first analyses the main drivers for the insurgence of the Goddess movement in relation to feminist theology and to archaeological and anthropologic studies. Second, it contextualises Goddess spirituality in relation to second wave feminism. Third, it presents the results of the study by asking to what extent these experiences can lead to women's empowerment or whether they risk essentialising women around the concepts of care and maternity. The translation of these spiritual experiences into the political and social sphere is also explored.

This article argues for the relevance of Goddess spirituality both in relation to the study of gender and religion and to feminist theories and practices.

Keywords: Goddess spirituality, second wave feminism, religion, gender roles, eco-feminism

«We have a beautiful mother:

Her green lap immense,

Her brown embrace eternal,

Her blue body everything we know» (Walker 2013).

1. Introduzione

Da quando Mary Daly scriveva *Oltre al Dio Padre* (1973) molte forme di spiritualità al femminile sono state sperimentate da gruppi di donne in diverse parti del mondo. Se da un lato le teologie femministe hanno operato una reinterpretazione delle religioni mono-teiste in senso femminista (Radford Ruether 1983; Schüssler Fiorenza 1983; 2013), altre studiose e gruppi di donne si sono spinte fino a recuperare o reinterpretare forme di spiritualità centrate su culti di divinità femminili, dando vita a quello che Starhawk (1979) ha definito *the Goddess movement*. Queste nuove forme di spiritualità si collocano quindi in una cornice deliberatamente diversa e spesso antitetica rispetto a quella delle religioni tradizionali che, nonostante i tentativi di reinterpretazione di stampo femminista, devono fare i conti con una tradizione basata in prevalenza su una cornice patriarcale sia nelle rappresentazioni dominanti della divinità che, spesso, nell'organizzazione interna. In queste nuove forme di spiritualità che chiamerò da ora in avanti 'spiritualità della Dea'¹, è infatti la Dea, il principio creativo femminile, o le Dee nelle loro svariate rappresentazioni, ad essere al centro dell'attenzione, attraverso un'operazione di recupe-

¹ Nella letteratura anglosassone si parla anche di *feminist spirituality*, *Goddess spirituality* o *Goddess feminism*.

ro e reinterpretazione di antichi culti legati a divinità femminili o la re-invenzione di rituali spesso in connessione con i cicli della donna e della natura. Se quindi l'obiettivo è quello di ricreare un ordine simbolico centrato attorno alla figura della Dea in aperta opposizione all'ordine patriarcale, la questione di quali modelli di genere vengono promossi nell'ambito di queste nuove forme di spiritualità, anche in relazione a corpo e sessualità, rimane un tema importante da esplorare.

Prendendo le mosse dalla più ampia letteratura femminista sul tema, sviluppata in particolare in ambito anglosassone, questo articolo presenta uno studio esplorativo su alcune forme di spiritualità della Dea nel contesto italiano dove questi fenomeni sono più recenti e meno analizzati in ambito sociologico. L'articolo intende, quindi, portare un contributo di conoscenza nell'ambito della letteratura sociologica su genere e religione su un fenomeno ancora scarsamente analizzato. Dopo una introduzione sugli elementi che hanno contribuito alla formazione di questo movimento nel mondo anglosassone inizialmente ed europeo in seguito, l'articolo propone spunti di analisi sul significato di queste nuove forme di spiritualità, in termini di esperienza femminile individuale e collettiva, sulla base di uno studio esplorativo condotto nel contesto italiano. In particolare l'analisi si concentra su tre dimensioni: il significato e le forme dell'esperienza religiosa nella spiritualità della Dea; la relazione tra queste nuove esperienze spirituali e la costruzione dei ruoli di genere analizzando in particolare la possibilità di empowerment versus il rischio di una essenzializzazione del femminile attraverso una sovrapposizione dei concetti donna/natura, donna/madre; la relazione con l'impegno in ambito sociale e politico anche in rapporto a forme di impegno femminista più tradizionali.

2. The *Goddess movement*: genesi e caratteristiche di un movimento politico-spirituale

Nella genesi del movimento della Dea si intrecciano motivazioni legate principalmente a tre fenomeni: l'affermarsi di teologie femministe che reinterpretano i testi sacri con un approccio femminista; una serie di teorie in ambito archeologico e storico relative alla presenza nell'antichità di civiltà matricentriche e l'interesse verso le popolazioni indigene nell'ambito di movimenti ambientalisti ed eco-femministi. Rispetto al primo punto

teologhe femministe hanno sottolineato come l'affermarsi della religione giudaico-cristiana si sia basata sulla soppressione o cooptazione di culti precedenti incentrati sulla Dea. Del resto la consapevolezza delle conseguenze nefaste per le donne di un sistema in cui l'uomo governa sulla base di un diritto divino era già stata espressa da Simone de Beauvoir:

L'uomo ha il grande vantaggio di avere Dio a sostegno della legge che scrive; e poiché l'uomo esercita la sua autorità sovrana sulle donne è proprio una grande fortuna che questa autorità gli venga per Investitura Divina. Per ebrei, musulmani e cristiani – tra gli altri – l'uomo è signore per diritto divino; e il timore di Dio reprime ogni impulso di ribellione nelle donne oppresse (De Beauvoir 1949, [1961]).

Mary Condren, che ha condotto un'ampia ricerca sulla spiritualità pre-cristiana in Irlanda, analizza il racconto della creazione della Genesi individuando il simbolo del serpente come il nemico che la nascente religione ebraica doveva sconfiggere per potersi affermare. Il serpente simboleggia la Dea ed un sistema di credenze fondate su un concetto di evoluzione ciclica, che fornivano una rappresentazione integrata di vita e morte, bene e male, maschile e femminile. Secondo Condren:

La forma di religione che il Serpente rappresentava era una grave minaccia per la nuova religione di Israele e per il futuro della civilizzazione occidentale. [...] La fedeltà doveva essere nei confronti di un dio, Yahweh, e il simbolismo centrale della nuova religione doveva essere basato sulla Promessa e la Storia, piuttosto che sulla Vita e la Rigenerazione Ciclica rappresentate dal Serpente (Condren 1989, 11, traduzione dell'autrice).

Anche Daly (1973) sottolinea come i miti della Genesi, nonostante non venga loro dato un particolare credito nella cultura contemporanea, rimangono invece profondamente nella psiche delle persone come fondamento della sottomissione della donna nella società patriarcale. La donna che attraverso una pura contraddizione logica viene fatta nascere dall'uomo è rappresentata come la tentatrice e la responsabile del peccato originale. Questo secondo Daly sta a fondamento del dominio dell'uomo sulla donna e della

mancata legittimità dell'autonoma volontà della donna che viene riconosciuta solo se serve gli interessi della società patriarcale.

Se di fronte a questa espropriazione dell'elemento femminile nei racconti della Creazione e nelle rappresentazioni della religione giudaica-cristiana, un numero di teologhe operano una revisione in senso femminista dei testi sacri (Radford Ruether 1983; Schüssler Fiorenza 1983; 2013), un altro filone di ricerca si concentra su quelle che sono state definite come 'civiltà della Dea'. Nonostante esista una continuità tra le due operazioni, la seconda si caratterizza per il desiderio di investigare le forme di religiosità precedenti all'affermarsi della religione giudaica prima e cristiana poi, uscendo dalla cornice delle religioni tradizionali presenti in misura maggioritaria in Occidente. Come ricorda Radford Ruether:

Il dibattito circa il rapporto tra matriarcato e religione (in particolare con il culto delle Dee) è stato sostenuto in vari modi nelle letterature del XIX secolo anche tra i socialisti, come Bebel. Nel ventesimo secolo, questa “presunta correlazione tra Dee e matriarcato, o l'elevato status delle donne, avrebbe dato vita a nuovi movimenti religiosi che hanno cercato di far rivivere il culto della Dea come parte di una nuova valorizzazione delle donne e del femminile nella società e nella natura” (Radford Ruether 2005, 273, traduzione a mia cura).

Tra i primi testi che presentano una chiara teorizzazione femminista delle civiltà della Dea è il libro di Merlin Stone, dal titolo emblematico, *When God was a woman* (1976) nel quale l'autrice descrive come, secondo una serie di ricostruzioni di carattere archeologico, le società a partire almeno dal Neolitico (7000 a.C.) si costituissero attorno al culto della Grande Dea o Dea madre. Secondo l'autrice, in tali civiltà le donne svolgevano un ruolo centrale sia nell'organizzazione sociale che nella sfera spirituale. Stone si chiede provocatoriamente come sia stato possibile, da parte della storiografia ufficiale, il non vedere il grado altamente evoluto di tali società centrate sul culto della Dea.

Successivamente al lavoro pionieristico di Stone, l'opera che ha maggiormente segnato il corso degli studi sulle civiltà della Dea è il lavoro dell'archeologa e linguista lituana Maria Gimbutas *The language of the goddess: Unearthing the hidden symbols of we-*

stern civilization (1989). Il lavoro trentennale di ricostruzione operato da Gimbutas si basa non solo su dati di carattere archeologico, ma anche su fonti di carattere storico, linguistico ed etnologico andando a creare una metodologia di lavoro definita dall'autrice stessa 'archeomitologia'. Seguendo questo metodo Gimbutas arriva ad ipotizzare l'esistenza di una intera civiltà dell'antica Europa, più antica di quelle fino ad allora conosciute, di stampo matrifocale, fondata su principi egualitari e nonviolenti e regolata intorno al culto della Dea. L'opera di Gimbutas è stata oggetto di un'ampia attenzione nell'ambito degli studi archeologici e antropologici, negli studi sulla psicologia e la religione nonché negli studi di genere, dando vita ad accesi dibattiti, come è facile immaginare nei confronti di un'autrice le cui teorie hanno posto una sfida radicale rispetto ad una comprensione convenzionale del passato. Non è questa la sede per analizzare nel dettaglio tale letteratura, cosa che presupporrebbe specifiche conoscenze di carattere archeologico, storico e mitologico. Mi limiterò qui a poche considerazioni richiamando in nota una serie di riferimenti bibliografici per un approfondimento sulle reazioni suscitate dal lavoro di Gimbutas.² Innanzitutto, un elemento importante da sottolineare ai nostri fini, come ricorda Corradi (2011), è che l'opera di Gimbutas viene ritenuta largamente responsabile per l'insorgere di forme di spiritualità centrate sulla Dea,

² Sul dibattito suscitato da Gimbutas circa l'esistenza di una civiltà caratterizzata dal culto della Dea si veda la collezione di saggi di Goodison e Morris (1998) che include analisi di storici ed archeologici relative ad un numero significativo di antiche civiltà.

Posizioni critiche sull'opera di Gimbutas sono state espresse da: Eller (2000) sull'essenzialismo di genere; Tringham and Conkey (1998) criticano l'associazione delle statuine rinvenute da Gimbutas con il concetto di dee; Hutton (1997) descrive come si è arrivati all'emergere di una teoria sulla Grande Dea e di come a partire dalla metà degli anni sessanta la maggior parte degli studiosi avesse abbandonato queste teorie; Meskell (1995) critica l'analisi proposta da Gimbutas e analizza anche da un punto di vista femminista l'utilizzo che è stato fatto della sua opera.

Per un'analisi a supporto dell'opera di Gimbutas si veda: la collezione di saggi in onore di Gimbutas pubblicati su *Journal of Feminist Studies in Religion*, Vol. 13, n. 2 (Fall 1997) che propone un dialogo tra accademici, femministe e storici della religione (incluso sull'influenza che il culto della Dea avrebbe avuto nella prima fase della Cristianità) discutendo la prospettiva androcentrica che, secondo gli autori, il mondo accademico deve superare al fine di comprendere il valore della sua opera. Simili considerazioni sono presenti in Goldenberg (1996). Si veda anche la collezione di saggi *From the Realm of the Ancestors: An Anthology in Honor of Marija Gimbutas* (Marler 1997) nel quale le teorie di Gimbutas e il loro impatto vengono discusse dal punto di vista archeologico, linguistico, della storia della religione e degli studi di genere; Berggren and Harrod (1996) che individuano i maggiori contributi portati da Gimbutas nell'ambito della ricostruzione delle religioni e dei sistemi semiotici pre-istorici. Per una analisi del ruolo delle donne nella preistoria si veda anche il testo dell'archeologa Ehrenberg, M. (1989).

Infine per una raccolta di rappresentazioni di divinità femminili si veda:

<http://www.suppressedhistories.net/> (consultato in data 30 settembre 2016)

sia dai suoi ammiratori che dai suoi detrattori.³ Ci sembra, inoltre, importante ricordare come nonostante le aspre critiche che le teorie di Gimbutas hanno spesso ricevuto in ambito accademico, l'autrice è considerata in ambito archeologico una delle prime fondatrici dei moderni studi indo-europei. Elster (1994) ricorda poi come nonostante la comunità archeologica abbia trovato la sua teoria su una Dea pan-europea piuttosto controversa, molti studiosi hanno riconosciuto l'importanza intrinseca del materiale proposto nelle sue ricerche e della sfida complessiva posta dal suo lavoro. Data, poi, la grande popolarità dell'opera di Gimbutas, questa è stata talora riportata in maniera non aderente ai testi e al linguaggio usato dall'autrice, mentre in altri casi è stata oggetto di semplificazioni nell'uso divulgativo che ne se è fatto, compreso nell'ambito della spiritualità della Dea. Ad esempio, a volte viene erroneamente riportato che Gimbutas fa riferimento all'esistenza di un unico culto della Grande Madre (*Great Mother*), mentre nei suoi testi si legge della presenza di un universo complesso di divinità femminili che Gimbutas considera come multiple forme delle manifestazione della Grande Dea (*Great Goddess*) (Berggren e Harrod 1996). Inoltre Gimbutas sottolinea a più riprese che la civiltà neolitica non si configurava come "matriarcale", ma era molto probabilmente di stampo matrilineare e opta per il termine "matrifocale". A questo proposito Berggren e Harrod sostengono:

Nonostante i fraintendimenti di alcuni nell'ambito della cultura popolare e nell'accademia, le opere di Gimbutas e la sua decodifica "archeomitologica" del sistema iconografico neolitico hanno enormemente arricchito la nostra conoscenza della complessità e della bellezza della cultura e della religione neolitica, e si collocano a compimento di una vita di importanti contributi nei campi dell'archeologia, della mitologia, del folklore e della linguistica (Berggren e Harrod 1996, 73, traduzione a mia cura).

Altri autori pur criticando le tesi più controverse di Gimbutas, apprezzano una parte del suo lavoro. Ad esempio l'archeologa Davis-Kimball ha dichiarato:

³ Ad esempio l'associazione Laima, una delle più importanti nel panorama italiano delle associazioni che promuovono una spiritualità femminile «vuole essere un tributo a Marija Gimbutas e a tutte le donne e gli uomini che contribuiscono a creare nuovi modelli di esistenza più equilibrati, da un punto di vista culturale, artistico, economico, sociale e politico» www.associazionelaima.it (consultato in data 1 marzo 2016).

Penso che Gimbutas possa essersi sbagliata circa l'esistenza di una Dea madre in quanto tale, ma che possa essere stata nel giusto circa una tradizione femminile non interrotta di potere culturale e di saggezza che è stata soppressa dal Medioevo e soprattutto dalla Rivoluzione industriale (Davis-Kimball 2002).

Ciò che risulta più rilevante considerare nell'ambito del presente articolo, riguarda l'analisi dell'opera di Gimbutas nell'ambito del movimento femminista che ha nuovamente dato vita ad accessi dibattiti. Secondo una parte del movimento (Passman 1993) l'opera di Gimbutas era destinata a rappresentare una rivoluzione copernicana, come ben esemplificato dalle parole di Percovich:

Quando noi femministe negli anni '70 abbiamo iniziato il nostro cammino, la nostra era una posizione interamente utopica, una speranza, uno sforzo dell'immaginazione: questo dato ci mancava. Adesso sapere che nella storia c'è stata ed è durata millenni una civiltà che non conosceva la violenza, che non era basata sul dominio ma sulla ricerca della collaborazione e dell'equilibrio tra umani e tra umani e mondo naturale, cambia moltissimo e rinforza la nostra posizione.⁴

Al contrario secondo altre teoriche femministe (Eller 2000; Meskell 1995), l'utilizzo delle teorie di Gimbutas operato da una serie di movimenti incluso quello della Dea, rischia di essere controproducente per l'agenda femminista a causa delle discutibili conclusioni a cui giunge Gimbutas e della visione polarizzata dei ruoli di genere su cui si fonda la sua visione.

Infine, la terza dimensione a cui si rifà il nascente movimento della Dea è rappresentata dall'interesse per le popolazioni indigene sia relativamente alla loro organizzazione socio-politica che alle loro pratiche spirituali e in modo particolare alle pratiche di tipo sciamanico. In questo ambito un'attenzione particolare viene rivolta agli studi "matriarcali" moderni; a questo proposito è necessario fare una premessa sull'accezione in cui il termine stesso di 'matriarcato' viene utilizzato. Secondo Heide Goettner-Abendroth (2012), che ha condotto ampie ricerche sulle "società matriarcali" contemporanee, è ne-

⁴ <http://www.associazionelaima.it/intervista-a-luciana-percovich/> (consultato in data 1 marzo 2016).

cessario sciogliere il “malinteso sul matriarcato” in quanto con questo termine non si fa riferimento ad una struttura politico-sociale speculare al patriarcato fondata sul dominio delle donne, bensì a società egualitarie di genere, di discendenza matrilineare, basate su una struttura sociale fundamentalmente cooperativa e non violenta.⁵ Proprio al fine di evitare malintesi sui termini, altre studiose preferiscono evitare il termine “matriarcato”, ad esempio Riane Eisler (1987 [2012]) fa riferimento a società “gilaniche”, vale a dire società improntate ad un modello egualitario. Al di là della disputa terminologica, ciò che è importante sottolineare ai nostri fini è che all’origine del movimento della Dea sta sia l’interesse per quelle che Gimbutas ha identificato come antiche civiltà della Dea che per le società contemporanee di stampo “matriarcale”.⁶ Al tempo stesso anche all’interno dello stesso variegato ambito della spiritualità della Dea non tutte conferiscono la stessa centralità al ruolo rivestito da un ipotetico passato matricentrico. Ad esempio Starhawk (2001), una delle più rilevanti esponenti di questo movimento in ambito statunitense, sostiene:

La religione della Dea non è basata su credenze di tipo storico o archeologico in nessuna grande Dea passata o presente. La nostra spiritualità è basata su una relazione diretta con i cicli della nascita, crescita, morte e rigenerazione, nella natura e nella vita umana. Noi consideriamo la complessa interconnessione della vita come sacra, vale a dire reale e importante, degna di protezione e attenzione (Starhawk 2001, traduzione a mia cura).

Prosegue poi sostenendo che gli studi archeologici probabilmente non riusciranno a mai provare o invalidare in maniera definitiva le teorie di Gimbutas, tuttavia la ricchezza di immagini antiche che il suo lavoro ha portato alla luce hanno un valore in quanto simboli che risvegliano la creatività interiore e come veicoli per entrare in connessione con la dimensione profonda del sacro.

⁵ Sempre secondo Goettner-Abendroth anche a livello linguistico è importante chiarire che il termine greco “archè” non significa solo dominio ma anche “inizio”, quindi secondo la filosofa tedesca con il termine “matriarcato” dovrebbe intendersi “all’inizio le madri” con riferimento sia alla centralità del dato biologico che di quello culturale nell’organizzazione delle prime forme di civiltà.

⁶ Anche in Italia sono stati realizzati alcuni convegni sugli “studi matriarcali”. Si veda in merito: <http://www.matri-arke.org/>; <http://armonie.women.it/progetti/studi-matriarcali/> consultati in data 1 marzo 2016.

3. Spiritualità della Dea, femminismo della differenza e il dibattito sull'essenzialismo

In questa sezione mi soffermo sulla relazione tra spiritualità della Dea e femminismo, con particolare riferimento al femminismo della differenza. Come sostiene Ingram (2000) al di là delle critiche di essenzialismo che possiamo muovere alla spiritualità della Dea o al possibile scetticismo per un fenomeno considerato eccentrico o popolare, è importante affrontare la più ampia questione teorica relativa al potenziale che la spiritualità della Dea può rappresentare per un'elaborazione teorica e politica femminista. Se ad una prima analisi si possono identificare una serie di elementi di somiglianza tra la spiritualità della Dea e femminismo della seconda ondata, vedremo anche come questo tipo di esperienze possono sollecitare una riflessione più ampia rispetto ad altre correnti del femminismo.

Per quanto riguarda le affinità con il femminismo della seconda ondata della differenza sessuale si possono identificare nelle seguenti componenti: la valorizzazione della differenza sessuale, delle genealogie e dei cicli femminili, la creazione di spazi tra donne e complessivamente l'intento di creare un ordine simbolico alternativo a quello patriarcale. A questo proposito viene alla mente il concetto di "ordine simbolico della madre" di Luisa Muraro (1991) in cui l'amore per la madre deve poter essere recuperato e posto a fondamento di una teorizzazione filosofica come per gli uomini è l'amore del padre. Kristeva fa invece riferimento ad un ordine semiotico, nel quale sono i segni ad avere la preminenza prima ancora delle parole. Sempre Kristeva (1981) nel suo saggio sul tempo della donna paragona i cicli femminili con quelli della natura sottolineando la natura ciclica e volta alla vita del tempo femminile, al contrario del tempo maschile che si configura come un tempo lineare e volto alla morte.

È anche interessante notare come l'esortazione di Wittig:

C'era un tempo in cui non eri schiava.

Camminavi da sola, ridevi a gola aperta, facevi il bagno nuda.

Dici di non ricordare più niente di quel tempo,

di non avere neanche le parole per farlo,

che non può essere vero ...

Ma ricordalo.

Fai uno sforzo per ricordare.

O, se proprio non ci riesci, inventalo

(Wittig 1969 [1996], 89).

venga spesso citata da gruppi che si rifanno alla spiritualità della dea e, se come notano Morny Joy, Kathleen O'Grady and Judith L. Poxon (2003), questo non era certamente l'intento dell'autrice il suo invito a fare riferimento ad un passato storico o immaginario in cui le donne erano libere di definirsi non in relazione all'uomo, ma attraverso la creazione di un ordine da loro creato, contiene un'assonanza con l'agenda del movimento della Dea.

Ingram (2000) individua poi una serie di punti comuni tra le concettualizzazioni presenti nella spiritualità della Dea (Christ, Plaskow, Starhawk, Spretnak) e le basi del pensiero filosofico di Irigaray sul divino: la credenza che il Dio giudeo-cristiano raffigurato come maschio rappresenta una possibilità di vedersi come divini solo per gli uomini; l'idea che un divino femminile possa contrastare una religione ed una cultura fondati sul sacrificio e rappresentare la relazione della donna con la terra e i cicli naturali di fertilità; la convinzione che le relazioni tra donne sono state cancellate come pure il ricorso a modelli da storie antiche e/o mitologiche per fornire esempi di relazione madre-figlia; la spiritualizzazione della sessualità e non solo della maternità; la raffigurazione di Dio come immanente. Con questo Ingram non intende sovrapporre queste teorizzazioni delle quali evidenzia anche le differenze, ma vuole mostrare la rilevanza di una serie di temi che emergono dalla spiritualità della Dea per la teorizzazione femminista in senso più ampio. In modo simile intendo mostrare come i vari fenomeni legati alla spiritualità della Dea non possano essere derubricati ad una delle tante forme di spiritualità new age che caratterizzano questa epoca storica, come sottolineato anche da Corradi (2011), ma debbano essere analizzati come esperienze significative sia in relazione al rapporto tra genere e religione sia in rapporto alle teorie e pratiche femministe contemporanee.

La presenza di affinità con il femminismo della seconda ondata ha dato vita al dibattito sull'essenzialismo. In ambito anglosassone i critici della spiritualità della Dea hanno sostenuto che tali pratiche portano a considerare le caratteristiche della cura e della ferti-

lità come naturalmente femminili portando ad una nuova essenzializzazione della donna.⁷ A queste critiche le aderenti al movimento della Dea hanno risposto che il culto della Dea permette loro di accogliere il loro lato materno per coloro che lo desiderano, ma anche quello della guerriera, della vergine, della crona o i molti altri volti della Dea (Spretnak 1981, 1982). Vedremo come questa stessa problematica si ponga anche nel contesto italiano in termini simili. A questo proposito, Rountree (1999) sostiene la necessità di uscire dal dibattito su essenzialismo versus anti-essenzialismo. L'elemento più interessante nella tesi di Rountree riguarda la necessità di andare oltre una logica binaria che mette in opposizione natura e cultura, corpo e mente, spiritualità e politica. Secondo l'autrice il movimento della Dea presenta un tentativo di andare oltre a queste logiche binarie per arrivare ad una visione del mondo fondata su un concetto olistico, dove la nozione di Dea diviene una metafora per l'intero cosmo che incorpora il maschile e il femminile e tutti i dualismi apparenti.

Infine, a differenza di coloro che sostengono che la spiritualità femminista si basa su un'essenzializzazione del concetto di donna, altre autrici ritengono che il movimento della Dea, a causa del suo dichiarato eclettismo, della libertà con cui gli individui decidono del "collage" di culti e pratiche da seguire e dell'enfasi sull'immanenza piuttosto che sulla trascendenza, possa configurarsi come un movimento post-moderno (Rountree 1999). A questo proposito sarà interessante osservare in quale direzione si muoverà il movimento della Dea nel contesto italiano.

4. Focus e metodologia dello studio

4.1 Focus dello studio

Lo studio presentato di seguito si è basato sull'analisi di alcune esperienze e gruppi di donne che si rifanno a vario titolo alla spiritualità della Dea. Trattandosi di uno studio esplorativo e anche a causa della natura stessa di questo tipo di spiritualità, che si caratterizza per il suo carattere informale, questa analisi non ha alcuna pretesa di rappresentare la multiforme esperienza di gruppi e associazioni che promuovono una spiritualità della Dea in Italia ma intende fornire alcune piste di riflessione in relazione alle dimen-

⁷ Per un'analisi del dibattito sull'essenzialismo in ambito anglosassone si veda Rountree (1999).

sioni indicate nell'introduzione. L'analisi documentale ha riguardato una pluralità di esperienze, anche molto diverse tra loro. Tale scelta dipende sia dal desiderio di rappresentare la natura variegata della spiritualità della Dea che dalla possibilità di accesso e conoscenza di gruppi ed esperienze.⁸

Prima di entrare nel merito delle esperienze indagate presenterò alcune considerazioni di sintesi sul fenomeno della spiritualità della Dea in ambito anglosassone in modo da contestualizzare meglio lo studio esplorativo condotto nel contesto italiano.

Come già accennato la spiritualità della Dea si è sviluppata in ambito anglosassone a partire degli anni settanta attraendo un numero crescente di donne che hanno portato avanti queste pratiche in alternativa o a volte in concomitanza con le religioni tradizionali. Tale fenomeno è stato oggetto di analisi sia nell'ambito degli studi di genere che in ambito etnografico, negli studi sulla religione ed in ambito psicologico. La sociologa della religione, Cynthia Eller che già nel 1993 ha realizzato uno studio etnografico sul movimento spirituale femminista negli USA intitolato *In the lap of the Goddess* sostiene che quest'ultimo è uno dei fenomeni più affascinanti dell'ultimo periodo storico e nonostante affondi le sue radici in molte tradizioni (neopaganesimo, femminismo politico, teologia femminista ebraica e cristiana, New Age e spiritualità indigena) si configura come un'entità sociologica a sé, distinta da altri fenomeni religiosi e movimenti sociali e caratterizzata dall'esigenza primaria di rispondere alle preoccupazioni spirituali e politiche delle donne. Griffin (2005) ricostruisce le tappe della storia del movimento negli Usa e in Canada di quelle che definisce come una "famiglia di spiritualità femministe" per evidenziare la loro pluralità pur individuando alcune caratteristiche comuni tra cui: una comprensione femminista del divino, l'importanza di ascoltare le voci e le storie delle donne, l'obiettivo primario dell'empowerment delle donne e l'utilizzo di linguaggi, simboli e rituali che possono essere definiti come *ritual magic*. Ancora Griffin (2000) sottolinea l'importanza da un punto di vista epistemologico di includere direttamente le voci e le esperienze delle donne coinvolte nel movimento della Dea nonostante

⁸ Ad esempio esistono altre realtà che non ho preso in considerazione in questo studio come la Wicca, il Druidismo, la stregoneria che si rifanno alle tradizioni romana, greca, celtica, alle antiche religioni egizie, alla stregoneria europea e alla spiritualità delle popolazioni native. Queste esperienze sono talora definite come 'neopagane' in quanto accomunate dal rifiuto del monoteismo. Si tratta di realtà anche molto diverse tra loro che spesso comprendono al loro interno dal semplice recupero di divinità femminili ad un'attenzione particolare alle possibilità femminili di contatto con la sfera spirituale.

il loro linguaggio sia necessariamente diverso da quello accademico al fine di considerare le forme alternative di conoscenza realizzate nell'ambito del movimento della Dea. Griffin indica anche la grande varietà di denominazioni delle "figlie della Dea", come pure delle forme di pratiche che possono andare da ampi rituali collettivi, a piccoli cerchi di donne a pratiche individuali davanti ad un altare posto nella propria casa. Anche nel contesto europeo ed italiano la spiritualità della Dea suscita un crescente interesse e negli ultimi anni si è assistito alla creazione di associazioni e gruppi informali, cerchi di donne, Tende Rosse e così via. In alcuni casi il riferimento esplicito è alle teorie di Gimbutas, in altri casi alla riscoperta di cicli e ritualità legate alla natura, in altri ancora al recupero di culti di divinità femminili precedenti al Cristianesimo o alla spiritualità delle popolazioni indigene. Spesso si fa anche riferimento alla più ampia esperienza presente nel contesto anglosassone, ad esempio rispetto alla tradizione Avaloniana del Glastonbury Goddess Temple; alla wicca; e al druidismo.⁹

Per quanto riguarda il focus dello studio esplorativo condotto in Italia questo ha riguardato esperienze diverse che si possono, a vario titolo, ricondurre alla spiritualità della Dea, tra cui la rete delle Tende Rosse, le attività realizzate dall'associazione Laima, l'utilizzo delle Dee/archetipi femminili nell'ambito di un corso di danza delle origini condotto da Araceli Barcenas, i percorsi spirituali proposti da Vicky Noble. L'esperienza delle Tenda Rosse viene descritta come: «Luogo sacro in cui un tempo le donne si riunivano mensilmente durante il ciclo mestruale, le Tende Rosse in questi luoghi e in questi spazi, diventano lo spazio per celebrare e riscoprire la sacralità del corpo femminile» (De Luca 2015, 65). In particolare il sangue mestruale viene celebrato come l'elemento che unifica le donne al di là delle loro differenze come simboleggiato dal filo rosso che viene fatto passare tra le donne in cerchio. Un tempo simbolo di esclusione, vissuto come fonte di vergogna, il sangue mestruale viene in queste esperienze celebrato come sacro. Gli incontri delle Tende Rosse si svolgono generalmente una volta al mese in concomitanza con particolare fasi lunari, spesso sono utilizzate per cele-

⁹ A mia conoscenza non esistono studi di stampo accademico di ricognizione ed analisi sistematica di queste esperienze in Italia. A titolo esemplificativo si vedano i seguenti siti web di associazioni e blog: <http://www.associazionelaima.it/>; <http://armonie.women.it/>; <http://www.tempiodellagrandeadea.com/>; <http://tempiodelladea.org/>; <https://deeoiltrelenebbie.wordpress.com/tempio-della-dea-venezial/>; <http://www.argiope.it/wordpress/>; <http://www.ilcerchiodellaluna.it/>; <http://www.ilcerchiodellelupe.it/> (consultati in data 25 settembre 2016).

brare momenti dei cicli di vita femminile come la maternità o la menopausa e anche il menarca per le ragazze accompagnate dalle madri. Pur non essendoci una ritualità codificata l'elemento spirituale è presente attraverso un altare dove sono collocati simboli dei quattro elementi (aria, acqua, terra, fuoco) e a volte delle rappresentazioni della Dea madre. Nei questionari raccolti sono molte le iniziatrici di Tende Rosse che hanno seguito i percorsi di "guarigione del grembo" creati da Miranda Grey (2009) – iniziatrice di queste esperienze assieme ad altre figure quali De Anna Lam e Isadora Leidenfrost. La "guarigione del grembo" si basa su benedizioni impartite da donne che hanno seguito percorsi di formazione con Miranda Grey, chiamate *moon mothers*, e viene definita come «un semplice dono d'energia – un dono ad ogni donna di qualsiasi età ed esperienza – che porterà guarigione alla nostra femminilità, al nostro grembo e al suo ciclo, alla nostra creatività e fertilità, alla nostra sessualità e spiritualità».¹⁰

L'esperienza della danza delle origini nasce invece dal percorso di Araceli Barcnas (2009) che «ha come principale fonte di studio investigare le radici del movimento e del gesto, sia dal punto di vista della memoria ancestrale collettiva che personale evocativa, nell'interrelazione con i principi del teatro e degli aspetti terapeutici del movimento». (Barcnas, intervista. n. 1) Il teatro e danza delle origini nasce dall'incontro di Barcnas con la cultura indigena del suo paese, il Messico, e con la santeria afro-cubana, dove Barcnas ritrova il significato proprio di 'origine'. Nella creazione della danza delle origini il lavoro con gli archetipi assume un ruolo fondamentale in quanto grazie «alle loro potenti immagini diventano chiavi importanti per risvegliare energie nascoste e aiutare a svelare la vera identità del sé». È in questo contesto che nasce il lavoro con gli archetipi femminili che Barcnas decide di realizzare sulla base delle ricerche, tra le altre, della studiosa cilena Silvia Selowsky (2004) che ha creato un percorso basato su 28 divinità femminili di diverse culture e tradizioni.

Rispetto alle altre esperienze seguite dalle donne intervistate, diverse di loro fanno riferimento all'associazione Laima costituitasi nel 2010 in onore di Gimbutas e con l'obiettivo di perseguire «nuovi modelli di esistenza più equilibrati, da un punto di vista culturale, artistico, economico, sociale e politico».¹¹ Inoltre l'associazione vuole essere

¹⁰ <http://www.wombblessing.com/italian-invitation.html> (consultato in data 1 aprile 2016).

¹¹ Dal sito dell'associazione <http://www.associazionelaima.it/> (consultato in data 25 settembre 2016).

un «centro di una ricerca del femminile, particolarmente sentita oggi da donne di tutto il mondo, che trae origine dal bisogno di vivere esperienze collettive e di integrare quella parte spirituale che il patriarcato ha cancellato dalla psiche e dalla storia delle donne».¹² Tra gli obiettivi ritroviamo anche quello di «diffondere la multiculturalità, le credenze, gli usi e costumi delle svariate minoranze etniche».¹³ Un'altra esperienza a cui varie donne intervistate fanno riferimento è il percorso delle Dakini, divinità femminili tibetane, creato da Vicky Noble, nota figura del movimento della Dea negli Stati Uniti, che le definisce come icone della libertà femminile. L'autrice spiega come queste pratiche derivino da una sintesi tra il femminismo, lo sciamanesimo femminile, la Dea e il buddhismo tibetano.¹⁴

4.2 Metodologia

La ricerca si è basata su una metodologia qualitativa attraverso la realizzazione di interviste semi-strutturate e la conduzione di un focus group. Inoltre, la metodologia seguita ha incluso l'analisi documentale di materiali disponibili anche su siti web o raccolti in occasione della partecipazione a convegni e seminari sul tema. Per quanto riguarda la rete delle Tende Rosse l'analisi è stata svolta su questionari a risposta aperta precedentemente compilati da 15 donne referenti di Tende Rosse in diverse regioni italiane e raccolti in vista della redazione di un articolo sul tema (De Luca 2015).¹⁵

Nella conduzione delle interviste ho lasciato libertà alle donne di scegliere di comparire in forma anonima o con il proprio nome. Questa seconda opzione è stata scelta prevalentemente dalle donne che hanno un profilo pubblico nel movimento della Dea. Nel caso del corso di danza delle origini oltre a realizzare interviste ed un focus group ho potuto condurre anche un'osservazione partecipata in quanto frequentante di questo corso di danza e di altre iniziative ad esso connesse. Nel riportare le diverse tipologie di materiali raccolti ho utilizzato tre numerazioni diverse: una per le interviste semi-

¹² Ibidem.

¹³ Ibidem.

¹⁴ Intervista a Vicky Noble in data 14 aprile 2015 pubblicata su <http://www.terranuova.it/News/Crescita-interiore/Il-potere-curativo-della-liberazione-intervista-a-Vicki-Noble> (consultata in data 25 settembre 2016).

¹⁵ Le donne che hanno compilato il questionario hanno dato la disponibilità all'utilizzo per studi futuri. Ringrazio Annalisa De Luca per avermi dato accesso a questo materiale.

strutturate, riportando il nome delle donne che lo hanno richiesto (con abbreviazione “int. n.”); una per le donne intervistate nel focus group condotto nell’ambito del corso di danza delle origini (con abbreviazione “int. FG n.”) ed una per i questionari compilati dalle donne referenti per i gruppi denominati “Tende Rosse” (con abbreviazione “quest. n.”). Per quanto riguarda le età delle donne intervistate questa varia dai 40 fino circa 70 anni, mentre quella delle donne partecipanti al focus group del corso di danza delle origini varia dai 40 ai 60 anni, anche se il corso viene frequentato da donne di un range di età più ampio, tra i 30 e oltre i 60 anni. Lo stesso vale per i questionari delle Tende Rosse compilati in prevalenza da donne quarantenni, mentre questi gruppi sono frequentati già da ragazze adolescenti accompagnate dalle madri fino a donne anziane con una maggioranza di donne tra 40 e 50 anni.

Infine, i materiali raccolti, sia le interviste che i materiali documentali sono stati esaminati con l’ausilio del software per analisi qualitativa MaxQda utilizzando una serie di codici per descrivere le esperienze analizzate. I codici hanno riguardato le tre dimensioni di analisi presentate nell’introduzione ed in particolare rispetto alla prima dimensione relativa al significato religioso i codici impiegati sono stati i seguenti: significato religioso/elementi rituali; primo incontro/riferimenti teorici; archetipi/lavoro psicologico; rapporto leader-gruppo; sciamanesimo. La seconda dimensione riguardante l’empowerment femminile è stata utilizzata attraverso i seguenti codici: empowerment; corpo/danza/mestruazioni/sessualità; rappresentazione del femminile; maternità; essenzialismo; unione tra donne/sorellanza. Rispetto alla terza dimensione relativa all’impegno in ambito socio-politico i codici hanno riguardato le seguenti aree: attivismo; ecologia/nuovi modelli sociali; rapporto con paesi/culture non occidentali; relazione col femminismo; collegamento con movimento più grande. La dimensione dell’empowerment delle donne è quella che ha visto la presenza di una maggiore assegnazione di codici e di conseguenza è la parte alla quale viene dedicato più ampio spazio all’interno dell’articolo.¹⁶

¹⁶ Inizialmente erano stati identificati anche altri codici, ad esempio uno relativo al tema dell’omosessualità, sui quali non si è raccolto sufficiente materiali per includerli nello studio.

5. La spiritualità della Dea come nuova forma di empowerment femminile?

5.1 Il significato religioso della spiritualità della Dea

Le donne coinvolte nella spiritualità della Dea vivono questa esperienza in forme diverse, alcune la descrivono secondo canoni religiosi più tradizionali che fanno pensare ad un divino trascendente («...si è fatta sentire...con una voce molto bella, sessuale» (int. FG n. 4), «la Dea ti chiama ... e ti aiuta a raccogliere altre donne» (Degan int. n.5) altre volte in un'accezione immanente («entrare in contatto con il proprio corpo di luce» (Fornari int. n.3), «unione col divino cosmico» (int. FG n. 6); infine come un percorso di crescita psicologica che ha un fondamento spirituale («l'incontro con la Dea è l'incontro con l'archetipo femminile») (int. FG n. 2), «l'incontro con la Dea ti mette in contatto con il tuo vero sé» (int. FG n.2), «contattare le Dee che vivono dentro di noi» (int. FG n. 1). Questo tentativo di categorizzare la spiritualità della Dea riconducendola alle forme religiose tradizionali è però almeno in parte fuorviante in quanto le diverse forme sopra descritte convivono spesso in una stessa esperienza. Per la sua stessa natura la spiritualità della Dea può essere considerata come:

una spiritualità diffusa, libera dal controllo istituzionale e patriarcale [che] può essere vista come una forma di resistenza ai dogmi e codici che sono spesso percepiti come oppressivi e lontani dal rispondere ai bisogni contemporanei (Corradi 2011, 330, traduzione a mia cura).

Al di là dei diversi modi di sperimentare la spiritualità della Dea, una serie di caratteristiche emergono come centrali nelle testimonianze raccolte. Prima fra tutte la possibilità di raffigurare e sperimentare il divino in forma femminile, che, come si sostiene in questa testimonianza, era prima ritenuta inconcepibile:

.. e lì si è aperto un mondo... la prima considerazione è: “ma allora è possibile!”... sai come quando leggi qualcosa che ti permette di mettere in discussione qualcosa che non hai mai messo... e per te è indiscutibile perché è così e io venendo da una famiglia cattolica con lo zio prete, la nonna bigotta, il Dio era maschio, era uno e

trino, cioè quelle cose indiscutibili ... non si può mettere in dubbio che Dio non sia altro che maschio perché in tutte le altre religioni è maschio... cioè qualsiasi delle più grosse religioni che conosci a parte religioni... ma che non sono considerate religioni, più una molteplicità di dee e dei, questa idea e questo concetto è stato esplosivo nella mia mente e nel mio cuore (Barachini int. n. 4).

Sulla stessa linea Annalisa De Luca: «In una società molto legata all'immagine, come faccio a pensare di poter essere un tramite del sacro se non vedo mai immagini del sacro in forma femminile? È anche una questione metodologica» (De Luca int. n. 7).

In relazione alla centralità della rappresentazione del divino in forma femminile, un secondo elemento fondamentale è la centralità del corpo delle donne spesso descritto come tramite privilegiato per sperimentare il sacro, attraverso i cicli femminili e in relazione con i cicli della natura. Secondo Luciani Russo (2012):

Le donne sono fisiologicamente programmate per vivere e sperimentare attraverso il loro corpo “stati alterati di coscienza” [...] Il ciclo mensile ed il parto sono il patrimonio biologico ed il nucleo del “training spirituale”. [...] Nel corpo delle donne risiede il loro potere spirituale ed il legame con la rete delle connessioni cosmiche.¹⁷

Molto forte è il sentimento di riappropriazione del valore del corpo che emerge dalle parole delle intervistate, come in questa testimonianza:

Sentire dal corpo una verità.. [...] e quando ne parlavo sembravo l'eretica, cioè sembrava un'idea indicibile, una verità è tale se la senti, non se la dimostri razionalmente, scientificamente ... La spiritualità femminile va in quella direzione, riafferma per me, per come la vivo, per come mi ha convinta, un legame col sentire, perché nutre e riafferma un legame con il corpo, lo riconosce, lo rinnova, lo rigenera, lo rinutre, lo alimenta, non lo umilia, non lo sottomette, non lo svilisce, non lo ritiene più stupido. La spiritualità femminile per me cerca il corpo che parla e la

¹⁷ <http://www.associazionelaima.it/donne-sciamane-recensione-di-francesca-rugi/> (consultato in data 2 aprile 2016).

sua parola non è razionale cioè non passa dalla ragione diventata escludente e violenta perchè legata al modello scientifico (Barachini int. n. 4).

E continua menzionando alcuni esempi come il tantrismo per il quale «il corpo è la via per accedere all'illuminazione, alla spiritualità» dove le maestre sono state e sono tuttora donne. Per Corradi (2011) la spiritualità della Dea rappresenta una controtendenza alla virtualizzazione delle relazioni sociali e alla separazione tra corpo, mente e spirito e invita a un *re-embodiment* della spiritualità delle donne e delle politiche femministe. Rooney (1999) sottolinea come nella spiritualità femminista il corpo venga considerato come “un testo sacro personale” che non deve essere visto come l'essenza dell'essere donna, ma come luogo privilegiato di conoscenza. Inoltre, secondo l'autrice, il corpo non viene visto in opposizione alla mente e nemmeno deve essere percepito necessariamente come un'entità di genere, o comunque solo nella misura in cui questo implichi per le donne il conferire un significato positivo al corpo femminile, cosa che costituisce di per sé un atto politico femminista.

Chiaramente la centralità del corpo emerge anche nei percorsi che passano attraverso la danza come scrive Araceli Barcenás:

il percorso biografico della danza delle origini mi portava dunque a proporre un lavoro sul femminile o più esattamente sul corpo della donna e immergerci in una danza che svelasse la sua capacità creativa, curativa, trasformativa, per connettersi o accedere, attraverso il corpo, ad un territorio proprio che appartiene solo a noi donne e che consiste nel riconoscere il nostro potere (Barcenás int. n. 1).

Un altro elemento che emerge nel modo di sperimentare il sacro nella spiritualità della Dea è l'importanza di percorsi collettivi al femminile, di «un'unione ritrovata tra donne» che per certi aspetti ricorda i gruppi di autocoscienza del femminismo degli anni settanta. Non a caso la parola 'sorellanza' ricorre spesso nella descrizione di queste esperienze, in particolare nei gruppi delle Tende rosse. Anche nell'ambito della danza delle origini l'elemento del gruppo è centrale come descrive questa testimonianza:

niente di tutto questo che ho vissuto l'ho vissuto in solitudine, l'ho vissuto dentro un gruppo di altre donne, quindi anche questa condivisione di percorso, di lavoro ... è stato altrettanto importante che l'incontro con la mia interiorità (int. 2 FG).

Il gruppo di donne viene sentito come veicolo di guarigione, come sostiene De Luca quando dice «lo stare insieme ad altre donne è di per sé curativo e ognuna ha la capacità e anche la responsabilità di guarire se stessa e tutte le altre» (De Luca 2015, 69).

Come già per l'esperienza dell'autocoscienza, molto si potrebbe dire circa i limiti del concetto di sorellanza, basti ricordare la critica al concetto di 'sorellanza globale' operato dal femminismo postcoloniale (hooks 2000; Mohanty 1984; Spivak 1993). Nelle esperienze oggetto dello studio esplorativo il concetto di sorellanza emerge innanzitutto nel significato di aiuto e sostegno reciproco tra donne nell'andare oltre quei limiti e condizionamenti imposti da una società e un'educazione di tipo patriarcale. La sorellanza è quindi in prima istanza con le donne che condividono questi percorsi, ma viene anche considerata in un'accezione molto più ampia, nel sentirsi parte di un movimento che può portare all'affermarsi di nuovi valori antitetici a quelli del patriarcato.

Inoltre, il gruppo o cerchio di donne si configura come un luogo di relazioni paritarie dove non esiste una gerarchia paragonabile a quella delle istituzioni religiose tradizionali. La mutualità, la condivisione e spesso anche l'alternanza nella conduzione dei riti vengono considerati come principi cardini, anche laddove esistano delle figure che svolgono un ruolo di leadership e che in alcuni casi possono essere definite con il titolo di 'sacerdotesse'. Ciononostante, alcune donne intervistate segnalano come il rapporto tra leader e gruppo possa diventare problematico riproponendo il rischio di ricadere in una dimensione gerarchica in cui alcune donne assumono un ruolo di leadership, come indica Degan: «Anche nel mondo di noi donne non si può tacere che esistono residui di competitività o di "sopraffazione" magari ignari o non riconosciuti» (Degan int. n. 5). In altri casi si discute dell'opportunità che a svolgere determinati rituali, come ad esempio la benedizione del grembo, possano essere soltanto quelle donne che hanno partecipato alla formazione creata da determinate figure alla base del movimento delle Tende Rosse. Il tema dell'organizzazione interna dei gruppi o cerchi di donne meriterebbe, quindi, ulteriori approfondimenti. Rimane il fatto che la spiritualità della Dea si caratterizza per

una struttura altamente fluida, che predilige relazioni orizzontali e che non prevede la presenza di autorità costituite comparabili a quelle delle religioni tradizionali. Si tratta, inoltre, di esperienze in continua trasformazione, che non si fondano su testi sacri stabiliti e nelle quali l'esperienza pratica è privilegiata rispetto all'elemento normativo (Griffin 2005).

Per riassumere l'esperienza religiosa della Dea si configura come una "spiritualità diffusa" lontana da dogmi e forme precostituite dove emergono come centrali sia la raffigurazione del divino in forma femminile sia la possibilità di entrare in contatto con il sacro attraverso il proprio corpo di donne anche grazie ad un'esperienza di gruppo al femminile.

5.2 Spiritualità della Dea e ruoli di genere: empowerment versus essenzializzazione della donna?

Come già evidenziato con riferimento alla letteratura anglosassone (Rountree 1999), una seconda dimensione di analisi nei percorsi di spiritualità della Dea riguarda il tema dei ruoli di genere, vale a dire in che misura questi percorsi conducono ad un empowerment delle donne, attraverso la conquista di una maggiore libertà nei ruoli di genere, o in che misura esiste il rischio di un'essenzializzazione della donna attorno ai temi della maternità, della cura e della sovrapposizione donna/natura. Un primo elemento che emerge riguarda il fatto che la rappresentazione del divino in forma femminile si configura come una rappresentazione plurale che lascia spazio a modelli e raffigurazioni plurime, come nelle seguenti testimonianze:

Innanzitutto molteplici, la rappresentazione di un femminile molteplice, non unico, non immutabile, non indiscutibile ... molteplici, dinamiche, quindi che cambiano e a volte anche contraddittorie, cioè la bellezza delle divinità che incontri è che coesistono e non sempre sono coerenti, ecco questa cosa che è molto liberatoria, di questo divino che non è un numero finito, non è uno, ma è molteplicità nell'uno [...](Barachini int. n. 4).

Ed ancora «Demetra, Astarte, Diana, Persefone, Kali, Inanna ... Tutte insieme appassionatamente perché tante sono le rappresentazioni che ci muovono dentro» (Degan

int. n. 5). La molteplicità delle raffigurazioni divine femminili, a volte definite “Dee” altre volte “archetipi femminili”, permette alle donne una grande libertà di identificarsi con modelli femminili diversi e in alcuni casi anche in modelli di genere divergenti rispetto ai ruoli tradizionali, come si legge in questa testimonianza: «Nelle carte di Vicky Noble ci sono figure che molto poco possono essere assimilate alla madre, piuttosto che alla moglie, piuttosto che [...] pochissimo [...] sono aspetti della donna veramente molto lontani dall’immaginario femminile tradizionale» (int. n. 8).

Anche nell’ambito della danza delle origini le donne lavorano ognuna sulla propria Dea che per quell’anno le accompagna ma nella consapevolezza che le Dee rappresentano i diversi aspetti del divino femminile e che tutte sono potenzialmente presenti dentro di noi. In questo caso il lavoro con le Dee assume le caratteristiche di un percorso di crescita psicologica con una base spirituale nell’accezione più ampia di questo termine. In alcuni casi le donne mostrano una resistenza iniziale nel lavorare con la propria Dea, come nelle seguenti testimonianze: «Sekhmet ... mi ha dato un certo disagio ma mi ha molto sollecitato sulle rabbie che non voglio vedere» (int. FG n. 2); «quando mi è uscita Persefone mi sono venuti i brividi ... gli inferi, il lavoro sulle ombre, forse era proprio il periodo in cui sto elaborando degli aspetti di me... » (int. FG n. 3); «Oyà: forza interiore che esprimeva in tutti i modi, la vedevo molto distante da me...» (int. FG n. 5); «Kuan Yin [...] la compassione, il perdono anche verso se stesse [...] lì per lì non era la cosa che io cercavo di più [...] Io avevo bisogno della cosa più sensuale, della forza, anche della guerriera...» (int. FG. n. 7). In altri casi la corrispondenza emerge in maniera più evidente: «Inanna (dea dell’ombra) al primo stage l’avevo già sentita [...]» (int. FG. n. 4); «Ecate: mi sono arrivati dei bei messaggi, intuizioni: come quando mi immaginavo che devo andare nel buio e capire che il buio è la libertà» (int. FG. n. 6); «Pachamama la mamma cosmica ti dà il raccolto come il terremoto, crea e distrugge. [...]. Prende quello che arriva e dà quello che può dare. [...] Questo per il femminile è un bel messaggio» (int. FG. n. 6). Tutte le donne descrivono comunque l’esperienza del lavoro con le Dee attraverso la danza come un percorso di crescita, dal quale escono rafforzate nella propria autostima anche grazie alla condivisione con le altre donne. Nelle parole dell’insegnante Araceli Barcenaz:

Nei nostri incontri io propongo la struttura di lavoro, ma sono le donne e la loro risposta corporea a creare il proprio racconto, il loro proprio mito, confermandomi che è necessario esprimere con il corpo le nostre rabbie, le nostre fragilità, la nostra forza ma anche la capacità di prendersi in giro, di essere solenni quando si fa un rito, di essere sensuali accompagnate dai tamburi, di essere anima e corpo al danzare le emozioni (Barcenas int. n. 1).

Legato alla rappresentazione plurale della divinità femminile sta la possibilità di tornare a sperimentare una completezza del sé ed una guarigione come sostiene Fornari:

Il messaggio [...] è quello di scoprire la completezza del femminile perché noi abbiamo vissuto un'educazione appunto di tipo patriarcale e poi cattolica che ha creato una mutilazione nel femminile, mutilando parti di noi che sono vitali per la nostra integrità come persone e come donne e d'altra parte anche mutilando il femminile negli uomini (Fornari int. n. 3).

‘Guarigione’, ‘integrità’, ‘crescita personale’, ‘accoglienza’, ‘libertà’ sono le parole che ritornano nella descrizione delle varie forme di spiritualità della Dea. Il gruppo di donne o il cerchio come viene spesso definito è percepito come fonte di aiuto nella possibilità di operare dei cambiamenti nella propria vita.

D'altro canto nelle testimonianze raccolte emerge frequentemente la descrizione di una separazione e un contrasto tra il cerchio che ti permette di esprimere pienamente il tuo essere donna e il mondo esterno. Ad esempio il mondo del lavoro viene descritto come un mondo «in cui ti si richiede di non essere donna, anche solo per come viene vissuta la maternità» (quest. n. 13). Un'altra donna coinvolta nell'esperienza delle Tende Rosse sostiene: «Credo sia importante mantenere e incrementare lo spazio della Tenda Rossa perchè le donne vivono uno stato di alienazione dal proprio femminile e dalla ciclicità di natura a cui sono connesse» (Quest. n. 9). Anche Barcenas in relazione al lavoro con le Dee sostiene:

È una necessità imperativa perchè nella società moderna, la femminilità tende a perdersi e a confondere il suo ruolo ed è importante che le donne entrino in contat-

to con loro stesse e soprattutto con il loro corpo e con le energie mancanti (Barce-
nas int. n. 1).

Da queste e altre testimonianze emerge chiaramente come gli obiettivi del femminismo emancipazionista, fondati sul perseguimento di eguali diritti ed opportunità, siano sentiti come inadeguati nell'ambito della spiritualità della Dea. Rispetto a questo punto si può, però, intravedere un rischio, come peraltro nell'ambito del femminismo della differenza, di sottovalutare le "conquiste di parità" che hanno consentito alle donne di entrare a pieno titolo nella sfera pubblica.

5.2.1. Corpo e maternità: da destino subito a porta di accesso privilegiata per il sacro?

Nell'ambito del movimento della Dea il corpo femminile, il sangue mestruale, i cicli e la capacità di mettere al mondo assumono un ruolo centrale. Se questo fornisce una risposta di senso all'espropriazione del potere generativo e creativo femminile che è stata operata dal patriarcato, la domanda che emerge è se non esista il rischio di una riproposizione di modelli di femminile centrati principalmente sulla cura, il materno, la sovrapposizione donna/natura. Inoltre l'esaltazione del potere generativo non rischia di creare una divisione o addirittura una gerarchia tra donne con figli e donne senza figli?

Questa obiezione è stata posta con particolare forza da Eller (2000) secondo la quale nelle pratiche spirituali in cui si fa riferimento al culto della Dea è presente un'enfasi eccessiva rispetto alla base biologica dell'essere donna che si esprime in una celebrazione della maternità e del ciclo mestruale. Questo secondo Eller può portare non ad un empowerment delle donne, ma al contrario ad un disempowerment di donne e uomini. Eller considera infatti le qualità della cura, dell'intuito e della capacità di nutrire come eminentemente umane e non necessariamente femminili.

Su queste tematiche emerge un'ampiezza di riflessioni in modo particolare da parte delle donne che hanno realizzato studi o creato percorsi spirituali. Ad esempio Perco-
vich (2007; 2009) che tra gli altri ha pubblicato testi sulle origini del sacro nell'esperienza femminile e sui miti di creazione che hanno al centro la Dea Madre, sostiene:

Quando avviene semplicemente a un livello superficiale, presente anche nel movimento della Dea nelle sue manifestazioni più consumistiche e genericamente “pagane”, la nuova esaltazione del potere generativo e curativo del femminile sembra anche a me a volte una riproposizione e un “ritorno al privato”. Ma i gruppi, i cerchi, i seminari e i convegni in cui mi sono mossa e di cui ho conoscenza, e non solo in Italia, intendono questo potere non solo come quello di dare la vita, ma soprattutto come potere di dare le regole per la continuazione della creazione. Quindi politico nel senso più ampio del termine (Percovich int. n. 6).

Anche rispetto al concetto stesso di Dea secondo Percovich occorre operare alcune puntualizzazioni:

[...] la parola stessa è una cifra che va smontata e risemantizzata. Non di dea antropomorfa né trascendente si tratta, ma di quel principio vitale in eterna trasformazione che si manifesta in tutte le forme viventi, che obbedisce alle leggi proprie di ogni piano dell'esistenza, soggetto alla ciclicità del nascere, crescere, svilupparsi, generare, morire e rigenerarsi. Quel che per brevità chiamiamo Dea è come una summa delle conoscenze raffinate sviluppate attraverso un'attenta e millenaria osservazione del cosmo, in cui le nostre lontane antenate e antenati vivevano immersi (Percovich int. n. 6).

Fornari distingue tra i gruppi di sole madri e i gruppi misti di donne (madri e non): nel primo caso trova un'enfasi eccessiva sul ruolo di madre, quasi un'ossessione, dovuta ad un condizionamento forte subito dalle donne in Italia specialmente la generazione delle cinquantenni. Nel secondo caso invece rileva come: «nel movimento femminile la donna che si realizza con la maternità è ridimensionata, e questo è una fortuna» (Fornari int. n. 3). Se da un lato Fornari descrive l'atto del parto come «atto sciamanico straordinario e sublime», un'iniziazione che porta la donna ad uno stato superiore di conoscenza, dall'altro sottolinea l'importanza della presenza di altre donne per accompagnare la partoriente. Lo stesso vale per l'educazione dei figli che nell'antichità venivano cresciuti in maniera comunitaria dalle madri e dalle donne senza figli, che diventavano madri ugualmente, e auspica che forme simili di educazione possano essere ricostituite

nell'epoca contemporanea. Tiene inoltre a precisare: «Naturalmente questa è una possibilità che non deve creare per la donna la pressione del concetto “se non faccio esperienza di maternità mi manca un pezzo per essere completa”» (Fornari int. n. 3).

Altre donne intervistate sottolineano come la creatività femminile si possa esprimere in molti modi, ad esempio «dare luce ad un progetto artistico... dare forma attraverso il corpo, il movimento» (Pantò int. n. 2) oppure nell'ambito del proprio lavoro. Nell'esperienza di una tenda rossa l'elemento della maternità non viene descritto come centrale anche per rispetto a chi non ha figli mentre più in generale:

la creatività femminile viene celebrata attraverso la ruota dell'anno (al femminile) in cui si parla del momento in cui si mettono i semi, il seme è sottoterra, e poi nell'anno successivo ci interroghiamo su cosa abbiamo creato, raccolto ... noi come la divinità femminile, anche noi mettiamo semi. Partecipiamo alla creazione (De Luca int. n. 7).

Il concetto di fertilità viene poi collegato al riappropriarsi degli elementi della sensualità e della sessualità come in questa testimonianza:

La donna ha perso la relazione con la propria parte più intima, più profonda e con il proprio essere fertili in tutti i sensi, fertili e generatrici di abbondanza in tutti i sensi, anche per la propria parte più intima ed erotica anche, del piacere di essere, di esistere ... Fino a poco tempo fa forse la donna non aveva molto piacere di esistere [...] quindi io vorrei attraverso queste pratiche recuperare quella parte che è stata mutilata e in questi lavori ci sono molti richiami alle dinamiche e ai contenuti tantrici proprio perché si va a riscoprire un'energia che abbiamo negato per tanto tempo (Fornari int. n. 3).

Torna quindi il concetto di recuperare una completezza del sé, che si ritiene sia stata mutilata dall'avvento delle società patriarcali. Il recupero dell'elemento del piacere e della sensualità viene spesso visto in opposizione alla cultura e all'educazione cattolica vissuta da molte delle donne intervistate, come in questa testimonianza:

L'influenza cattolica è sicuramente un'influenza repressiva sul femminile, [...] la Madonna non passa neanche da un atto sessuale per avere un figlio ... sicuramente è una donna coperta dai veli, tutta la parte della sensualità, della sessualità non è assolutamente manifesta proprio per un discorso di tabù sessuale ... tu hai portato appunto [l'esempio delle] divinità, le statuette ... la sessualità è prorompente, fianchi, seni, vagine comunque esposte [...] non come spesso viene vista la sessualità in questa società che è legata alla mercificazione, la volgarità, l'abuso, invece è la prorompentezza di questo corpo che poi dà origine alla vita [...] (Pantò int. n. 2).

A questo proposito un elemento che meriterebbe un approfondimento in studi futuri riguarda la relazione tra la spiritualità della Dea e le religioni tradizionali, in particolare il cattolicesimo, vale a dire se per le donne coinvolte nei vari percorsi centrati sulla spiritualità della Dea questi debbano considerarsi sostitutivi o autonomi dalla religione cattolica o se vengano ritenuti percorsi compatibili.

5.2.2. *Menstrual spiritualism*

Un altro elemento che emerge come centrale in alcuni percorsi centrati sulla spiritualità della Dea, in particolare nell'ambito delle Tende Rosse, riguarda la celebrazione dei cicli femminili e del sangue mestruale in particolare. Come già visto il sangue mestruale da sinonimo di vergogna ed esclusione diventa elemento da celebrare come simbolo del potere femminile e dell'unione tra donne, tanto da parlare di *menstrual spiritualism*. Sono molte le testimonianze che descrivono questo sentimento di riappropriazione, come in questa testimonianza:

è l'energia femminile presente in ognuna di noi che sta riprendendo il ruolo che le spetta nel mondo, attraverso il filo rosso che è il nostro sangue mestruale ci sentiamo parte della Terra di cui siamo figlie... Il sangue mestruale rappresenta metaforicamente il filo che ci unisce tutte, da dove tutto nasce e dove tutto ritorna, ci fa sentire unite come sorelle nella bellezza di ciò che siamo e di ciò che portiamo dentro di noi (quest. n. 6).

Tuttavia in alcuni casi questa attenzione per il ciclo mestruale viene sentita come eccessiva e potenzialmente limitante, come in questa narrazione:

per me è importante l'aspetto dello spazio disponibile non solo per il sangue e le tematiche legate alle mestruazioni e al grembo ma alle donne in generale perché altrimenti lo sentirei come una limitazione. Sono temi intimi su cui sento anch'io che c'è una resistenza nell'affrontare temi intimi e personali come il sangue (quest. n. 3).

In alcuni casi viene espressa la paura che questa ritrovata centralità del corpo femminile e dei suoi cicli possa assumere un carattere dogmatico e normativo. A questo proposito un ulteriore elemento che meriterebbe attenzione in studi futuri riguarda il rapporto tra la celebrazione dei cicli naturali della donna e il ricorso a terapie mediche come pure alla medicina riproduttiva. Questo sia in relazione alla posizione soggettiva delle donne, con il rischio che la celebrazione della natura ingeneri un sentimento di colpa nelle donne che ne modificano il corso attraverso il ricorso a trattamenti medici - paradossalmente simile alla posizione cattolica - sia più in generale rispetto al dibattito in ambito femminista sulla medicina riproduttiva.

In conclusione la spiritualità della Dea viene vissuta come un percorso di empowerment basato su una rappresentazione plurale della divinità a cui fa riscontro il riferimento ad archetipi femminili che includono modelli di genere non tradizionali. I temi relativi al corpo della donna, i suoi cicli, la maternità sono centrali in questa esperienza, ed in alcuni casi fanno pensare al ritorno ad una sovrapposizione tra donna e destino biologico, ma nelle parole di molte donne intervistate emerge la consapevolezza di una doppia sfida legata alla riappropriazione del potere generativo e creativo delle donne senza che questo debba necessariamente passare attraverso la maternità. La ridefinizione del femminile e del ruolo della donna appare, quindi, in un continuo fluire, in uno sforzo di superamento di identità rigide alla ricerca di modelli fondati sulla libertà individuale ma al contempo sulla responsabilità collettiva verso gli altri e verso la "madre terra", come illustrerò meglio nella prossima sezione.

5.3 La dimensione politico-sociale della spiritualità della Dea: alla ricerca di nuovi modelli economico-sociali

Se le prospettive laiche negli studi di genere tendono a sottolineare i dispositivi di genere discriminatori ed oppressivi presenti nelle religioni, anche il formarsi di gruppi volti a promuovere forme di spiritualità della Dea è stato visto con sospetto dal movimento femminista, come «una scapattoia apolitica» (Starhawk 1999). Come si chiede Christ:

La dimensione spirituale del femminismo può essere considerata una diversione, una fuga dal difficile ma necessario lavoro politico? Oppure l'emergere del simbolo della Dea tra le donne ha conseguenze politiche e psicologiche significative per il movimento femminista? (Christ 1979, traduzione a mia cura).

La prima constatazione che emerge in proposito è che nella maggior parte delle esperienze esplorate, l'esperienza spirituale viene vissuta di per sé come politica; la riappropriazione di una raffigurazione della divinità in forma femminile, di una simbologia e di una ritualità fondate sui cicli della donna vengono percepite come un atto politico. Inoltre nel fare riferimento a società di stampo “matriarcale” passate o contemporanee le donne intervistate sottolineano come in queste società il culto della Dea andasse di pari passo con un'organizzazione sociale di stampo egualitario dove le donne avevano un ruolo centrale nell'organizzazione sociale, economica e politica. Come già ricordato, Percovich sottolinea come il potere generativo femminile debba essere inteso come politico, nel senso più ampio del termine in quanto riguardante non solo la possibilità di dare la vita anche di porre le regole per la continuazione della vita. In questa visione quasi utopica della società che si vorrebbe ricreare lo spirituale è quindi il fondamento di una revisione complessiva del modello culturale. Come sostiene Degan:

Mi viene da dire che per me l'ambito spirituale, connesso al personale, diviene collettivo e quindi politico. Poiché abbiamo imparato che le nostre antenate facevano parte della loro comunità e assumevano importanza sia spirituale, come sacerdotesse, sia politica e sociale come donne di saggezza (Degan int. n. 5).

Una conferma che le donne intervistate non vivono la propria esperienza spirituale in modo individualistico viene dalla loro percezione di sentirsi parte di un “movimento più grande” che intende portare un cambiamento di livello culturale come indicato nella seguente testimonianza:

Sì, mi sento parte di un movimento più grande. Un movimento che aspettavo dentro di me da tutta la vita e che sento veramente importante per il cambiamento di coscienza globale. [...] Sapere che donne in tutto il mondo si uniscono per guarire dalle ferite e condizionamenti inflitti da secoli per tornare ad essere autentiche e nel proprio potere personale mi rende gioiosa. Questo movimento dà un sostegno a tutto il mondo femminile e aiuta ad accrescere la coscienza e il ritorno del divino femminile. È come tornare a casa (quest. n. 5).

Il secondo dato che emerge conferma quanto indicato nella letteratura anglosassone, vale a dire il fatto che l’impegno in ambito sociale per le donne coinvolte nella spiritualità della Dea si incentra soprattutto su un’attenzione all’ecologia e alla ricerca di nuovi modelli sociali ed economici spesso in opposizione a quello capitalista. Le donne attive nelle varie forme di spiritualità della Dea sono spesso coinvolte in gruppi ecologisti e in movimenti che propongono modelli alternativi al sistema capitalista come il movimento per la decrescita o per la promozione di un’economia della cura. Nell’ambito di questa ricerca l’attenzione alle società contemporanee di stampo “matriarcale” e più in generale alle popolazioni indigene assume spesso un ruolo centrale. Ad esempio l’associazione Laima dedica a questo un convegno periodico intitolato “Culture indigene di pace” nel quale rappresentanti di popolazioni indigene da diversi continenti vengono invitati a condividere la propria esperienza. In relazione a questo punto un elemento su cui è importante porre l’attenzione è la valorizzazione delle pratiche indigene versus il rischio di appropriazione o mercificazione di queste pratiche da parte delle popolazioni occidentali. Come nota Corradi (2011) nel contesto statunitense questo rischio si è manifestato nella commercializzazione di pratiche sciamaniche oppure di artefatti che riprendono l’arte indigena. Rountry (1999) nota come il fatto di prendere a prestito pratiche e rituali di altre culture adattandole ai propri bisogni possa essere percepito come offensivo, sacrilego o semplicemente sbagliato da parte delle popolazioni che praticano questi culti.

Sottolinea poi come ci sia qualcosa di preoccupante nella presenza crescente di gruppi occidentali disillusi circa la propria cultura che si appropriano di altre culture considerate come migliori. Dallo studio esplorativo condotto nel contesto italiano, l'interesse verso le popolazioni indigene emerge piuttosto come un'attenzione complessiva verso i modelli socio-economici da essi portati avanti in relazione con la visione spirituale. Il rischio di un'appropriazione o mercificazione di specifiche pratiche appare quindi come meno rilevante, mentre ciò che sembra emergere è la potenziale idealizzazione di queste popolazioni senza vederne le contraddizioni interne, l'evoluzione storica ed il rapporto con la popolazione maggioritaria del paese in cui sono collocate.

L'impegno delle donne nella riscoperta, pratica e re-indagine di una spiritualità femminile sembra quindi svilupparsi nel solco della riflessione di Riane Eisler la quale sottolinea come la definizione dei modelli politici ed economici va di pari passo al modo in cui vengono vissute le relazioni sociali e la sessualità:

Dobbiamo preoccuparci non soltanto di come una società costruisce le sue istituzioni economiche, politiche, religiose, educative ma anche di come costruisce fondamenti quali la sessualità, il genere e la spiritualità e, più oltre ancora, di come si mantiene attraverso l'uso di dolore e piacere (Eisler 2012, 249).

In conclusione, almeno per una parte significativa delle donne coinvolte nella spiritualità della Dea l'esperienza spirituale viene percepita anche come politica e si traduce in azioni volte alla creazione di modelli sociali ed economici alternativi al modello capitalista. Come già sottolineato, in questo contesto l'attenzione ai temi "classici" dell'agenda emancipazionista di promozione di pari diritti ed opportunità sembra invece ricevere un'attenzione limitata.

6. Conclusioni

Dall'analisi delle varie forme di spiritualità della Dea prese in esame nello studio esplorativo condotto emergono una serie di elementi che vanno nella direzione di un empowerment delle donne a fronte di altri elementi che in talune esperienze rischiano di ri-

proporre una visione stereotipata dei ruoli di genere limitando così le opportunità di empowerment. Per quanto riguarda il primo aspetto troviamo innanzitutto la possibilità di raffigurare il divino non solo in forma femminile, ma anche secondo plurime rappresentazioni che permettono di recuperare una maggiore completezza e libertà di ruoli di genere. Le varie divinità o archetipi femminili incarnano infatti non solo elementi tradizionalmente considerati femminili come la cura, l'amore universale, la generatività, ma anche forza, determinazione, lotta, sensualità, potere sessuale. Inoltre luce ed ombra, creazione, morte e ri-generazione vengono celebrate assieme in una visione ciclica e non dualistica che permette di tenere assieme la "polarità oscura" che nelle religioni monoteiste è stata vista solo nella sua accezione negativa tentando quindi di dominarla e spesso associandola proprio con il femminile.

Nella spiritualità della Dea il corpo emerge come centrale sia come riappropriazione simbolica del suo valore che come tramite privilegiato per esperire il sacro. Tuttavia, l'attenzione agli elementi biologici femminili se da un lato si configura come un atto di riappropriazione del valore del corpo femminile, dall'altro rischia in talune esperienze, di veicolare una concezione di donna eccessivamente legata alle sue caratteristiche biologiche, incluso quella procreativa. Ad esempio la centralità dei cicli se da un lato esprime il bisogno di ridare valore al corpo femminile in tutti i suoi elementi, dall'altro rischia di concentrare l'identità femminile attorno all'elemento biologico con un'accezione normativa. Rispetto al tema della maternità emerge una consapevolezza in molte donne intervistate della doppia sfida fondata da un lato sulla necessità di superare il portato dell'ordine patriarcale nel quale la realizzazione della donna passa essenzialmente attraverso la maternità e dell'altro dell'importanza di riappropriarsi del pieno valore della capacità generativa e creativa della donna. Inoltre in questo "ritorno alla natura" un aspetto che meriterebbe un approfondimento è la relazione con l'elemento della malattia in ambito ginecologico e del suo trattamento e della medicina riproduttiva.

D'altro canto emerge spesso un contrasto tra la visione di completezza e libertà sperimentata nei gruppi di donne e le possibilità di realizzazione nella società contemporanea. L'obiettivo dell'eguaglianza di diritti ed opportunità, centrale almeno per una parte del femminismo, appare spesso inadeguato secondo una lettura per certi aspetti simile a quella del femminismo della differenza. La posta in gioco sembra essere una rifonda-

zione culturale in cui l'elemento femminile possa ritrovare la sua centralità e questo va di pari passo con la ricerca di nuovi modelli sociali ed economici basati su valori ecologici e spesso anticapitalisti. In questo percorso la relazione con le popolazioni indigene, in particolare quelle organizzate in forma matri-focale, assume un ruolo importante. Nelle esperienze descritte la problematica che emerge non è tanto quella della possibile appropriazione o mercificazione di pratiche indigene, come nel contesto statunitense, ma forse l'idealizzazione di un mondo a cui si chiede di portare soluzioni alla crisi dei modelli socio-economici dell'occidente senza vederne le complessità interne, altro tema che meriterebbe un approfondimento in studi futuri.

Infine la spiritualità della Dea, per quanto movimento minoritario, sta assumendo una crescente importanza anche nel panorama italiano e si configura come un fenomeno in grande evoluzione che per le sue caratteristiche merita piena attenzione sia rispetto agli studi su genere e religione che in relazione alle politiche e pratiche femministe. Ciò per la sua capacità di rimettere al centro della riflessione non solo il tema della differenza sessuale, ma anche quello della centralità del corpo come mezzo di conoscenza e della necessità di superare dualismi e logiche binarie alla ricerca di un nuovo ordine simbolico-culturale che meglio risponda alle esigenze femministe.

Ringraziamenti

Il mio ringraziamento va innanzitutto alle donne che hanno accolto la mia richiesta di intervista, ad Araceli Barcenas e alle componenti del gruppo di danza delle origini per la loro disponibilità, ad Annalisa de Luca e alla rete delle Tende Rosse per avermi concesso l'accesso ai questionari. Grazie anche alla Prof.ssa Maria Laura Corradi per l'ispirazione e l'incoraggiamento a fare ricerca sulla spiritualità della Dea e ai/alle referee anonim* per le preziose indicazioni. Infine, un grazie speciale alla mia cara amica Viola che per prima mi ha introdotto a questo campo di studi.

Bibliografia

- Barcenas, A. (2009), "La danza delle origini. Interrelazione tra danza, teatro e aspetti terapeutici del movimento: corpo istitutivo e liberazione del sé", in Mannucci, A. e Collacchioni, L. (a cura di), *L'avventura formativa fra corporeità, mente ed emozioni*, Pisa, Edizioni ETS.
- Berggren, K. e Harrod, J. (1996), *Understanding Marija Gimbutas*, in «Journal of Pre-historic Religions», vol. 10, pp. 70-73.
- Christ, C. (1979), "Why women need the Goddess", in Christ, C.P e Plaskow, J. (eds. by), *Womanspirit Rising: A Feminist Reader on Religion*, San Francisco, Harper & Row, pp. 273-287.
- Condren, M. (1989), *The Serpent and the Goddess: Women, Religion, and Power in Celtic Ireland*, San Francisco, Harper & Row.
- Corradi, L. (2011), *Notes From the Field. The Body of the Goddess: Women's Transnational and Cross-religion Eco-Spiritual Activism*, in «Societies Without Borders», Vol. 6, n. 3, pp. 330-362.
- Daly, M. (1973), *Beyond God the Father. Toward a Philosophy of Women's Liberation*, Boston, Beacon Press.
- Davis-Kimball, J. (2002), *Warrior Women: An Archaeologist's Search for History's Hidden Heroines*, Warner Books.
- De Luca, A. (2015), *Tende Rosse: riscoprire la sacralità del corpo femminile*, in «Terra Nuova», ottobre, pp. 65-69.
- De Beauvoir, S. (1949), *Le deuxième sexe*, trad. it. *Il secondo sesso*, Milano, Il Saggiatore, 1961.
- Ehrenberg, M. (1989), *Women in Prehistory*, Norman, University of Oklahoma Press.
- Eisler, R.T. (1987), *The Chalice and the Blade: our History, our Future* (1st ed.), trad. it. *Il calice e la spada. La civiltà della Grande Dea dal Neolitico ad oggi*, Udine, Editrice Universitaria Udinese srl., 2012.
- Eisler, R.T. (1995), *Sacred Pleasure: Sex, Myth, and the Politics of the Body* (1st ed.), trad. it. *Il potere e la sacralità del corpo e della terra dalla preistoria a oggi*, Udine, Editrice Universitaria Udinese srl, (2012).

- Eller, C. (2000), *The Myth of Matriarchal Prehistory: Why an Invented Past Won't Give Women a Future*, Boston, Beacon Press.
- Eller, C. (1993), *Living in the Lap of Goddess: the Feminist Spirituality Movement in America*, Beacon Press.
- Elster, E.S. (1994), *Marija Gimbutas, 1921-1994*, in «American Journal of Archaeology», vol. 98, n. 4, pp. 755-757.
- Gimbutas, M. (1989), *The Language of the Goddess: Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization*, San Francisco, Harper & Row.
- Goettner-Abendroth, H. (2012), *Matriarchal Societies. Studies on Indigenous Cultures across the Globe*, trad.it. *Le società matriarcali. Studi sulle culture indigene del mondo*, Roma, Venexia, 2013.
- Goldenberg, N. (1996), *Memories of Marija Gimbutas and the King's Archaeologist*, «Journal of Feminist Studies in Religion», vol. 12, n. 2, pp. 67-72.
- Goodison, L. e Morris, C. (eds. by) (1998), *Ancient Goddesses: the Myths and the Evidence*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Grey, M. (2009), *The Optimized Woman. Using Your Menstrual Cycle to Achieve Success and Fulfilment*, Winchester, UK, O Books.
- Griffin, W. (2005), “Webs of Women: Feminist Spiritualities in North America”, in Berger, H. (ed. by). *Witchcraft and Magic in Contemporary North America*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, pp. 55-80.
- Griffin, W. (2000), *Daughters of the Goddess: Studies of Healing, Identity and Empowerment. Editor*, Walnut Creek, CA, AltaMira Press, pp. 73-88.
- hooks, b. (2000), *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*, Cambridge MA, South End Press.
- Hutton, R. (1997), *The Neolithic Great Goddess: a Study in Modern Tradition*, «Antiquity», vol. 71, pp. 91-99.
- Ingram, P. (2000), *From Goddess Spirituality to Irigaray's Angel*, «Feminist Review», vol. 66, pp. 46-72.
- Irigaray, L. (1987), “Divine Women”, in *Sexes and Genealogies*, Gillian C.G.. (trans. By), New York, Columbia University Press, 1993.

- Luciani R.M. (2012), *Donne sciamane. La spiritualità femminile oscurata dal patriarcato*, Roma, Le Civette Saggi Venexia.
- Joy, M., O'Grady, K. e Poxon, J. (2003), *Religion in French Feminist Thought. Critical Perspectives*, London, Routledge.
- Kristeva, J. (1981), *Women's time*, in «Signs», Autumn, pp. 13-35.
- Marler, J. (ed by) (1997), *From the Realm of the Ancestors: an Anthology in Honor of Marija Gimbutas*, Manchester CT, Knowledge, Ideas and Trends, Inc.
- Meskel, L. (1995), *Goddesses, Gimbutas and 'New Age' Archaeology*, in «Antiquity», vol. 69, pp. 74-86.
- Mohanty, C. (1984), *Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses*, in «Boundary 2», vol. 12, n. 3, pp. 333-358.
- Muraro, L. (1991), *L'ordine simbolico della madre*, Roma, Riuniti.
- Passman, T. (1993), "Out of the Closet and into the Field: Matriculture, the Lesbian Perspective, and Feminist Classics". in Rabinowitz, N.S. e Richlin, A. (eds. by), *Feminist Theory and the Classics*, New York, Routledge.
- Percovich, L. (2009), *Colei che dà la vita, colei che dà la forma*, Roma, Venexia.
- Percovich, L. (2007), *Oscure madri splendenti. Le radici del sacro e delle religioni*. Roma, Venexia.
- Radford Ruether, R. (2005), *Goddesses and the Divine Feminine: a Western Religious History*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- Radford Ruether, R. (1983), *Sexism and God-talk: Toward a Feminist Theology*, Boston, Beacon Press.
- Rountree, K. (1999), *The Politics of the Goddess: Feminist Spirituality and the Essentialism Debate*, «Social Analysis», vol 43, n. 2, pp. 138-164.
- Schüssler Fiorenza, E. (2013), *Changing Horizons: Explorations in Feminist Interpretation*, Minneapolis, Fortress Press.
- Schüssler Fiorenza, E. (1983), *In Memory of Her: a Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, New York, Crossroads.
- Selowsky, S. (2004), *El Oráculo de las Diosas. El despertar de lo Feminino*, Editorial Grijalbo.

- Spivak, G.C. (1993), "Can the Subaltern speak?", in Williams P. e Chrisman L. (eds. by), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*, Hemel Hempstead, Harvester Wheatsheaf, pp. 66-111
- Spretnak, C. (ed. by) (1981), *The Politics of Women's Spirituality: Essays by the Founding Mothers of the Movement*, New York, Anchor Book Doubleday and Company, Inc.
- Spretnak, C. (1982), *The Politics of Women's Spirituality. Essays on the Rise of Spiritual Power Within the Feminist Movement*, New York Anchor Books Doubleday and Company, Inc.
- Starhawk. (1979 [1999]), *The Spiral Dance: a Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess*, San Francisco, Harper & Row.
- Starhawk. (2001), *Religion from Nature, Not Archaeology. Starhawk Responds to the Atlantic Monthly*, in «starhawk.org», 5 gennaio, <http://starhawk.org/Goddess-Pagan/Religion%20From%20Nature%20Not%20Archaeology%20Starhawk%20Responds%20to%20the%20Atlantic%20Monthly.pdf> (consultato in data 24 settembre 2016).
- Stone, M. (1976), *When God Was a Woman*, New York, Dial Press.
- Tringham, R. e Conkey, M. (1998), "Rethinking Figurines: a Critical View from Archaeology of Gimbutas, the 'Goddess' and Popular Culture", in Goodison L. e Morris, C. (eds. by), *Ancient Goddesses: the Myths and the Evidence*, Madison, University of Wisconsin Press.
- Wittig, M. (1969), *Les guérillères*, trad. it. *Le guerrigliere*, Lesbacce incolte (a cura di), Bologna, 1996.