

MICROMACRO

**ETNOGRAFIE
DEL DISSENSO. 15**

a cura di
PATRICK BOUMARD
VITO A. D'ARMENTO

Comitato scientifico

Patrick Boumard (Francia)

Christoph Wulf (Germania)

Fernando Sabirón Sierra (Spagna)

Vito A. D'Armento (Italia)

Nigell Bagnall (Australia)

Leticia Moreno (Messico)

João Batista Martins (Brasile)

Nour-Din Al-Hammouti (Marocco)

STORIE E PRATICHE

a cura di

MARIA LUCIA PELLEGRINO

Tomo III



I volumi di questa collana sono sottoposti al giudizio
di due “blind referees” in forma anonima

ISBN volume 978-88-6760-492-0



2017 © Pensa MultiMedia Editore s.r.l.
73100 Lecce • Via Arturo Maria Caprioli, 8 • Tel. 0832.230435
25038 Rovato (BS) • Via Cesare Cantù, 25 • Tel. 030.5310994
www.pensamultimedia.it • info@pensamultimedia.it

INDICE

Presentazione

Maria Lucia Pellegrino

7

I. Storie

Fermenti spirituali e dissenso religioso nell'Europa medievale

Silvana Arcuti

17

Tra alterità e dissenso

Imma Barbarossa

39

Un altro genere di Tunisia?

Voci femminili di dissenso da un paese che cambia

Alessia Belli

47

Due volte dissidenti: l'apostasia dai nuovi movimenti religiosi. Il caso di Damanhur

Mario Cardano

71

Writing Dissent in the Matrix of Imperial Power: The Inca Garcilaso de la Vega and Guamán Poma

Sara Castro-Klarén

103

Smilitarizzare le menti

Elisabetta Donini

131

Forme eretiche nel Cristianesimo primitivo

Antonella Micolani

151

La chiesa nell'età dello Spirito Santo

Salvatore Oliverio

165

II. Pratiche

Una memoria di insegnamenti pratici: Lapassade vs Avanzini <i>Vito A. D'Armento</i>	177
Il dissenso costruito in contesti scolastici <i>Vito A. D'Armento e Maria Lucia Pellegrino</i>	203
Per una psicologia del consenso/dissenso <i>Emanuela Ingusci</i>	231
Schulkultur und Performativität. Gesten und Emotionen als rituelle Verdichtungen von Anerkennung und Wertschätzung <i>Ingrid Kellermann e Christoph Wulf</i>	261
Il 'no' dell'adolescente adottato <i>Matteo Papantuono, Carlos Augusto Pereyra Cardini, Alessandra Fermari</i>	293
Per una etnografia del <i>saluto minore</i> <i>Maria Lucia Pellegrino</i>	331
Dissenso sonoro e identità culturale <i>Valerio Nicola Ricciardelli</i>	365
La terapia etnografica nella sofferenza simbolica: per un benessere possibile <i>Sergio Straface</i>	397
E per concludere ... <i>I like</i> dissenso! <i>Luigi Baldassarre</i>	419
Gli autori	427

Due volte dissidenti: l'apostasia dai nuovi movimenti religiosi. Il caso di Damanhur

Mario Cardano

Questo saggio si occupa di una forma particolare di dissidenza, che attiene al campo religioso. L'attenzione cade qui sull'apostasia nei nuovi movimenti religiosi, che, nella cornice teorica che caratterizza questo volume, può essere definita come l'agire di chi decide di *dissidēre* (dall'etimologia: "sedere separatamente") da un'organizzazione religiosa essa stessa dissidente, o, con David Bromley, "sovversiva" (Bromley, 1998, p. 23)¹.

La dissidenza religiosa, non diversamente dalle altre forme della medesima postura in altri contesti, può essere efficacemente rappresentata ricorrendo al concetto bourdieusiano di "campo" (Bourdieu, 2010). La nozione di campo, che Bourdieu sviluppa a partire dai contributi teorici

¹ David Bromley distingue tre tipi di organizzazione religiosa, diversi per la consistenza dei propri devoti e soprattutto per il potere che detengono: le organizzazioni fedeli, contestatrici e sovversive. Fedeli sono le organizzazioni religiose, le Chiese, che, in uno specifico contesto storico e geografico, godono della più ampia legittimazione sociale e, con ciò, anche del maggior potere. L'egemonia di queste organizzazioni religiose viene sfidata – in modo più profondo – dalle organizzazioni sovversive (o meglio, definite tali dai loro oppositori), che propongono un'esperienza del sacro alternativa. Nel novero delle organizzazioni religiose sovversive rientrano – primi fra tutti – i nuovi movimenti religiosi, organizzazioni, insieme, relativamente marginali e caratterizzate da una proposta religiosa decisamente antagonista rispetto a quelle egemoni.

di Ernst Cassirer e Kurt Lewin, raffigura le relazioni sociali come calate in un campo di forze, equiparabile a un campo di forze fisiche. Ciascun agente, individuale o collettivo, occupa una specifica posizione nel campo in ragione del potere che gli compete, e agisce con l'intento di conservare o trasformare "la struttura del rapporto di forze costitutiva del campo" (Bourdieu, cit., p. 59). In questo registro, la dissidenza può essere definita come l'azione di un individuo, un gruppo o un'organizzazione che, all'interno di uno specifico campo, si propone di modificare a proprio vantaggio le relazioni di potere, rivendicando un diritto o una prerogativa che ritiene gli venga negato. Tale rivendicazione si esprime – almeno in prima battuta – attraverso la violazione delle norme erette a difesa delle proprie prerogative da chi occupa nel campo pertinente – politico, religioso, culturale e altro ancora – una posizione di dominio o di egemonia. Nelle pratiche di dissidenza, la violazione di queste norme, o la sfida ai valori che li ispirano, configurano una forma tutt'affatto speciale di devianza, ispirata da valori e finalità non particolaristiche². Le pratiche di dissidenza, di norma, vedono protagonista una minoranza che, tuttavia, in taluni casi può conseguire un particolare potere di influenza (Moscovici, 1978) acquisendo la capacità di ridefinire le relazioni di forza nel campo in cui agisce, configurandosi, pertanto, come una "minoranza attiva" (Moscovici, cit.; Crespi e Mucchi Faina, 1988).

Tornando al caso in studio, pare legittimo sostenere che i nuovi movimenti religiosi, soprattutto nel nostro Paese, caratterizzato da un'egemonia della Chiesa cattolica, occupino nel campo religioso una posizione marginale, anche in ragione dell'aggressione dei movimenti anti-culto³.

² La distinzione sviluppata nel testo trae spunto dalla coppia foucaultiana illegalismi e delinquenza (vedi Foucault, 1993).

³ Questi movimenti – spesso legati alle Chiese egemoni – negano lo statuto genuinamente spirituale dei nuovi movimenti religiosi, proponendone un'immagine totalmente secolarizzata. I nuovi movimenti religiosi vengono dipinti come organizzazioni che

In questo quadro, l'adesione a un nuovo movimento religioso – che di norma avviene nell'età adulta – si configura come l'adozione di una postura dissidente, come una scelta controcorrente, laddove seguire la corrente consiste nell'appartenenza – talvolta senza credenza – alla Chiesa cattolica. Il congedo da un nuovo movimento religioso – l'oggetto di questo saggio – coincide con una nuova espressione di dissenso, che prende forma all'interno di una specifica provincia del campo religioso. Ciò fa sì che coloro che abbiano preso congedo da un nuovo movimento religioso compongano nella loro traiettoria biografica due punti di svolta radicali, due momenti di radicale dissidenza, dapprima aderendo a un mondo altro e poi lasciandolo alle loro spalle.

In queste pagine mi soffermerò sulla seconda espressione di dissidenza, l'apostasia, e lo farò considerando il congedo da un nuovo movimento religioso che propone a chi intende farne parte un'esperienza spirituale tutt'affatto speciale, basata sulla condivisione, oltre che della fede, anche della vita quotidiana, la comunità di Damanhur. Nelle pagine che seguono procederò dapprima a una sommaria caratterizzazione del processo di apostasia (par. 1). A ciò farà seguito una concisa caratterizzazione dell'organizzazione religiosa che fa da teatro alle apostasie qui esaminate (par. 2). Da ultimo, prenderò in esame il processo di congedo da Damanhur, ricostruito a partire dall'analisi delle narrazioni di venti ex-damanhuriani intervistati nel 2010⁴ (par. 3).

perseguono fini tutt'altro che trascendenti, primi fra tutti la ricchezza e il potere di coloro che li guidano. Inoltre, l'adesione ad essi viene dipinta come l'esito del "lavaggio del cervello" del devoto, che nel pieno delle proprie facoltà mai avrebbe aderito a questo tipo di organizzazioni religiose.

⁴ L'analisi dell'apostasia nella comunità magico esoterica è parte di un più ampio studio, basato sulla comparazione di quattro nuovi movimenti religiosi: Damanhur, Soka Gakkai, Scientology, Testimoni di Geova (vedi Cardano e Pannofino, 2015). I quattro casi in studio sono stati individuati sulla base di considerazioni

1. L'apostasia nei nuovi movimenti religiosi

L'apostasia, non diversamente dalla più parte dei congedi di ruolo (*sensu* Ebaugh, 1988), non è un evento puntuale, quanto piuttosto un processo graduale, che si sviluppa in tempi lunghi (vedi Jacobs, 1987; Wright, 1991). La conversione a un nuovo movimento religioso – si è detto – configura una scelta controcorrente, che richiede a chi la compie un forte investimento identitario e affettivo. Si tratta di una scelta che spesso deve essere difesa di fronte a familiari e amici e che impone una profonda ridefinizione del sé. Ciò fa sì che, all'emergere dei primi dubbi dottrinari,

insieme teoriche ed empiriche, dettate dall'esigenza di disporre di un adeguato potenziale comparativo. Il materiale empirico impiegato è costituito essenzialmente dalle narrazioni autobiografiche rese da un insieme selezionato di persone. Per tre casi in studio, Testimoni di Geova, Soka Gakkai e Scientology, le narrazioni di apostasia sono tratte da siti Internet amministrati da apostati che si propongono di utilizzare la rete come una sorta di *agorà*, nella quale rendere pubbliche le ragioni della loro scelta e, al contempo, offrire una rappresentazione critica delle organizzazioni religiose da cui hanno preso congedo. Lo studio del congedo da Damanhur si basa sull'analisi delle narrazioni di apostasia raccolte attraverso la realizzazione di venti interviste discorsive e un *focus group*. I partecipanti vennero selezionati ricorrendo a un campione a scelta ragionata, teso a massimizzare l'eterogeneità dei casi in studio. In specifico, i criteri di selezione impiegati hanno garantito l'eterogeneità nel sesso (10 uomini e 10 donne), e nel grado di progressione nella "carriera" iniziatica. Pressoché tutti i nostri interlocutori hanno un livello di scolarità medio-alto, pari ad almeno il diploma di media superiore e tutti hanno mostrato spiccate capacità analitiche nella ricostruzione degli eventi narrati. Tutti gli intervistati hanno trascorso una parte consistente della loro vita in comunità, mediamente 19 anni, con un'escursione che va da 6 a oltre 25 anni. Il congedo dalla comunità ha luogo nel periodo compreso fra il 2004 e il 2009, e si colloca nella vita adulta, coinvolgendo persone che sono almeno nella metà dei loro trent'anni (l'età mediana del congedo da Damahur è pari a 44 anni).

o delle prime increspature nelle relazioni con i confratelli, non faccia immediatamente seguito l'apostasia. La gradualità del processo di apostasia è largamente riconosciuta nella letteratura pertinente, dove è possibile rinvenire più di una proposta di scansione delle tappe di cui si compone (vedi Ebaugh, cit.; Brinkerhoff e Burke, 1980; Jacobs, cit.). Il consistente investimento identitario che accompagna l'adesione a un nuovo movimento religioso fa sì, inoltre, che il processo di apostasia raramente mostri un incedere lineare. L'emergere di dubbi, o più genericamente di un oscuro malessere che vela l'esperienza spirituale del devoto, suscita in prima battuta un *lavoro* di riparazione, con il quale – come in un matrimonio in crisi (vedi Wright, cit) – si cerca di riaggiustare le cose, facendo prevalere l'ottimismo della volontà sul pessimismo della ragione. Ciò si lega a un altro tratto del processo di apostasia, il suo carattere negoziale (Brinkerhoff e Burke, cit.). La decisione del congedo matura nel corso di una fitta interazione sociale che, dapprima, vede coinvolti il devoto abitato dal dubbio e i propri confratelli, per poi aprirsi all'azione di agenti esterni, i familiari rimasti fuori dal nuovo movimento religioso e talvolta anche le associazioni anti-culto.

Vista più da vicino, l'apostasia si caratterizza come l'esito di un processo di decostruzione dell'impegno che si sviluppa su più piani: quello sociale dell'appartenenza, quello intellettuale della credenza e quello emotivo del sentire (Mauss, 1969; Ebaugh, cit.; Brinkerhoff e Burke, cit.). Su quest'ultimo piano, quello delle emozioni, la decostruzione riguarda sia le emozioni suscitate dalle relazioni sociali con i confratelli e – ove presente – con il leader, sia quelle che prendono forma nella relazione con il soprannaturale, il trascendente, costitutiva dell'esperienza del sacro (Riis e Woodhead, 2010). A una specifica riflessione sulle dimensioni dell'appartenenza e della credenza è dedicato lo studio di Merlin Brinkerhoff e Kathryn Burke (cit.). Muovendo dalla considerazione congiunta delle due maggiori dimensioni dell'impegno religioso, la credenza e

l'identificazione comunitaria, Brinkerhoff e Burke definiscono tre forme di attenuazione dell'impegno, pensabili come altrettante tappe verso l'apostasia.

Le due dimensioni dell'impegno, poste in relazione, definiscono la tipologia illustrata nella figura che segue.

		Grado di religiosità	
		alto	basso
Grado di identificazione comunitaria	alto	Seguaci ferventi	Ritualisti
	basso	Outsiders	Apostati

Figura 1. Il processo di disaffiliazione religiosa. La tipologia di Brinkerhoff e Burke (1980)

Nella tipologia, la figura del seguace fervente si oppone in modo radicale a quella dell'apostata, tale per il venir meno tanto dell'identificazione comunitaria, quanto della credenza. A questa condizione – osservano Brinkerhoff e Burke (cit.) – è possibile approdare seguendo, alternativamente, due percorsi, che possono essere pensati come altrettante forme di dissidenza. Nel primo, quello del ritualista, a un'elevata identificazione comunitaria corrisponde la decostruzione della credenza. Nel secondo, l'*outsider*, alla permanenza in una condizione di credenza corrisponde il venir meno dell'identificazione con la comunità dei fedeli e da qui la sua scelta di attenuazione dei legami sociali.

In termini generali, il processo di decostruzione dell'impegno non necessariamente procede con la medesima andatura sui tre piani considerati (emotivo, cognitivo e sociale). L'attenuazione del coinvolgimento sociale, la volontaria marginalizzazione può precedere – come osservano Brinkerhoff e Burke (cit.) – il declino del credere

e viceversa, così come può essere l'emergere di disarmonie con il "regime emotivo" (Riis e Woodhead, cit.) proprio dell'organizzazione religiosa a catalizzare il processo di apostasia.

Da ultimo, occorre sottolineare come il processo di apostasia non debba essere interpretato esclusivamente nel registro della sconfitta, del fallimento del progetto di salvezza abbracciato con la conversione, ma anche come un successo (Jacobs, cit.; Adam, 2009), come la soluzione di una profonda dissonanza cognitiva ed emotiva, come l'unica soluzione possibile al conflitto tra fraternità e autorità (Wright, 1988), conflitto che – in diversa misura – contraddistingue tutte le esperienze di dissidenza.

La caratterizzazione del processo di apostasia proposta sostiene l'istituzione di un'analogia formale con il processo di conversione. Nella conversione a un nuovo movimento religioso riconosciamo la volontarietà (Dawson, 2005), la presenza di una sequenza di tappe (Lofland e Stark, 1965), che include anche una fase liminare (Goren, 2007, parla di "pre-affiliazione"). Ancora, come il processo di apostasia, quello di conversione non è lineare, è interattivo e negoziale (Dawson, cit.), si sviluppa – con un incedere non necessariamente uniforme – sui piani sociale, intellettuale ed emotivo. E, con buona pace dei movimenti anti-culto, neppure la conversione a un nuovo movimento religioso può essere intesa come una sconfitta, segnatamente come la sconfitta della ragione, come la teoria del *brainwashing* sostiene. L'apostasia, tuttavia, conserva una propria specificità non esauribile nella ricostruzione – cambiata di segno – del processo di conversione (Ebaugh, cit.). Con l'apostasia *non* si torna al punto di partenza che ha innescato l'avvicinamento a un nuovo movimento religioso. All'apostata tocca il compito – spesso gravoso – di incorporare il proprio passato nella nuova identità (*ibidem*), di gestire – ora occultandoli, ora valorizzandoli – i "residui" del ruolo da cui ha preso congedo, di ricostruire la propria quotidianità, nelle relazioni sociali, affettive e professionali.

2. Damanhur, la città della luce

Damanhur è una delle maggiori comunità spirituali d'Europa, insediata in Valchiusella a pochi chilometri da Torino (Cardano, 1997; Del Re e Maciotti, 2013). Vivono a Damanhur poco meno di 400 "cittadini", che hanno aderito al progetto spirituale della comunità con un giuramento solenne, che li ha consacrati ai misteri della magia horusiana. Attorno a questo nucleo forte di devoti trova collocazione un insieme più vasto di simpatizzanti, alcuni decisamente contigui alla comunità, altri – la più parte – legati da rapporti più tenui. Questi ultimi frequentano i corsi e i seminari organizzati dalla Libera Università di Damanhur, o si rivolgono ai Centri Damanhur per curare la propria salute, ricorrendo a una delle medicine non convenzionali, praticate dai guaritori della comunità. La consistenza di questa cerchia di simpatizzanti (rispettivamente, "spettatori" o "clienti" nella terminologia proposta da Stark e Bainbridge, 1985) può essere stimata in 500-600 persone, che diventano molte di più nella conta dei vertici della comunità. L'insediamento che costituisce il cuore della comunità (Damj) venne inaugurato il 26 dicembre 1979. Il progetto Damanhur risale ad alcuni anni prima, elaborato dal fondatore della comunità, Oberto Airaudi, e dai suoi primi discepoli nell'ambito dell'*Associazione Horus: Centro di ricerche e informazioni parapsicologiche*, costituitasi nel luglio del 1975.

L'organizzazione della comunità muta nel corso del tempo, in ragione della consistenza numerica dei propri cittadini e dell'evolvere del progetto spirituale che la anima. All'interno di questo quadro è possibile riconoscere alcune costanti che identificano le peculiarità di Damanhur. Il primo tratto organizzativo su cui merita soffermarsi è il segreto, che insiste sulla dottrina e sulle pratiche rituali che caratterizzano la comunità. Damanhur – a tutti gli effetti – è una società segreta, nella quale non è l'unione degli individui ad essere segreta, ma le attività che i consociati

svolgono (Simmel, 1998). La più parte dei tratti attribuiti a questo tipo di organizzazioni sociali trovano puntuale riscontro in Damanhur. Ci riferiamo, in specifico, all'organizzazione gerarchica (MacKenzie, 1967; Simmel, cit.); all'elaborazione di un mito delle origini (MacKenzie, cit.); alla condivisione di un corpo di conoscenze accessibile ai soli membri (Davis, 1977; Simmel, cit.); al ricorso a giuramenti e prove iniziatiche (MacKenzie, cit.; Simmel, cit.). Al riguardo, occorre tuttavia osservare, con Simmel, che il segreto non implica necessariamente il male, ma per certo è uno dei più efficaci strumenti utili alla costruzione di un mondo altro, un "secondo mondo accanto a quello manifestato", investito di uno speciale valore (Simmel, cit., pp. 309-310).

Sin dalla sua fondazione, Damanhur si è data un'organizzazione basata sulla combinazione di due distinte istanze politiche, concepite per governare, l'una, il percorso spirituale degli *iniziati*, l'altra, le relazioni sociali, economiche e politiche fra i *cittadini*. Per l'uno così come per l'altro ambito di governo, Damanhur si è dotata di un insieme di istituzioni che regolano e prescrivono il comportamento dei damanhuriani, attraverso una singolare proliferazione di ruoli, di apparati normativi, che riproducono, su piccola scala, le forme più bizantine di burocrazia.

Per il governo della città (Cardano, cit.), delle relazioni sociali, economiche e politiche dei cittadini, Damanhur si è dotata di un sistema elettorale che designa a cadenza semestrale le proprie guide, investite della carica di re e regine. Per l'amministrazione dei conflitti interni è stato istituito un Collegio di giustizia, anch'esso elettivo. Alla gestione della salute, dell'istruzione, delle relazioni con l'esterno presiedono specifiche istituzioni, denominate nel corso degli anni ora come ministeri ora più sobriamente, esplicitando la loro funzione (ad esempio Sanità). La vocazione a costituirsi come entità autonoma, separata dalla Stato-nazione di cui è parte, è espressa in modo evidente

nell'adozione di una moneta propria, il Credito. L'intera gestione della città è iscritta in una carta costituzionale (negli anni sono state varate diverse versioni), che indica essenzialmente i principi che si vuole regolino le relazioni sociali. Oggi Damanhur si definisce una federazione, basata sull'articolazione di un insieme di comunità, a loro volta costituite da un insieme di nuclei abitativi (ciascuno dotato delle figure di capo nucleo e di economo). Dal punto di vista economico, Damanhur si sostiene combinando gli introiti che derivano dalle attività economiche di imprese interne, con quelli che derivano dal lavoro esterno dei propri membri. Fra le attività del primo tipo rientrano la cura con le medicine alternative, praticata nei Centri Damanhur, i corsi offerti dalla Libera Università di Damanhur, la vendita di oggetti magici, ma anche attività decisamente più "profane", dalla bioedilizia, alle cure estetiche, ai servizi di ristorazione.

La complessità cresce ulteriormente nel campo spirituale, con la costituzione di istituzioni, gruppi, ruoli designati a sviluppare i diversi aspetti della dottrina horusiana. Il cuore spirituale di Damanhur è costituito dalla "Scuola di meditazione", il contesto rituale nel quale viene trasmesso il sapere iniziatico. Con "Meditazione" troviamo a Damanhur due altre istituzioni impegnate nel governo del cammino spirituale: il "Gioco della vita", preposta a sollecitare il cambiamento, e il "Tecnarcato", diretto all'innalzamento della caratura spirituale dei devoti. Accanto a questi tre "corpi", operano un insieme di "vie iniziatiche", nelle quali la realizzazione della dottrina horusiana assume un aspetto più specifico, ad esempio, la via dei cavalieri, che offre protezione al maestro e alla comunità; quella dell'oracolo, che si occupa di divinazione; quella della parola che lavora sulla comunicazione.

Nei discorsi rivolti agli esterni, così come in quelli indirizzati ai membri della comunità, le due istanze di governo, quella sociale e quella spirituale, vengono rappresentate insistendo sulla loro indipendenza. Questa

condizione dovrebbe garantire la partecipazione democratica dei cittadini alla gestione di tutti gli aspetti della vita quotidiana non riconducibili al piano spirituale, per il quale – *ça va sans dire* – tutti i damanhuriani riconoscono l'autorità del maestro. La realizzazione di questa auspicata autonomia incontra, tuttavia, una serie di ostacoli che finiscono per riconoscere al piano spirituale, e qui all'autorità del maestro, il primato sul piano sociale. La più parte degli intervistati denuncia una peculiare tensione fra eguaglianza e gerarchia (Dumont, 1977) e in essa identifica uno dei fattori responsabili della propria decisione di lasciare Damanhur.

Un'ultima notazione sull'assetto organizzativo di Damanhur pare opportuna. Damanhur, pur richiamandosi a una *tradizione* esoterica millenaria, identifica nel mutamento, nell'*innovazione* costante il proprio marchio distintivo. Su quanto inneschi questo continuo mutamento i vertici della comunità e gli apostati hanno – non sorprende – opinioni diverse. Letto come il segno di una vitalità incontenibile, per i damanhuriani, il mutamento è, per gli apostati, nulla più che un reiterato espediente di riconquista di un consenso che progressivamente si erode. Al riguardo le parole di Alessandro sono particolarmente eloquenti: “tutte le volte che noi si mangiava la foglia, lui [*il maestro*] cambiava gusto alla foglia o la forma della foglia”⁵.

Quest'ultima notazione dà l'abbrivio a una concisa illustrazione della dottrina horusiana e, di riflesso, del profilo di chi l'ha elaborata, Oberto Airaudi. Il sistema di credenze che orienta l'azione magica nella città della luce è costituito da un insieme eterogeneo di elementi dottrinari che, negli anni, è cresciuto in complessità. Nella sua prima formulazione, la “filosofia horusiana” era costruita attorno ai temi propri della tradizione esoterica occidentale, con un'enfasi particolare sul paranormale e le medicine

⁵ Con la sola eccezione delle citazioni che toccano temi sensibili, tutti i brani riportati nel testo sono attribuiti a uno specifico locutore, identificato con un nome di fantasia che ne protegge l'anonimato.

alternative. Nel primo nucleo del pensiero horusiano ritroviamo così l'Egitto e la tradizione ermetica che hanno radici nel rosacrocianesimo (Jones, 1967), alcuni richiami all'oriente dei teosofi, gli elementi più vividi della tradizione druidica (elfi, fate e spiriti di natura), insieme al richiamo a pratiche iniziatiche e modelli rituali espunti dalla massoneria. Su questo nucleo – singolare, ma, nel contesto esoterico, non certo originale – si innestano un insieme di altri elementi, accostati con molta liberalità. In sintonia con lo spirito dei teosofi, la dottrina horusiana si apre alla scienza, in particolare agli sviluppi della cosiddetta nuova fisica, vicina, per temi e orizzonti, al misticismo. Airaudi sviluppa una propria "fisica esoterica", che declina in un registro parascientifico i temi della cosmogonia esoterica, indicando formule, meccanismi causali e a-causali responsabili della creazione del mondo visibile e di quello invisibile. Lungo questa direttrice, Airaudi sviluppa il tema del viaggio nel tempo e, grazie a ciò che questa "tecnologia" consente, la riproposizione della cultura atlantidea, ricostruita sulla base di un'esperienza diretta, resa possibile da un viaggio nello spazio e nel tempo. In tempi più recenti, la filosofia horusiana si arricchisce assorbendo alcuni temi propri dei culti ufologici, in specifico l'incontro con civiltà aliene e buon ultimo anche l'inseminazione aliena, la possibilità – offerta ad alcuni damanhuriani – di ospitare nel proprio corpo, per qualche tempo, lo spirito di un'entità aliena. La vocazione di Airaudi a dare concretezza ai propri pensieri si traduce nella costruzione di una serie di oggetti, di macchine, capaci di ospitare le "entità sottili" che popolano il cosmo (è il caso del self e dei quadri selfici), di manipolare con maggior efficacia – come in una sorta di laboratorio sperimentale – i flussi dell'azione magica (è il caso del tempio ipogeo)⁶.

⁶ Sulla selfica si rinvia alla *home page* di Damanhur, all'indirizzo: www.damanhur.info/filosofia-e-ricerca/ricerca/18-la-selfica.

Questo insieme composito di fonti – raramente richiamate in modo esplicito – viene impiegato (e, sotto molti punti di vista, piegato) per dar forma a due nozioni chiave del pensiero di Airaudi, la creazione e il controllo delle divinità, da un lato; la battaglia con un'entità maligna, il Nemico, dall'altro. Sul primo terreno, il pensiero horusiano mette in forma una versione composita di magia teurgica, un'opera magica di costruzione e controllo delle divinità. Qui è possibile cogliere due distinte linee discorsive, solo debolmente connesse. Nella prima, la magia teurgica è governo di divinità separate dal mago che entra in relazione con esse; nella seconda, l'opera magica è indirizzata alla piena espressione del divino di cui è abitato l'iniziato. Nel primo caso si conquista il controllo su Dio, nel secondo si diventa dio. Nella prima lezione del corso di meditazione si apprende come non sia dio – almeno non in prima istanza – a creare l'uomo, quanto piuttosto il contrario.

Ad un certo punto l'uomo si è accorto di poter agire col pensiero e di poter ottenere, tramite il potere del pensiero, quelle cose che fisicamente non era in grado di fare da solo. Ha cominciato cioè a creare, a fabbricare delle creature molto diverse da quelle che già esistevano. Ha cominciato a fabbricare prima delle piccole Divinità: piccole Divinità personali come quelle delle tribù o come i Lari, che devono proteggere la famiglia, e, poi, delle Divinità sempre più complesse. Tutto questo fa parte dell'evoluzione.

Con un tipico “salto di logica”, nei materiali di una successiva lezione di meditazione si apprende che la relazione di creazione è mutua, l'uomo crea dio, ma poi dio, tornando indietro nel tempo, crea l'uomo: “L'uomo comincia a fabbricare le Divinità; le Divinità poi si ingrandiscono tanto da creare, tornando indietro nel tempo, l'uomo, a loro volta” (Lezione 3, p. 9).

In questo processo di cogenerazione qualcosa non funziona nel modo atteso e accade che *quasi* tutte le divinità create dall'uomo sfuggano al suo controllo, esponendo l'umanità e il pianeta al rischio della propria

distruzione. Si profila, dunque, il primo e più importante compito della magia horusiana, la riconquista del controllo sulle divinità che l'umanità si è fatta sfuggire di mano. La leva magica che risolleverà i destini del cosmo ha un solido punto di appoggio in una divinità, Horus, che, a differenza di tutte le altre, non è mai sfuggita al controllo degli uomini. Horus ha i requisiti necessari per portare a termine l'impresa in quanto è "una Divinità abbastanza piccola da poter essere ancora regolata, però abbastanza forte da poter agire subito" (Lezione 13, *p.* 11). Horus agisce come una sorta di "attrattore", assorbendo in sé, grazie all'azione magica della comunità, altre divinità, sino alla realizzazione della più grande delle opere, la "riarmonizzazione di tutte le forze divine territoriali di ogni ordine e grado che, in tutte le epoche umane, sono state il riferimento spirituale dei popoli e delle Civiltà della terra" (Documento interno sul progetto Triade). In questo quadro si delinea il profilo del pantheon damanhuriano, popolato da una folla di divinità, ciascuna con la propria giurisdizione (anche territoriale), distinte in ragione dei loro poteri su di una scala gerarchica che ripropone, come in uno specchio, l'organizzazione in gradi esoterici della comunità.

L'altra linea discorsiva pone l'accento sul divino che abita l'uomo, e, in particolare i damanhuriani, nei quali quell'afflato divino si mostra con maggior nitore. Anche questa linea discorsiva si mostra già nella prima lezione di meditazione, nella quale si legge che la divinità "fa parte di noi, è una parte di noi più grande" (Lezione 1, *p.* 11). La chiave di questa linea discorsiva è il mito dello specchio infranto che descrive il dramma della caduta dell'Uomo, divinità primeva, sospinta nel mondo della materia dal Nemico, principio assoluto del male.

Esso tramanda di come l'Anima umana originaria fosse uno specchio, andato poi in frantumi: ogni scheggia, a seconda della dimensione e della forma, pur mantenendo il segno dell'origine (...) è una suddivisione della prima completa consapevolezza. Si sono così formate molte anime divise, alcune più complete altre

meno. Alcune rimaste nell'informale, altre calatesi nella materia (...) La strada della completezza richiede di ricomporre lo specchio, riunendo tutte le anime disperse. Umanità, mondo animale e vegetali sono parte dell'originaria Anima-Uomo, e la strada della realizzazione collettiva passa attraverso l'integrazione di tutte le forme viventi, la coscienza di una comune origine (Mancardi, 1994, p. 21).

In questo registro la magia teurgica praticata a Damanhur ha come obiettivo la ricomposizione delle membra disperse dell'Anima-Uomo, una divinità assimilabile al Dio *Anthropos* della tradizione gnostica. Una ricomposizione che muove dal maggiore dei frammenti, il maestro: guida in un cammino che dalla conoscenza conduce alla coscienza, alla piena realizzazione del Dio che abita l'uomo.

La presentazione della variante gnostica (Cardano, cit.; Cardano e Pannofino, 2015) della teurgia damanhuriana ha introdotto il secondo elemento chiave del pensiero horusiano, la figura del Nemico. Non diversamente dal divino, il Nemico, principio assoluto del male, abita il mondo sottile, ma anche l'uomo stesso. Nella sua prima veste, il Nemico è l'avversario delle numerose battaglie magiche intraprese in comunità, tutto ciò che, nel mondo esterno, si frappone alla realizzazione del progetto Damanhur, dunque anche i suoi detrattori. Nella seconda veste, il Nemico è quanto del sé di ciascun iniziato ne impedisce il pieno sviluppo spirituale, ciò che fa sì che questi entri in attrito con l'organizzazione sociale e spirituale della comunità e, da ultimo, ciò che ciascun damanhuriano diventa quando decide di lasciare la comunità, quando dà corpo alla forma più estrema di dissidenza, l'apostasia.

3. Dissenso e apostasia a Damanhur

Le narrazioni di apostasia raccolte descrivono un processo che è insieme lungo, tortuoso e drammatico⁷. Al suo interno è possibile riconoscere – almeno su di un piano idealtipico – quattro tappe. La prima tappa è quella del disagio, un malessere, spesso indistinto, che si esprime innanzitutto sul piano emotivo, come tensione fra le emozioni vissute e quelle prescritte dal “regime emotivo” (Riis e Woodhead, cit.) che contraddistingue la comunità. Questa tensione emotiva ha spesso riflessi sul piano cognitivo, innescando dubbi che investono l’appropriatezza della propria scelta di conversione e/o la promessa di salvezza avanzata da Damanhur⁸. Talvolta, il malessere assume la forma della fatica di stare con gli altri, con i confratelli, altre volte dà corpo a linee di condotta “eretiche” (Brinkerhoff e Burke, cit.), a forme di dissidenza in conflitto con le aspettative associate allo status di iniziato. La raffigurazione del processo, sin dalla sua prima tappa, chiama in causa tre piani analitici, che identificano altrettante dimensioni del disimpegno religioso (cfr. Mauss, cit.): il piano cognitivo, quello emotivo e quello sociale.

La seconda tappa è quella della che vede l’iniziato e la comunità, impegnati nella decostruzione del malessere, nel tentativo di ripristinare l’entusiasmo alla base della conversione, di ricreare, se non il clima della “luna di miele”, quantomeno la speranza della sua riproposizione. L’assenza, a Damanhur, di un contesto che legittimi l’espressione del dubbio, letto come il marchio del Nemico, fa sì che questo lavoro di riparazione impegni prevalentemente l’iniziato. L’intervento della comunità – dei

⁷ Una stima della durata del processo di apostasia a Damanhur indica in oltre tre anni la sua durata media, con un minimo di poco inferiore a un anno e un massimo che si avvicina agli otto anni.

⁸ Questa notazione fa pensare alla presenza di una radice emotiva della dissidenza, su cui ulteriori riflessioni e approfondimenti empirici sembrano opportuni.

suoi vertici, del maestro, degli altri confratelli – viene innescato solo qualora emergano segni evidenti, ancorché involontari, di disagio da parte dell'iniziato (cfr. Ebaugh, cit.). Il lavoro di riparazione impegna l'iniziato sui tre piani messi a tema più sopra. Sul piano emotivo, il lavoro di riparazione consiste nella soppressione della dissonanza fra le emozioni dell'iniziato e l'*ethos* di Damanhur, il regime emotivo che contraddistingue la comunità (Riis e Woodhead, cit.). Ciò si traduce, per l'iniziato, nella soppressione delle emozioni inappropriate, principalmente disincanto e senso di inadeguatezza, per sostituirle con quelle consone al regime emotivo della comunità, incanto, meraviglia e orgoglio, dettate dal senso di appartenenza agli eletti chiamati a promuovere la rinascita di dio (vedi Hochschild, 2013). Sul piano cognitivo, il lavoro di riparazione è orientato alla riduzione della dissonanza fra la rappresentazione di Damanhur che ha sostenuto la conversione e quella che emerge dall'esperienza vissuta nella fase di malessere, di quel disagio indistinto che innesca il processo di apostasia. Sul piano sociale, il lavoro di riparazione si basa sul ricorso a due strategie, entrambe concepite per attenuare la fatica dello stare con gli altri, quelle della lontananza e quella – paradossale – della vicinanza. La strategia della vicinanza vede, per così dire, gli iniziati gettare il cuore oltre l'ostacolo, impegnarsi in esercizi di partecipazione sociale, di *overcommitment*, tesi ad attenuare quel malessere oscuro che ha dato il via al processo di apostasia. La strategia della lontananza si compone di due linee di condotta, entrambe concepite per contrastare le pressioni normative che insistono sui cittadini di Damanhur. Con la prima condotta ci si protegge riducendo il più possibile le relazioni sociali, costruendosi una nicchia ai margini della comunità⁹. Con la seconda condotta la pressione normativa viene contrastata

⁹ Questa strategia ha più di un punto di contatto con il primo momento della dialettica hegeliana servo-padrone, il ritiro stoico, ripresa in un registro congruente alla prospettiva analitica adottata in queste pagine da Richard Sennett (2006).

opponendosi ad essa, ora aggirando, ora violando le norme che regolano la vita a Damanhur, mettendo cioè in atto forme ora private, ora pubbliche di dissidenza (Cardano e Pannofino, cit.).

L'insuccesso delle pratiche di riparazione innesca una relazione circolare fra le prime due stazioni del percorso, l'emergere del malessere e il tentativo di riparazione. I reiterati insuccessi delle pratiche di riparazione, assieme alla fatica richiesta dalla loro intrapresa conducono alla terza tappa, innescata dall'apertura di un *varco riflessivo*, che attiva la disposizione scettica che condurrà all'apostasia. L'apertura di un varco riflessivo è accompagnata da un radicale mutamento delle strategie di fronteggiamento del conflitto fra le attese che avevano sorretto la scelta di conversione e l'esperienza vissuta, che tende a non corrispondervi. Se, nella fase di riparazione, il *lavoro* emotivo, cognitivo e sociale era orientato a rafforzare il legame con Damanhur, nella fase che segue l'apertura di un varco riflessivo il lavoro dell'iniziato pone in forse quel legame, attraverso una disamina critica di tutto ciò che ne costituiva il fondamento. Così come la fase di riparazione può condurre tanto al superamento del malessere quanto alla sua riproposizione, in modo analogo l'apertura di un varco riflessivo può sia nutrire le ragioni dell'apostasia, sia condurre a un ripiegamento inerziale, che lascia le cose così come erano prima di questa piccola increspatura nella traiettoria biografica degli iniziati. Nel caso dei nostri interlocutori – va da sé – l'apertura di un varco riflessivo, quantomeno l'ultimo esercizio riflessivo, ha imposto loro la constatazione del fallimento del progetto di trasformazione del sé e del mondo promessa da Damanhur. Tutto ciò conduce alla quarta e ultima tappa del processo di apostasia, il congedo dalla comunità, che configura per i nostri interlocutori il modo nel quale pongono fine a un conflitto protrattosi nel tempo (Adam, cit.).

L'ultima stazione del percorso di fuoriuscita da Damanhur vede i nostri interlocutori impegnati nella preparazione del

proprio congedo. A questo scopo si rende necessario recidere il proprio legame con la comunità e, al contempo, costruire, per così dire, una passerella non troppo malferma che consenta loro di tornare nel mondo che hanno lasciato con l'adesione a Damanhur (Ebaugh, cit.). In quel che segue l'attenzione cadrà sull'ultima tappa del processo di apostasia, nella quale il dissenso degli ex-devoti assume la forma più compiuta.

L'ultima tappa del processo di apostasia compone – si è detto – due linee di azione: la decostruzione del legame con la comunità e la costruzione di una passerella – non troppo malferma – attraverso la quale approdare al mondo fuori Damanhur. Lungo la prima linea di azione risulta cruciale la rottura dei giuramenti iniziatici e la conquista della capacità di affrontarne i costi. La specificità di questi costi, rispetto a quelli comunemente sostenuti da coloro che prendono congedo da altre “organizzazioni avide” (Coser, 1974), attiene al piano della loro espressione. Si tratta di costi magico-spirituali che consistono – recita la dottrina horusiana – nell'annullamento dell'anima previsto per tutti coloro che vengono meno al giuramento iniziatico. Questa peculiare punizione viene esplicitamente considerata dalla metà dei nostri interlocutori. Fra questi, sette vi fanno riferimento qualificandola come un ostacolo che ha reso il loro congedo più lungo e laborioso. Per tutti loro, lasciare la comunità è stato possibile solo quando si sono persuasi che la minaccia non avrebbe avuto corso. Gli altri tre intervistati fanno riferimento alla punizione prospettata da Airaudi destituendola di credibilità. La mancata tematizzazione di questo aspetto nell'altra metà del campione può ragionevolmente essere intesa come il segno di una dissoluzione – almeno al momento dell'intervista – del timore per questo tipo di sanzione. Al tema della sanzione spirituale prevista per la rottura del giuramento si lega quello del timore di ritorzioni magiche, sotto forma di maledizioni e fatture a morte. Non è necessario prendere posizione sull'efficacia operativa di queste minacce per poter

riconoscerne l'impatto su coloro che le credono tali. Credere di essere il bersaglio di un'azione magica, di una maledizione, o una fattura, non implica necessariamente che quanto minacciato trovi attuazione. Reali, invece, saranno il terrore, suscitato da queste minacce, e la rabbia, nutrita dalla convinzione di averne pagato le conseguenze, in tutti coloro che – come recita il noto teorema di Thomas – *credono* nella loro efficacia.

La decostruzione del legame con la comunità passa anche dall'allentamento dei legami affettivi. Al riguardo, le narrazioni dei nostri interlocutori documentano la progressiva "secolarizzazione" dell'immagine del maestro e del legame con i confratelli. Privati dell'originario marchio magico-spirituale, queste relazioni si fanno meno stringenti. All'erosione dei legami affettivi contribuisce, altresì, la politica di Damanhur nei confronti del dubbio e della sua radicalizzazione nell'apostasia. La demonizzazione del dubbio – così riferiscono i nostri interlocutori – e la qualificazione dell'apostata come "Nemico", fa sì che chi subisce questa forma di ostracismo reagisca ridefinendo l'immagine di coloro lo pongono ai margini e del legame che intratteneva con loro. Ciò non equivale – almeno non per tutti i nostri interlocutori – alla sostituzione dell'astio agli affetti di un tempo.

Come la conversione, anche la de-conversione configura un passaggio biografico che può mettere in crisi i rapporti familiari, costringendo, talvolta, a scelte difficili nelle quali la propria fede o il suo venir meno separa i partner e/o questi dai loro figli. Nel nostro piccolo campione, le rotture familiari riguardano esclusivamente i rapporti genitori/figli, mentre fra i partner – come meglio si dirà più oltre – quel che si è osservato è un'alleanza. Le condizioni di adesione a Damanhur, un'esperienza comunitaria, e i legami che si instaurano con la conversione rendono il congedo dalla città della luce particolarmente oneroso. La più parte dei nostri interlocutori supera queste difficoltà potendo contare su di un sostegno sociale, conquistato ora all'interno, ora

all'esterno della comunità, poiché, con le parole di Irene, "da solo non ce la fai". Il primo e più importante sostegno al congedo da Damanhur è costituito, per i nostri interlocutori, dal/la partner. Metà di loro lascia la comunità forte di un legame affettivo, per lo più costruito a Damanhur. Tutti, a vario titolo, lasciando la comunità, possono contare sul sostegno, anche solo morale, dei confratelli che prima di loro avevano preso questa decisione. Molti, inoltre, ottengono il sostegno emotivo e talvolta economico dei propri familiari, felici – è quanto ci viene riferito – che i loro figli abbiano lasciato un contesto sociale che aveva imposto loro di tagliare i ponti con le loro famiglie d'origine.

Le narrazioni dei nostri interlocutori documentano, oltre alla presenza di ostacoli che impediscono o rallentano la presa di congedo da Damanhur, la presenza di risorse e strumenti che li avvicinano al loro nuovo ruolo di apostati. Fra questi strumenti un posto di primo piano viene ricoperto da un insieme di pratiche di disobbedienza, di dissenso, per lo più segrete, che consentono agli iniziati di rendere più solida la loro determinazione ad andarsene. Rientrano qui alcune pratiche corporee dettate da un duplice scopo, la decostruzione dell'*habitus* imposto dalla comunità e la sperimentazione – su piccola scala – della possibilità di una vita non soggetta ai dettami di Horus. Queste segrete "pratiche di resistenza" (Foucault, 2006) sono descritte con particolare efficacia da Adriana e Irene. Entrambe fanno riferimento alla violazione della norma che impone il digiuno prima di alcune pratiche rituali. Il significato di questa pratica corporea è riposto – in entrambi i casi – nella affermazione del proprio sé come autonomo, non "condizionato" dall'appartenenza a Damanhur¹⁰.

¹⁰ Ebaugh (cit.) identifica pratiche analoghe per l'uscita di ruolo delle suore, nella violazione della norma che proibisce loro di mangiare in luoghi pubblici. L'autrice lega queste pratiche a una sorta di "prova di scena" (*rehearsal*) del nuovo ruolo. Analoghe considerazioni sulla decostruzione dell'*habitus* corporeo

Ho cominciato – segretamente – a non rispettare più le regole. Ad esempio, prima di meditazione non potevi assolutamente mangiare e il digiuno cominciava alle tre in punto. Io avevo in bocca il *chewing gum*! E queste cose qui sembrano ridicole, ma non lo sono. Sono dei passi enormi dentro, enormi! (...) Poi ho cominciato sì a smettere di fare delle cose e vedere se cascava il mondo. Ma il mondo non è mica cascato! (Adriana).

La prima trasgressione è stata andare a meditazione senza rispettare il digiuno. È stato un atto di liberazione! (...) Io non avevo mai fatto infrazioni, o se le facevo le dichiaravo ed era un mal di pancia ... Io ho fatto deliberatamente tutta una serie di cose prima proprio di uscire completamente, tipo non fare le ore rituali, come atto mio di liberazione. Il paradosso è che io avevo progettato di uscire da Damanhur, però continuavo a fare le cose, mi sentivo in obbligo di farle. Per cui io ho progettato di *non* fare delle cose proprio come atto di liberazione, come un togliermi da questo vincolo, perché poi secondo me sono dei comportamenti ipnotici quelli (...) Cioè sei condizionato a tutti gli effetti, per cui rompere quello schema vuol dire liberarti man mano da un condizionamento (Irene).

Su questo nucleo comune, Adriana innesta un elemento specifico, epistemico, relativo all'esperienza della trasgressione. Violando le prescrizioni damanhuriane e scoprendo che il mondo non casca, Adriana si persuade della loro arbitrarietà. In Irene le trasgressioni private hanno un significato più politico, per così dire. Identificano una strategia di emancipazione con la quale realizzare – restando a Damanhur – il proprio desiderio di essere altrove.

La disobbedienza ha un significato schiettamente epistemico nel percorso intrapreso da un piccolo nucleo di damanhuriani che – ancora parte della comunità – decidono

vengono sviluppate da Davidman (2011), nel suo studio sull'apostasia nella comunità ebraica ultraortodossa degli Haredi. Sulle pratiche corporee di dissidenza è utile il riferimento a Longman (2008), autrice che mette a tema pratiche corporee molto distanti dal contesto religioso, quali l'abbigliamento trasgressivo, i tatuaggi e il piercing.

di incontrare, in segreto, contravvenendo al divieto del maestro, il testimone di una delle più singolari imprese di Airaudi, il viaggio nel tempo che lo condusse ad Atlantide. Poiché – si legge nel resoconto dell'impresa – “in un viaggio di questo tipo, al di là del tempo, il mago non può portare nulla con sé che vivo non sia; perciò niente macchine fotografiche, registratori o altro”, Airaudi decise di portare con sé un pittore, suo amico, che avrebbe potuto restituire una rappresentazione del luogo visitato. Il pittore che lo accompagnò, Dovilio Brero, rientrava nella schiera delle persone che i damanhuriani non potevano incontrare autonomamente. In violazione di questo comando, il piccolo gruppo si reca da Brero per chiedere conto di questo viaggio. L'esito di questo incontro segreto è ricostruito da uno dei nostri interlocutori nei termini riportati di seguito.

Allora siamo andati, un gruppo di persone, e io tiro fuori la storia, ho detto: “Raccontami un po' com'è stata 'sta storia del viaggio. Perché, sai, a noi è sempre stata raccontato che tu con Oberto Airaudi hai fatto questo viaggio nel tempo, siete tornati indietro nel tempo”. E lui mi guarda, ridendo un po', e fa: “Sì, certo, abbiamo fatto un viaggio, un viaggio di fantasia!” (...) Il progetto era questo: Airaudi avrebbe scritto un racconto e Dovilio Brero lo avrebbe illustrato. Insieme avrebbero prodotto questo libro. Doveva essere un libro con le immagini. Fatto sta che Dovilio Brero ha fatto i quadri, mentre Airaudi non ha mai scritto il libro (...) Questo viaggio non è mai stato fatto. E tu [*rivolto all'intervistatore*] mi dirai: “Beh, dai, ma lo sapevo anche io!”. Sì, ma per i damanhuriani era verità di fede.

Il carattere relativamente ovvio delle conclusioni cui perviene il nostro interlocutore deve essere calato nel contesto di credenza di Damanhur. Lì questa pratica configura un atto di profonda ribellione, la cui radicalità si mostra quando lo si accosti allo statuto che questa credenza aveva, ed ha, nella comunità. Per i damanhuriani – almeno per molti di loro – la possibilità di viaggiare nel tempo è

qualcosa di assodato, qualcosa che solo chi *non* è sufficientemente evoluto può mettere in dubbio.

Rientra, altresì, fra le forme di disobbedienza, praticate dai damanhuriani, la partecipazione a corsi e conferenze di impianto spirituale tenuti da relatori esterni a Damanhur. È il caso di Teresa che, ancora in comunità, collocata nel cuore spirituale e politico di Damanhur, inizia a frequentare le conferenze di Giorgio Cerquetti, un maestro spirituale che – si legge nel suo sito web – “da più di 40 anni pratica ed insegna in varie parti del mondo l’autoguarigione psicosomatica, lo Yoga Tantrico, la meditazione, la scienza della reincarnazione e il potere della mente positiva”.

Il fatto, in quegli anni lì, di aver cominciato ad andare a conferenze anche al di fuori di Damanhur, mi ha permesso di darmi degli elementi per vedere, a cui aggrapparmi per estrapolarmi da quella realtà damanhuriana (...) Sono arrivata [a Damanhur] perché era – dovrebbe essere – un percorso di luce, di gioia, di spensieratezza. E quando mi sono accorta che tre conferenze all’anno di Cerquetti mi davano di più di quindici anni di meditazione, è stata dura (...) Alcune conferenze di Cerquetti mi hanno stimolato a vedere le cose da un altro punto di vista (Teresa).

Altri, fra i nostri interlocutori – ancorché in modi più coperti – hanno avuto modo di incontrare dottrine spirituali alternative a quella damanhuriana *mentre* erano membri a pieno titolo della comunità, e anche per loro questa esperienza ha nutrito l’emergere di un’istanza critica.

Reciso il legame con Damanhur, la presa di congedo dalla comunità richiede la costruzione delle condizioni – innanzitutto materiali – necessarie all’avvio di una nuova vita fuori dalla città della luce. Alcune stazioni di questo passaggio sono comuni alla più parte dei processi di abbandono di un ruolo (Ebaugh, cit.). Lo è sicuramente la conservazione/costruzione di un’autonomia economica. I nostri interlocutori prendono congedo da Damanhur in età adulta; ragioni anagrafiche e, ancor più, culturali impediscono a tutti loro di immaginare un ritorno alla

famiglia di origine. Da qui il rilievo dell'autonomia economica, la cui ricostruzione avviene senza poter contare sull'istituto, proprio di altre forme di congedo di ruolo, come la buonuscita¹¹. La decisione di lasciare Damanhur, tuttavia, è così radicata nei nostri interlocutori che si rendono disponibili ad accomodamenti decisamente frugali, affrontando rischi e incertezze che solo il desiderio di tagliare i ponti con Damanhur rendono accettabili.

Per la metà dei nostri interlocutori il congedo da Damanhur passa attraverso la modifica delle proprie condizioni di appartenenza alla comunità, con l'adozione di uno status che potremmo definire liminare (*sensu* Van Gennep, 2006) e che prevede sostanziali attenuazioni negli obblighi di partecipazione alla vita collettiva. Damanhur distingue diversi livelli di «cittadinanza», fra i quali rientrano forme di cittadinanza «esterna» o «decentrata» che prevedono sostanziali attenuazioni negli obblighi di partecipazione alla vita collettiva. La scelta di questa via graduale di congedo da Damanhur risponde a due distinte esigenze: quella di poter sperimentare la separazione dalla comunità, senza che questa debba assumere un carattere definitivo, assieme a quella di sottrarsi al controllo sociale dei confratelli. L'uno e l'altro aspetto sono efficacemente illustrati nelle ricostruzioni del passaggio a una appartenenza comunitaria attenuata rese da Beatrice e Stefano.

Sono andata ad abitar fuori. Abitando fuori, sono stata meglio. Sono rimasta ancora collegata a meditazione, ma ho cominciato ad assaporare già una vita diversa (Beatrice).

¹¹ L'articolo 10 di una fra le più recenti versioni della Costituzione di Damanhur recita quel che segue. "Tutti coloro che lasciano la Popolazione non avanzano alcuna pretesa di carattere economico nei confronti di essa e non hanno diritto a quanto in essa versato". Al riguardo è necessario precisare come, a uno dei nostri interlocutori, sia stata offerta una buonuscita, che, tuttavia non è stata accettata, forse proprio aderendo al precetto richiamato più sopra.

Per Beatrice, il passaggio a una forma di cittadinanza attenuata, che non impone gli obblighi della convivenza in un nucleo, annulla le tensioni di una convivenza resasi ormai difficile, le consente di apprezzare il valore di una vita meno legata a Damanhur, ma anche di acquisire la consapevolezza di non averne più la necessità. La ricostruzione di Stefano pone invece in primo piano la seconda funzione di questa procedura di attenuazione dell'appartenenza, quella di sottrarsi alla pressione normativa della comunità:

Quando ho deciso di uscire, per poter uscire senza avere lo strascico del subire le interrogazioni, le pressioni, per evitare tutte queste dinamiche di essere visto come una merda, di essere trattato come una merda e tutto il resto, tutto questo strascico che ti devasta. Ulteriormente. L'ho deciso. La casa l'ho presa. Il lunedì iniziavo il trasloco, per venire a casa. La domenica – correttamente – ho fatto tutte le lettere, tutte le informative agli organi ufficiali che abbandonavo il discorso di meditazione, che tutte le situazioni economiche erano appianate, tutti i tumi erano stati fatti. Tutto era sistemato. Non mi interessava più questo discorso, volevo una sospensione di sei mesi da questa, da questa cosa qua, perché volevo fare nuove esperienze (...) Quindi ho chiesto solo una sospensione, poi vediamo tra sei mesi cosa fare ... Dopo i sei mesi, ho detto che non mi interessava più (Stefano).

La concatenazione serrata di tutti passaggi, la casa – cercata e affittata in segreto – il trasloco, la comunicazione ai vertici, ritorna in molte delle ricostruzioni dei nostri interlocutori. Si tratta di una forma di relazione che anticipa i tratti della strategia di comunicazione del proprio congedo più comune fra i nostri interlocutori, quella che Stuart A. Wright (1991) definisce come dichiarativa. Egli distingue tre forme di congedo, che ritiene accomunino la dissoluzione

del legame matrimoniale, così come di quello che tiene uniti il devoto all'organizzazione religiosa di cui è parte¹².

La prima forma, *coperta*, vede il partner o il devoto prendere congedo di soppiatto, senza alcuna comunicazione, ponendo l'altro di fronte a un fatto compiuto. La forma *aperta* vede coloro che hanno contratto il legame impegnati in una discussione – per l'appunto, aperta, che può protrarsi nel tempo – per raggiungere un qualche equilibrio, in una direzione o in un'altra. La terza forma, *dichiarativa*, prevede la mera comunicazione della decisione assunta da chi prende congedo, senza lasciare spazio alcuno al confronto reciproco e, eventualmente, alla negoziazione. Ci si limita a dire: “Me ne vado” – e questo è tutto.

La forma dichiarativa è quella che prevale fra i nostri interlocutori (la adottano in 17 su 20), esito che documenta – semmai fosse ancora necessario – la difficoltà di questi congedi. Ricorrono a questa forma di congedo tutti i nostri interlocutori che sono passati dall'attenuazione della propria appartenenza (con la cittadinanza esterna o decentrata). La conquista di una distanza fisica e morale dalla comunità è, per tutti loro, una condizione che rende più facile porre i confratelli di fronte al fatto compiuto, che si limitano – per l'appunto – a dichiarare.

Il percorso tipico del congedo dichiarativo a Damanhur vede i nostri interlocutori impegnati a trovare – in segreto – una nuova sistemazione abitativa e, ove necessario, un nuovo lavoro. Poi, con i piedi ben piantati nel mondo che lambisce Damanhur, l'ormai apostata comunica, per lo più ai

¹² Con la metafora del divorzio, Wright (1991) si propone di sostituire la più comune caratterizzazione di questo processo in chiave di liberazione da una condizione di prigionia, fatta propria dai movimenti anti-culto. Con argomenti convincenti, l'autore mostra come le chiavi interpretative suggerite dall'analogia fra divorzio e apostasia siano insieme più adeguate e parsimoniose, restituendo *agency* all'apostata senza sollevare l'organizzazione di cui questi era parte da eventuali responsabilità di violenze, abusi, coercizioni ai danni dei devoti.

confratelli del nucleo di co-residenza e ai re guida il nuovo status di ex. Esempio, in tal senso, è la ricostruzione di quest'ultimo passaggio, resa da Margherita. Costei, già occupata fuori Damanhur, deve affrontare il solo problema di una nuova casa, ma anche lei sceglie la via del segreto. Con l'aiuto di alcuni apostati, trova casa assieme al compagno, la prepara per trasferirvisi e poi, a cose fatte, informa i vertici della comunità.

Loro ci hanno trovato la casa. Non abbiamo detto niente a nessuno. Abbiamo fatto dare il bianco e, nell'arco di due mesi – più o meno – noi eravamo fuori da ... dalla comunità. Quando abbiamo avuto il contratto in mano e il bianco e le cose importanti fatte gliel'abbiamo detto. Siamo ancora stati dieci giorni e siamo usciti praticamente subito. Cioè detto-fatto. Ci sono rimasti! Infatti, sono rimasti di stucco: "questa decisione così ... non ce l'aspettavamo!" (Margherita).

Per alcuni dei nostri interlocutori, la comunicazione della propria scelta di lasciare Damanhur è ancora, per quanto possibile, più essenziale: Beatrice e Raffaele lo fanno al telefono, Francesca ricorre a un messaggio di posta elettronica.

Due fra i nostri interlocutori lasciano Damanhur adottando la forma aperta di congedo. In un caso, il confronto è relativamente pacato, punteggiato da numerosi tentativi di "riparazione" posti in essere dai vertici della comunità. Nell'altro caso, il confronto è estremamente teso e si conclude con un'espulsione, poi ritrattata per invitare il devoto ribelle a fare ammenda dei propri errori. L'abiura non arriva e l'espulsione – non contestata, ma accolta quasi come una liberazione – segna la chiusura del rapporto con Damanhur. Uno solo fra gli intervistati ricorre alla forma coperta di congedo, per evitare le lacerazioni di un confronto con i vertici della comunità e con i confratelli.

Al tema della forma impressa alla comunicazione della decisione di lasciare Damanhur si lega la natura dei rapporti creati fra la comunità e gli apostati dopo che questi ultimi

hanno lasciato Damanhur. Fra gli apostati è possibile riconoscere una marcata eterogeneità che vede, accanto a cinque di loro che hanno intentato cause legali alla comunità, altri due che hanno lasciato la comunità serbandone un ottimo ricordo e dichiarando il persistere di un affetto profondo verso colui che fu il loro maestro e una terza persona che esprime un “profondissimo sentimento di perdono”. Fra questi due estremi, si distribuiscono in modo bilanciato gli altri dodici casi, abitati da un livello di tensione nei confronti di Damanhur intermedio.

4. Epilogo

La traiettoria biografica di chi ha preso congedo da Damanhur e, per estensione, di chi ha preso congedo da un nuovo movimento religioso insediato in un Paese, come l'Italia, caratterizzato dall'egemonia di una Chiesa, compone due singolari momenti di dissidenza¹³. Il primo si mostra nella conversione a un'organizzazione religiosa “sovversiva” (*sensu* Bromley, cit., p. 23); il secondo nella deconversione da essa. L'uno e l'altro passaggio comportano una profonda ridefinizione dell'identità, che imprime a queste vite una fisionomia particolare. In questa radicalità si esprime la ragione d'interesse per queste transizioni biografiche, nelle quali diventa possibile cogliere – delineati con tratti più forti – le peculiarità di fenomeni sociali che, con incisioni meno nette, si mostrano in altri contesti. Si tratta di “vedere nello straordinario, la spia dell'ordinario” (Morin, 1979, p. 15), di cercare, nei passaggi biografici più ripidi, le forme – magnificate – del mutamento quotidiano (Bonica e Cardano, 2008).

¹³ La legittimità di questa estensione analogica è autorizzata – almeno in parte – dalla comparazione fra i quattro nuovi movimenti religiosi oggetto dello studio richiamato più sopra (Cardano e Pannofino, 2015).

Riferimenti bibliografici

- Adam R.J. (2009), "Leaving the Fold: Apostasy from Fundamentalism and the Direction of Religious Development", in *Australian Religious Studies Review*, 22, 1, pp. 42-63.
- Bonica L. e Cardano M. (a cura di) (2008), *Punti di svolta. Analisi del mutamento biografico*, Il Mulino, Bologna.
- Bourdieu P. (2010), *Sul concetto di campo in sociologia* [1996], Armando, Roma.
- Brinkerhoff M.B. and Burke K.L. (1980), "Disafiliation: Some Notes on Falling from the Faith", in *Sociological Analysis*, 41, 1, pp. 41-54.
- Bromley D.G. (Ed.) (1998), *The Politics of Religious Apostasy. The Role of Apostates in the Transformation of Religious Movements*, Praeger, Westport and London.
- Cardano M. (1997), *Lo specchio, la rosa e il loto. Uno studio sulla sacralizzazione della natura*, Seam, Roma.
- Cardano M. e Pannofino N. (2015), *Piccole apostasie. Il congedo ai nuovi movimenti religiosi*, Il Mulino, Bologna.
- Coser L.A. (1974), *Greedy Institutions: Patterns of Undivided Commitment*, Free Press, New York.
- Crespi F. e Mucchi Faina A. (1988), *Le strategie delle minoranze attive. Una ricerca empirica sul movimento delle donne*, Liguori, Napoli.
- Davidman L. (2011), "The Transformation of Bodily Practices among Religious Defectors", in Bobel C. and Kwan S. (Eds.), *Embodied Resistance: Challenging the Norms, Braking the Rules*, Vanderbilt University Press, Nashville.
- Davis, F.L. (1977), *Primitive Revolutionaries of China: A Study of Secret Societies in the Late Nineteenth Century*, Routledge and Kegan, London and Henley.
- Dawson L.L. (2005), *I nuovi movimenti religiosi*, Il Mulino, Bologna.
- Del Re M. e Maciotti M.I. (2013), *Comunità Spirituali del XXI secolo. Memorie, esistente, futuro. Il caso Damanbur*, Aracne, Roma.
- Dumont L. (1977), *Homo aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Gallimard, Parigi.
- Ebaugh H.R. (1988), *Becoming an ex. The Process of Role Exit*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
- Foucault M. (1993), *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione* [1975], Einaudi, Torino.
- Id. (2006), *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1* [1976], Einaudi, Torino.
- Gooren H. (2007), "Reassessing Conventional Approaches to Conversion: Toward a New Synthesis", in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 46, 3, pp. 337-353.
- Hochschild A. (2013), *Lavoro emozionale e struttura sociale* [1979], Armando Editore, Roma.

- Jacobs J. (1987), "Deconversion from Religious Movements: An Analysis of Charismatic Bonding and Spiritual Commitment" in *Journal for the Scientific Study of Religion*, 26, 3, pp. 294-308.
- Jones M. (1967), "The Rosicrucians", in MacKenzie N. (Ed.), *Secret Societies*. Aldus Books, London.
- Langman L. (2008), "Punk, Porn and Resistance Carnivalization and The Body in Popular Culture", in *Current Sociology*, 56, 4, pp. 657-677.
- Lofland J. and Stark R. (1965), "Becoming a World-saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective", in *American Sociological Review*, 30, 6, pp. 862-875.
- MacKenzie N. (Ed.) (1967), *Secret Societies*, Aldus Books, London.
- Mancardi G. (1994), *Parlare con Piante*, Edizioni Horus, Torino.
- Mauss A.L. (1969), "Dimensions of Religious Defection", in *Review of Religious Research*, 10, 3.
- Morin E. (1979), *Medioevo moderno ad Orleans*[1969], ERI, Roma.
- Moscovici S. (1978), *Psicologia delle minoranze attive* [1976], Bollati Boringhieri, Torino.
- Riis O. and Woodhead L. (2010), *A Sociology of Religious Emotion*, Oxford University Press, Oxford.
- Sennett R. (2006), *Autorità. Subordinazione e insubordinazione: l'ambiguo vincolo fra il forte e il debole*[1980], Mondadori, Milano.
- Simmel G. (1998), "Il segreto e la società segreta" [1983], in Id., *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Torino, pp. 291-345.
- Stark R. and Bainbridge W.S. (1985), *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*, California University Press, Berkeley.
- Van Gennep A. (2006), *I riti di passaggio* [1909], Bollati Boringhieri, Torino.
- Wright S.A. (1988), "Leaving New Religious Movements. Issue, Theory, and Research", in Bromley D.G. (Ed.), *Falling from the Faith. Causes and Consequences of Religious Apostasy*, Sage, London pp. 143-165.
- Wright S.A. (1991), "Reconceptualizing Cult Coercion and Withdrawal: A Comparative Analysis of Divorce and Apostasy", in *Social Forces*, 70, 1, pp. 125-145.

