

PUC – PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

CELSO LUIZ TERZETTI FILHO

A DEUSA NÃO CONHECE FRONTEIRAS E FALA TODAS AS LÍNGUAS
UM ESTUDO SOBRE A RELIGIÃO WICCA NOS ESTADOS UNIDOS E NO BRASIL

TESE DE DOUTORADO

SÃO PAULO

2016

PUC – PONTÍFICA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

CELSO LUIZ TERZETTI FILHO

A DEUSA NÃO CONHECE FRONTEIRAS E FALA TODAS AS LÍNGUAS
UM ESTUDO SOBRE A RELIGIÃO WICCA NOS ESTADOS UNIDOS E NO BRASIL

TESE DE DOUTORADO

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Doutor em Ciências da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Frank Usarski.

SÃO PAULO

2016

Banca Examinadora

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	HISTÓRIA DA WICCA	19
2.1	UMA RELIGIÃO NACIONAL: A WICCA COMO HERANÇA ESPIRITUAL DA ALMA-GRUPO DE UMA NAÇÃO	24
2.2	A WICCA NOS ESTADOS UNIDOS: A BRUXARIA NO CONTEXTO DA CONTRACULTURA	55
2.2.1	Os anos iniciais da Wicca nos Estados Unidos e o <i>magnetismo gardneriano</i>	64
2.2.2	A valorização do feminismo	69
2.2.3	Zsuzsanna Budapest	81
2.2.4	Starhawk	86
2.2.5	A valorização da natureza	97
3	A WICCA NO BRASIL	115
3.1	A FASE INICIAL: NOTÍCIAS DO OUTRO LADO DO ATLÂNTICO	119
3.2	A FASE ANÁRQUICA	126
3.3	A FASE DE CRESCIMENTO E INSTITUCIONALIZAÇÃO	140
4	UMA WICCA BRASILEIRA: ENTRE ADAPTAÇÃO E UNIVERSALIZAÇÃO	149
4.1	A RODA DO ANO PAGÃ	152
4.2	A UNIVERSALIZAÇÃO DAS DEUSAS NATIVAS	167
5	CONCLUSÃO	177
	BIBLIOGRAFIA	181

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- | | | |
|-----------------|---|-----|
| FIGURA 1 | Tipologia esquematizada em formato de alvo a partir da proposta de Aidan A. Kelly representando as diversas expressões neopagãs no contexto norte-americano | 66 |
| FIGURA 2 | Roda do ano pagã com os Sabás correspondentes ao Hemisfério Norte à esquerda e correspondentes ao Hemisfério Sul à direita | 154 |

A meus pais

AGRADECIMENTOS

Foram muitas as pessoas que contribuíram significativamente para esta pesquisa. Contribuições diretas e indiretas, já que a vida acadêmica não se restringe aos muros da Universidade e nossas preocupações, angústias e alegrias entrelaçam-se aos métodos, teorias e dados numa trama diária. Nestes quatro anos conquistei amigos e perdi entes queridos sempre tendo a meu lado pessoas que me motivavam a continuar no meu caminho. Dessas, devo agradecer especialmente a meus pais cujo apoio incondicional foi fundamental para que eu pudesse focar na minha pesquisa. Agradeço também a minha esposa Angelina, interlocutora e leitora dos meus textos, que com amor e paciência esteve sempre a meu lado nesta caminhada intelectual. Sua companhia e paciência foram fundamentais. Sabemos do quanto tivemos de abrir mão para que essa pesquisa pudesse ser concretizada.

Agradeço também a meus familiares, em especial minha irmã Daniela e meus sobrinhos por terem sido tão carinhosos durante esses quatro anos.

Durante esse tempo uma pessoa muito querida veio a falecer, minha tia Rosária a quem tenho muito a agradecer. O sorriso da tia que com alegria e carinho contava a todos o orgulho (recíproco) que sentia do sobrinho é o que hoje guardo na lembrança com grande saudade.

Devo também agradecer a meus mestres, em especial a meu orientador professor e amigo Frank Usarski com quem sempre pude contar, principalmente nos momentos mais críticos. Agradeço também o professor e amigo Manuel Arturo Vásquez da Universidade da Flórida que com sua família me recebeu de braços abertos. Agradeço a preocupação, atenção e suas aulas, bem como nossas reuniões e discussões que foram inestimavelmente valiosas não só para esta pesquisa como para minha formação enquanto estudioso da Religião.

Agradeço os professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da PUC SP que com seus conhecimentos estão sempre a inspirar àqueles que se dedicam ao estudo da Religião.

Agradeço a banca de qualificação e defesa, pelas correções, apontamentos e discussão que tornaram este trabalho melhor.

Agradeço ao nosso grupo de pesquisas CERAL e todos os membros pelas discussões, leituras e apontamentos.

Agradeço a CAPES cujo o apoio financeiro proporcionado pelo programa PDSE possibilitou-me dedicar exclusivamente a esta pesquisa.

Agradeço a Universidade da Flórida e seu Departamento de Religião, em especial a Anne Newman. Sua atenção incansável e paciência foram fundamentais para que os processos burocráticos fossem rapidamente resolvidos.

Agradeço os bibliotecários da George A. Smathers Libraries e os bibliotecários da PUC-SP. Profissionais que atenciosamente auxiliaram-me sempre que precisei.

Dos amigos que fiz na Universidade da Flórida, agradeço a Ken Chitwood e sua esposa Elizabeth Chitwood, que me receberam com grande alegria.

Agradeço os wiccanianos e pagãos brasileiros, em especial Mavesper Cy Ceridween, Sebastian Baltazar, os bruxos e bruxas do Templo da Deusa, da Tradição Diânica do Brasil, do Círculo Externo da TDB São Paulo, da Arawicca, Claudiney Prieto, os Pagãos Piagas e Rafael Nolêto.

Enfim, agradeço também os wiccanianos e pagãos dos Estados Unidos, em especial o *Temple of the Earth Gathering* e os organizadores do *Florida Pagan Gathering*, a *Gaia's Circle*, Rev. Amanda Lee Morris, Janara Nerone, Victoria Caplinger, o *All Worlds Acre*, Richard, Andrew e sua família, os organizadores do *Pagan Pride Day* em Raleigh, Jacksonville e Savannah, além dos muitos outros com que tive o prazer de conhecer e conversar.

Blessed Be!

RESUMO

Surgida na Inglaterra no final da primeira metade do século XX a Wicca foi amplamente difundida nos Estados Unidos a partir da década de 60, e no Brasil a partir do final da década de 90. Partindo da análise das obras do fundador, Gerald B. Gardner, das produções de grupos estadunidenses e brasileiros, bem como observações de campo no Brasil e nos Estados Unidos, esta pesquisa buscou identificar os elementos e ideias que contribuíram para a *desterritorialização* da religião e sua recepção em diferentes contextos. Nossa tese é a de que através da articulação de duas *identidades de projeto* a Wicca antes restrita a uma interpretação nacionalista foi reorientada para um contexto global.

Palavras-chave: Globalização – Nova Era – Neopaganismo – Wicca

ABSTRACT

Created in England at the end of the first half of the twentieth century Wicca was widespread in the United States from the 60's, and in Brazil from the end of the 90s. Based on the works of the founder, Gerald B. Gardner, productions of American and Brazilian groups as well as field observations in Brazil and the United States, this study sought to identify the elements and ideas that contributed to the deterritorialization of religion and its reception in different contexts. Our thesis is that through the combination of two project identities Wicca previously restricted to a nationalist interpretation has been reoriented to a global context.

Keywords: Wicca – Globalization – New Age – Neo Paganism - Wicca

1 INTRODUÇÃO

Em 2003 Márcia Bianchi, conhecida no cenário pagão brasileiro como Mavesper Cy Ceridwen publicou uma obra cujo objetivo era apresentar e sugerir aos *wiccanianos* brasileiros uma proposta de culto as divindades femininas dos povos nativos do Brasil. Seus argumentos iniciais que tratavam das disputas entre os chamados *ufanistas* e *estrangeiristas* refletiam discussões que estavam e ainda continuam presentes entre os pagãos brasileiros. A questão: cultuar ou não cultuar divindades brasileiras? O apelo de Mavesper era o de que os *wiccanianos* não se rendessem aos *ufanistas* abraçando exclusivamente as divindades nativas e esquecendo com isso as divindades estrangeiras. No livro, ela lembra aos leitores que o universalismo é a essência da Religião da Grande Mãe e que a Wicca não é a celebração de uma região geográfica determinada. O recado não poderia ser mais claro: A Deusa com seus dez mil nomes e infinitas possibilidades¹ é global, assim como sua religião. Enfim, a *Deusa não conhece fronteiras e fala todas as línguas* (CERIDWEN 2003: 32).

Mas sua religião nasceu num território específico, Inglaterra, através de Gerald Brosseau Gardner, antropólogo amador e membro da *Folklore Society* e seu pequeno círculo de amigos. Baseado em teorias acadêmicas controversas, suas viagens por países do Oriente e sua experiência no meio ocultista inglês, Gardner desenvolveu uma religião que rapidamente se expandiu para outros países. Inicialmente uma religião cuja existência, na visão de seu fundador, desafiaria a ideia de que o cristianismo era a *verdadeira* religião da Grã-Bretanha. Pensada mais como um projeto nacional nas aspirações de seu criador, na medida em que enfatizava a antiguidade desta religião em vista das religiões estrangeiras, a Wicca não se limitou a seu berço nativo e sua difusão nas décadas seguintes foi quase que vertiginosa, principalmente quando alcançou os Estados Unidos.

Em um detalhado estudo sobre a criação da Wicca, Aidan A. Kelly escreveu que a história desta religião é uma das mais bem documentadas, e que sendo assim, pode nos oferecer interessantes *insights* de como uma religião nasce e se desenvolve

¹ Canção wiccaniana

(KELLY: 2007). Com esta pesquisa, acrescentaríamos também: e de como uma religião é *desterritorializada*.

Para que a Deusa não conhecesse fronteiras, falasse todas as línguas e que a religião não mais ficasse restrita a um projeto nacional britânico que refletisse as ideias de seu fundador, a Wicca passou por transformações. Este trabalho trata destas transformações que a nosso ver contribuíram para *desterritorializar* a Religião de seu contexto original. O termo *desterritorialização* é por nós empregado no sentido de enfatizar o esvaziamento da ênfase inicial em uma narrativa nacionalista que ligava a Wicca a seu território de origem.

A presente pesquisa é praticamente um desdobramento de nossa dissertação de Mestrado focada nas expressões contraculturais de seu criador. O interesse inicial pelas obras de Gerald B. Gardner nos levaram a buscar as marcas de seu legado no presente. O que naquele primeiro momento analisávamos como apropriação de Gardner dos elementos contraculturais presentes no *milieu* ocultista de sua época, por exemplo: sua valorização da natureza numa crítica romântica as cidades ou o papel da mulher nas ordens e sociedades ocultistas ampliaram-se reverberando em outros contextos e se transformaram em vista dos movimentos da contracultura nos Estados Unidos se tornando hoje um dos principais elementos definidores da religião Wicca bem como do neopaganismo em geral.

A possibilidade de um desdobramento da dissertação para o doutorado, era alimentada ainda mais com as participações nos rituais públicos e eventos promovidos por grupos e associações pagãs no Brasil. A participação nestes eventos nos proporcionou um maior contato com os grupos. Proximidade de fato mais efetiva já no doutorado, quando pudemos acompanhar mais de perto as atividades dos grupos, bem como participar dos eventos anuais mais tradicionais, como a *Conferência de Wicca e espiritualidade da Deusa*, o *Encontro Anual de Bruxos* (EAB) e o *Encontro de Bruxos em Brasília* (BBB).

Nossa opção por estes eventos como foco principal de nossas observações de campo, segue de perto a experiência de outros pesquisadores que se debruçaram sobre os grupos neopagãos, pois são momentos que nos permitem perceber de modo mais evidente a expressão da diversidade de tradições e vertentes que compõem esta religiosidade. Para a socióloga Helen Berger (2003: 216) como comunidades temporárias tais festivais oferecem aos neopagãos uma imagem positiva do que uma comunidade baseada nas normas e valores neopagãos deveria ser. Além disso, a

pesquisadora da Religião Sarah M. Pike (2001: 23) acredita que tais eventos coletivos são uma oportunidade para os grupos experimentarem um sentimento de pertença a uma comunidade global.

Um exemplo desses festivais é o *Pagan Pride Day* (Dia do Orgulho Pagão) que acontece em vários lugares do mundo durante o mês de setembro. É um dos eventos que os *wiccanianos* que participam pela primeira vez costumam dizer *eu pensava que estava só*. Um dos principais objetivos do evento é criar um senso de pertença para aqueles que praticam solitariamente e também criar um sentido de unidade global. Este foi um dos eventos abertos que mais participamos ao longo da pesquisa, fazendo observações de campo em *Pagan Pride days* no Brasil nos Estados Unidos.

A comparação entre dois países e nossa reflexão em relação a recepção desta religião no contexto norte americano e brasileiro se insere dentro de uma discussão sobre a presença da religião no contexto da globalização. Nesse sentido cabe perguntar: Por que escolher os Estados Unidos? E assim como Emerson Giumbelli o fez em sua tese comparando os dispositivos de controle da religião no Brasil e na França poderíamos responder com outra questão, *Por que não os Estados Unidos?* (GIUMBELLI 2002: 14)

No entanto nossa escolha pelo contexto norte americano seguiu a trajetória histórica desta religião, já que a Wicca que se desenvolveu no Brasil foi influenciada pelas tradições norte americanas através de obras introdutórias de autores traduzidos.

Esta pesquisa compreendeu a observação de campo em grupos wiccanianos, bem como a análise documental da produção destes grupos, incluindo-se principalmente a bibliografia produzida por autores brasileiros e norte-americanos.

No Brasil, nossas observações de campo centraram-se nos grupos que, a nosso ver, possuem uma produção e representatividade mais expressiva e cuja principal área de atuação concentra-se em São Paulo e Brasília. Segundo os dados de 2013 disponíveis no *site* de uma organização wiccaniana do Rio de Janeiro, a União Wicca do Brasil (UWB) 58% dos pagãos brasileiros estavam concentrados na Região Sudeste e 7,4% na região Centro-Oeste.

Nos Estados Unidos, nossas observações de campo compreenderam quatro Estados que compõem a região do Atlântico Sul²: Florida, Geórgia, Carolina do Sul e Carolina do Norte. Esta região, segundo o censo pagão realizado por Helen A. Berger,

² Curiosamente esta região também concentra seis estados que compõem com seu território integral ou parcialmente o popularmente chamado *Bible belt*.

Evan A. Leach e Leigh S. Shaffer e publicado em 2003, possui a segunda maior porcentagem de neopagãos dos Estados Unidos. Além das observações de campo esta pesquisa debruçou-se sobre a produção bibliográfica *wiccaniana* e neopagã em geral, bem como o conteúdo online dos grupos. Ao decorrer desta pesquisa acompanhamos as redes sociais, canais de grupos, fóruns, lista de e-mails e sites. É importante colocar que estas ferramentas são as principais formas de circulação de conteúdo desta religião.

A difusão da Wicca nos Estados Unidos a partir da década de 60 parecia prenunciar sua difusão global. Neste primeiro momento em solo norte-americano a Wicca ainda sob o controle dos iniciados de Gardner tinha sua presença restrita a um seleto grupo. Contudo foi uma questão de tempo para que a contracultura encontrasse a Wicca. Muitas feministas abraçaram esta religião como uma oportunidade de experienciar suas ideologias numa perspectiva espiritual. No entanto diferentemente do que convencionou-se contar, essa espiritualidade feminista não foi apenas uma fuga das mulheres decepcionadas com a *new left* (nova esquerda). Pelo contrário, as primeiras bruxas feministas que tiveram grande influência no desenvolvimento da Wicca em anos posteriores alinhavam espiritualidade, magia e política numa potente narrativa contra o *establishment* da época, os dois exemplos mais emblemáticos são Starhawk e Zsuzsanna Budapest.

Como teremos oportunidade de ver ao longo deste trabalho o discurso político num viés anti tecnocrático, para utilizar o termo de Theodore Roszak (1933-2011), era muito presente nas obras destas autoras. A influência marxista que fazia eco principalmente através de autores que foram abraçados pela contracultura, como Herbert Marcuse (1898-1979), davam o tom dessas primeiras obras de Bruxaria feminista³.

No Brasil, Márcia Frazão, famosa bruxa no cenário Nova Era do começo dos anos 90 é uma das autoras que teve contato com as obras e principais ideias de Starhawk, sendo inspirada pelo mais famoso trabalho desta autora, *Spiral Dance*. No entanto muito da literatura que exerceu grande influência no meio do neopaganismo já estava disponível no Brasil. As *Brumas de Avalon*, o romance *Estranho numa terra estranha*, e uma variedade de livros de magia e ocultismo já dominavam as prateleiras das livrarias. Como bem coloca Jhonni Langer e Luciana Campos (2007: 15), tanto a

³ O exemplo mais expressivo é *Dreaming the dark: Magic, sex and Politics* (1982) de Starhawk.

ideia do matriarcado, quanto o culto à deusa mãe e certos elementos da Wicca feminina seriam extremamente popularizados com o lançamento da obra *As Brumas de Avalon*, de Marion Zimmer Bradley em 1982. O papel das editoras neste contexto não passou despercebido. No âmbito da espiritualidade Nova Era editoras como *Pensamento*, *Cultrix*, *Rocco*, *Madras* traduziam diversas obras trazendo ao conhecimento dos leitores brasileiros os autores estrangeiros mais influentes. Neste sentido acreditamos, que a circulação dessa produção está relacionada ao que o antropólogo Arjun Appadurai (1996: 20) definiu como o *papel da imaginação* no contexto global. Levando em conta uma perspectiva coletiva dessa imaginação, Appadurai afirma que os meios de comunicação de massa tornam possível, por causa das condições de leitura, crítica e prazer, a formação de *comunidades de sentimento*.

Diante desta difusão global Wicca, cabe perguntar: como uma religião britânica voltada para a recuperação de um passado religioso nacional difundiu-se para outros contextos? De uma maneira mais específica pode-se indagar: Quais elementos possibilitaram a *desterritorialização* da Wicca e de que forma estes elementos foram adaptados e continuam sendo articulados em outros contextos, como por exemplo, o Brasil?

Diante deste problema elencamos a hipótese de que a Wicca, originalmente *territorializada* foi transformada no contexto norte-americano passando a ter como traços definidores mais evidentes, resultado de uma construção simbólica, a ênfase na valorização do feminino e na valorização da natureza. Elementos que a nosso ver reorientaram a Wicca para o global. E aqui consideramos a relação entre religião e globalização preconizada por Peter Beyer, ou seja, *A globalização contribui para reorientar a tradição religiosa para o todo global distanciando-a de uma cultura da qual aquela tradição estava identificada no passado* (BEYER 1994: 10). Se no início a Wicca apresentada por Gardner idealizava um passado espiritual britânico relacionado a identidade religiosa daquele país, agora se volta para o global articulando em sua cosmovisão tanto o feminismo como o ambientalismo. Estes dois elementos são entendidos nesta pesquisa como *identidades de projeto*. Segundo o sociólogo Manuel Castells define, essa identidade é construída

quando os atores sociais, utilizando-se de qualquer tipo de material cultural ao seu alcance constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e ao fazê-lo de buscar a transformação de toda a estrutura social (CASTELLS 1996: 24).

No primeiro capítulo, apresentaremos a Wicca e seu desenvolvimento inicial. Analisaremos a criação da Wicca como um projeto nacional. Aqui nosso foco será principalmente a apresentação que Gardner faz da Wicca como uma *Velha Religião*. Não nos deteremos na discussão da criação dos elementos que compõem a Wicca, pois nossa intenção é identificar os aspectos que nos possibilita entender a Wicca como uma religião primeiramente pensada e elaborada tendo em vista uma territorialidade específica, Grã-Bretanha.

No segundo capítulo, nosso foco é a história da Wicca nos Estados Unidos. Nosso objetivo será identificar os elementos que acreditamos serem àqueles que contribuíram para a *desterritorialização* da Wicca e que forneceram as *identidades de projeto* mais expressivas da religião, ou seja, o feminismo e o ambientalismo.

No terceiro capítulo abordaremos a presença da Wicca no Brasil, realizando uma breve narrativa de sua introdução a partir do contexto Nova Era e seu desenvolvimento organizacional.

No quarto capítulo trataremos das propostas de adaptação frente a questão da universalização a partir das ideias da Tradição Diânica do Brasil.

Por fim concluiremos apresentando uma breve descrição dos tópicos tratados durante o presente trabalho articulando a partir de nosso referencial teórico nossas considerações finais.

Faz-se necessário antes de tudo explicar alguns termos que durante a pesquisa se mostraram críticos no sentido de que estes muitas vezes foram alvos de disputa e contestação. O primeiro refere-se ao termo Wicca. A palavra designa uma religião criada na primeira metade do século XX, porém a mesma passou por diversas transformações, e outras vertentes surgiram, como nos Estados Unidos surgiu a Tradição Diânica e a Wicca Saxã. No entanto o sistema mágico religioso, sua estrutura, bem como algumas de suas características iniciais permanecem em outras interpretações da religião que subsequentemente se desenvolveram. Como a Wicca se difundiu de uma forma não institucionalizada, sendo apropriada e reformulada por grupos e indivíduos em diferentes contextos surgiram outras interpretações da Wicca. O que é importante salientar é que a Wicca passa a não ser exclusividade de um grupo de iniciados como originalmente foi concebida por Gardner.

Um exemplo ilustrativo seria dizer que a Wicca é composta de várias denominações. Esta pesquisa irá focar na Wicca em geral, que possui uma estrutura

mais eclética. Porém a própria denominação eclética já é problemática. Na medida em que passou a designar um grupo de praticantes que segue uma prática menos rígida e mais aberta a introdução de diferentes elementos oriundos de outras vertentes. O ecletismo tornou-se uma das diferentes correntes *wiccanianas*. Porém no Brasil, os grupos se formaram e se popularizaram basearam-se principalmente em autores estrangeiros que possuíam uma interpretação mais feminista e eclética desta religião. Neste sentido o termo será utilizado aqui não para denotar um grupo específico, mas a Wicca no geral. Como bem coloca Helen Berger a imagem da diversidade de práticas religiosas é central no neopaganismo (BERGER 2003: 89). No entanto esta diversidade é delimitada pelo que Chas S. Clifton chamou de *magnetismo gardneriano* (2006: 32) ou seja, a Wicca Gardneriana influenciou em termos de prática todas as formas de Wicca posteriores e outras vertentes neo pagãs. A estrutura básica da Wicca de Gardner ainda continua mesmo entre novas tradições que não são gardnerianas, como lançar o círculo e invocar os quadrantes por exemplo. No Brasil, os autores mais populares escrevem focando-se no ecletismo e apoiando-se num viés mais feminista. Sendo assim, grande parte da literatura *wiccaniana* produzida atende a este público que assim como nos Estados Unidos é composto em sua maioria por praticantes solitários⁴. A maioria dos livros são traduzidos de autores norte-americanos e que em grande parte se estruturam a partir de um enfoque introdutório.

Outro termo que tem se mostrado um complicador ideológico refere-se as traduções do inglês *wiccan* para o português *wiccano* e *wiccaniano*, ou seja, aquele que professa a religião Wicca.

Essa diferenciação observada sobretudo nas redes sociais e nos livros publicados no Brasil, acaba por refletir disputas de representatividade e divergências entre grupos e interpretações no Brasil.

Num primeiro momento, consideramos utilizar o termo *wiccano* já que era encontrado nas primeiras traduções⁵, obras nativas e pesquisas acadêmicas. No entanto, livros mais recentes, principalmente a produção dos grupos que tivemos mais

⁴ Apesar de não contarmos com números exatos, pudemos verificar a partir de nossas observações de campo, entrevista com autores nativos e revisão bibliográfica das pesquisas sobre a religião, que de fato os praticantes solitários são maioria.

⁵ A exceção segundo a sacerdotisa *wiccan* Mavesper Cy Ceridwen da Tradição Diânica é a tradução da obra de Gerina Dunwich de 1994 em que a grafia *wiccaniano* é utilizada. Mavesper em post publicado em seu blog faz uma defesa ao uso da palavra *wiccaniano*. Ver em: <https://polissemizando.wordpress.com/2014/12/22/porque-prefiro-a-grafia-wiccaniano/>

contato ao longo da pesquisa, utilizam o termo *wiccaniano*. Os que defendem a utilização deste termo sugerem que capta melhor o sentido daquele que professa a religião no Brasil. Porém acreditamos que a preferência pelo uso deste termo esteja menos em questões linguísticas e mais numa tentativa de *abrasileirar* a Wicca. Na tentativa de alcançarmos uma neutralidade pensamos em utilizar o termo original *wiccan*, ideia que logo foi descartada justamente por não identificar os adeptos brasileiros, já que tal palavra não é por aqui utilizada. Por fim, alguns autores referem-se aos praticantes simplesmente como *wiccas*. O próprio fundador da religião Gerald Gardner utilizava o termo para se referir aos bruxos e bruxas⁶. Mas é aí que encontramos um problema em sua utilização. Como a religião passou por diversas interpretações e diferentes tradições de Wicca surgiram, a seleção e utilização de palavras que remetem ao fundador tornaram-se uma espécie de retorno a uma tradição pura da religião, que para àqueles que seguem a Wicca gardneriana, como ficou conhecida a Wicca que remete sua linhagem até o fundador, é a Wicca original.

Diante dessas disputas linguísticas, optamos pela utilização do termo *wiccaniano* não pensando em privilegiar um grupo, mas exatamente pelo fato de que hoje a utilização deste termo já está generalizada através das publicações dos autores brasileiros e vem sendo cada vez mais utilizada em trabalhos acadêmicos.

Um outro problema linguístico refere-se aos termos Pagãos, pagãos modernos, neopagãos, Paganismo, Paganismo Moderno, Neopaganismo, Paganismo Contemporâneo. As discussões referentes a estes termos não são tão presentes no Brasil, no entanto no decorrer da pesquisa um caso chamou a atenção, quando perguntamos a um bruxo, que disse não ser *wiccaniano*, se ele era neopagão. Ele respondeu que era *pagão*⁷. O prefixo *neo* nesse caso carrega um sentido de novidade frente a uma expressão religiosa que em muitos casos busca uma continuidade com um passado, portanto o prefixo *neo* não agrada àqueles adeptos do que é chamado Bruxaria Tradicional, por exemplo. Esta, diferentemente da Wicca é descrita por seus adeptos como uma Bruxaria autêntica sincrética com elementos até mesmo do cristianismo. O prefixo *neo* também encontra problemas quando utilizado para se referir aos movimentos étnicos da Europa Central e Leste Europeu⁸.

⁶ A única utilização do termo em uma obra traduzida para o português que pudemos encontrar está em Cantrell, Wicca publicado pela Madras.

⁷ Conversa por email com um bruxo.

⁸ Para uma análise detalhada dos prefixos e termos relacionado à estas regiões ver: SIMPSON, Scott e FILIP, Mariusz. *Selected words for modern Pagan and native Faith movements in Central and Eastern Europe* in:

Uma diferenciação substancial em relação ao Paganismo com “P” maiúsculo e paganismo com “p” minúsculo serve como definição do que se entende por paganismo no sentido atribuído a palavra em sua origem clássica e no sentido moderno como uma religião. Entre os acadêmicos que se debruçam sobre o estudo das expressões deste Moderno Paganismo com “P” maiúsculo, convencionou-se o emprego do termo Paganismo Contemporâneo. Um exemplo claro dessa opção é a revista científica *Pomegranate* que defende o uso do termo em publicações científicas.

Apesar de não haver um consenso formalizado sobre o uso dos termos, há, porém, entre os wiccanianos, uma ampla difusão em relação ao prefixo *neo* já que estes reconhecem a Wicca como uma religião moderna⁹. Neste sentido optamos por utilizar o termo neopaganismo, já que este é utilizado no discurso nativo tanto no Brasil como nos Estados Unidos.

AITAMURTO, KARINA e SIMPSON, Scott. *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe*. Durham: Acumen, 2013, pp.27-43.

2 HISTÓRIA DA WICCA

Neste capítulo abordaremos a história da Wicca desde sua formação na Inglaterra, passando pelos Estados Unidos até chegar ao Brasil. Nossa opção por um recorte histórico abrangente que leva em conta estes três contextos está relacionado ao que podemos entender como sendo um processo de *desterritorialização* e difusão desta religião. Inicialmente apresentada como uma religião *verdadeiramente* nacional no contexto inglês, a Wicca é introduzida nos Estados Unidos e adaptada às condições contra culturais norte americanas que marcaram os anos 60 e 70. Elementos como ênfase na valorização do feminino, valorização da natureza, inspiração nas crenças e práticas de povos nativos e auto-iniciação tornaram-se característicos da religião. Um enfoque mais feminista e político alinhado com práticas experimentais baseadas no neoxamanismo possibilitaram uma reinterpretação da Wicca, surgindo desse contexto diferentes tradições e vertentes, sendo as mais influentes àquelas que enfatizavam o aspecto ambiental e espiritual feminista da religião.

No Brasil o contexto cultural religioso favoreceu a importação dessa religião, não apenas por uma simples dinâmica cultural de aceitação e fácil adaptação de religiões não tradicionais, pois como nos lembra Silas Guerriero (2003: 134)¹⁰, em sua análise sobre a Nova Era no Brasil, atribuir a explosão de novas espiritualidades simplesmente a esse contexto receptivo mostra-se insuficiente para entender a introdução destas religiões por aqui. Por isso que acreditamos que a circulação de obras e ideias que já estavam presentes desde os finais dos anos 70 e 80 possibilitaram essa introdução. Existia a nosso ver, um contexto favorável de recepção, um *milieu* neoesotérico pré-existente receptivo às expressões neopagãs.

Como veremos, a Wicca nasce sob a égide do nacionalismo britânico de Gerald B. Gardner, foi adaptada e transformada nos Estados Unidos e depois de introduzida no Brasil continua a passar por transformações.

A história da Wicca na Inglaterra bem como a biografia de seu fundador Gerald B. Gardner foi pesquisada por autores como Ronald Hutton, Joanne Pearson e Philip Heselton. As conclusões e descrições históricas destes autores são suficientes para

¹⁰GUERRIEIRO, Silas. A Diversidade Religiosa no Brasil: A Nebulosa do Esoterismo e da Nova Era
file:///C:/Users/CelsoTerzetti/Downloads/1806-3805-1-PB.pdf

a presente pesquisa em relação aos anos iniciais da Wicca¹¹. No entanto, este trabalho buscou focar a obra de Gardner com o objetivo de identificar elementos da narrativa da história da Wicca que a nosso ver expressam uma interpretação nacionalista do fundador. Nesse sentido, nossa análise no que se refere aos anos iniciais da Wicca foi de identificar de modo seletivo os aspectos da obra de Gardner que poderiam nos fornecer elementos para uma leitura que nos ajudasse a evidenciar esse tom nacionalista de seus escritos e com isso iluminar os aspectos de sua obra que relacionaram a Wicca a seu contexto original de produção.

Nesse primeiro momento temos a formação da Wicca por seu principal idealizador, Gerald Brosseau Gardner e seu pequeno grupo. É neste período inicial que Gardner escreve as principais obras introdutórias em que apresenta a Wicca como uma religião ancestral que em sua visão, provavelmente encontra suas origens no período pré-histórico. Suas ideias principais são formadas pela releitura de autores que trabalham com a ideia de sobrevivência folclórica, como por exemplo a egiptóloga e folclorista britânica Margaret Alice Murray e o folclorista norte-americano Charles G. Leland. Além destas referências teóricas que trabalhavam com a noção de um culto ou religião antiga, que havia sobrevivido às margens do cristianismo, Gardner também encontrou nas ideias de Robert Graves o referencial literário em relação à noção de uma Deusa tríplice, ou seja, donzela, mãe e anciã.

Toda essa influência foi incorporada a um sistema mágico religioso que Gardner começou a esboçar com seu grupo inicial. Esse sistema mágico foi criado a partir de elementos de magia cerimonial e outros sistemas mágico-rituais que estavam

¹¹ O livro *Triumph of the moon: A history of pagan witchcraft* (1999) de Ronald Hutton continua sendo o trabalho historiográfico mais detalhado sobre a história da Wicca na Inglaterra. Em relação à biografia do fundador Gerald Gardner, tem-se, além da biografia original escrita por Idries Shah, *Gerald Gardner: Witch* (1960) os livros de Philip Heselton, considerado hoje o principal biógrafo de Gardner: *Wiccan Roots: Gerald Gardner and the Modern Witchcraft Revival*. Capall Bann Publishing, 2000; *Gerald Gardner and the Witchcraft Revival: The Significance of His Life and Works to the Story of Modern Witchcraft*, 2001; *Gerald Gardner and the Cauldron of Inspiration: An Investigation into the Sources of Gardnerian Witchcraft*. Capall Bann Publishing, 2003; *Witchfather: A Life of Gerald Gardner. Vol 1: Into the Witch Cult*. Loughborough, Leicestershire: Thoth Publications, 2012; *Witchfather: A Life of Gerald Gardner. Vol 2: From Witch Cult to Wicca*. Loughborough, Leicestershire: Thoth Publications, 2012. Em português temos as dissertações de Janluis Duarte *Os bruxos do século XX: neopaganismo e invenção de tradições na Inglaterra do pós-guerra*. UNB, 2008; e a de Celso Luiz Terzetti Filho *Um bruxo e seu tempo: As obras de Gerald Gardner como expressões contraculturais* PUC/SP, 2012.

presentes no *milieu* ocultista do *fin-de-siècle*¹². Gardner nesse sentido, não criou a Wicca do nada, mas de forma interessante combinou diversos elementos para compor essa Religião que ele estava desenvolvendo.

Neste período ele já havia travado contato e participado de algumas das expressões mais famosas do ocultismo presentes na Inglaterra¹³. Esta junção de elementos sistematizados numa religião chamada Wicca que para a época possuía um viés contracultural é fruto desse *milieu* frequentado por seu criador. Para promover sua religião Gardner escreveu três livros sobre a Bruxaria, *High Magic's Aid* (Com o auxílio da Alta Magia) (1949), *Witchcraft Today* (A Bruxaria Hoje) (1954) e *The Meaning of Witchcraft* (O significado da Bruxaria) (1959).

Com o crescimento da Wicca e a iniciação de mais pessoas, a religião não tardou em cruzar o Atlântico e ser introduzida nos Estados Unidos. E ali passou por significativas mudanças. Em primeiro lugar devemos considerar que a Wicca chegou naquele país num contexto de contracultura. Nesse momento os norte-americanos, filhos do *Baby boom*, começam a questionar a sociedade vigente bem como o que consideravam como os aparatos de opressão que a compunham, a política bipolar da época que repousava sobre sistemas governamentais desiguais e intervencionistas e/ou regimes ditatoriais que cerceavam a liberdade de escolha dos indivíduos¹⁴. Estes jovens aceitaram de braços abertos os ensinamentos e filosofias que vinham do Oriente. Combinado a isso novas espiritualidades e religiosidades alternativas vinham de encontro a motivação de se construir sociedades mais justas. Comunidades independentes e autossustentáveis, manifestações contra as guerras, enfim, a mensagem de paz e amor dos *hippies* parecia prenunciar uma Nova Era em que o ser humano se desenvolveria espiritualmente. E foi nesse período que a Wicca foi apropriada de modo significativo pelo feminismo radical.

Enquanto a maioria das feministas suspeitava de qualquer guindada para o espiritual e viam na religião só mais uma expressão da opressão patriarcal, outras

¹² Para o historiador Ronald Hutton, as sociedades secretas e magia ritual são elementos fundamentais que estão no contexto de formação da Moderna Bruxaria.

¹³ Em nossa dissertação *Um bruxo e seu tempo: As obras de Gerald Gardner como expressões contraculturais* (2012) analisei a formação da Wicca como uma religião contracultural relacionando a figura de Gardner como um *seeker* dentro do *milieu* ocultista da época.

¹⁴ O sentimento de desaprovação em relação uma bipolarização do mundo que era entendida como único caminho de escolha era um ponto constante a ser superado nos discursos da Nova Era, não só no caso dos Estados Unidos, mas como bem mostra a reportagem da revista *planeta* de 1984 assinada por Dagomir Marquenzi que descreve que nossa civilização já havia chego a tal ponto de degeneração que já não poderia ser mais reformada como queriam os capitalistas nem como queriam os revolucionários.

encontraram na Wicca uma resposta a essa opressão, buscando na Religião das bruxas um despertar para a valorização do feminino e uma alternativa ao *establishment* cristão opressor (STARHAWK 2007: 14). Essa era uma forma de se aliar espiritualidade e luta política.

Abordar a história da Wicca no contexto dos Estados Unidos, tendo como elemento norteador a questão do feminismo e do ambientalismo não é uma escolha ao acaso. Foi essa Wicca com contornos de valorização do feminino e valorização da natureza que foi difundida no Brasil. Esta forma de bruxaria irá se ramificar em práticas mais voltadas para o culto a Deusa na forma do que é conhecido no neo paganismo como *Goddess Orientation*. Pode-se dizer que foi esta concepção de bruxaria mais eclética que se desenvolveu no Brasil. Estamos considerando como referência a produção de autores wiccanianos brasileiros considerados entre os adeptos os bruxos e bruxas pioneiros da Arte no país¹⁵.

Por isso se faz necessária, uma breve narrativa que aborde e contextualize a Wicca no cenário norte-americano. Diferentemente da Inglaterra, cuja história da religião foi suficientemente estudada, pelo menos a ponto de vislumbrar um cenário claro de desenvolvimento histórico da religião, e diferentemente do Brasil cuja história da presença dessa religião só agora começa a ganhar de forma tímida a atenção de poucos pesquisadores, nos Estados Unidos a Wicca vem sendo a algum tempo objeto de interesse de uma comunidade de pesquisadores. Trabalhos clássicos já podiam ser encontrados desde o final da década de 70, apesar de ainda continuarem poucos os que tratam especificamente da história da religião por lá. Nossa principal referência nesse sentido continua a ser o pioneiro *Her hidden Children: The rise of Wicca and Paganism in America* (1999) de Chas S. Clifton e por fim, mais recentemente *A Tapestry of Witches* (2014) de Aidan A. Kelly. Além disso outros poucos livros tratam da história de grupos específicos. Para nosso objetivo, estas duas obras são suficientes para uma visão geral da história wiccaniana nos Estados Unidos.

Já em relação a história da Wicca no Brasil, outros trabalhos já apontaram dificuldades para o pesquisador que trabalha com o tema. Em recente tese de doutorado, *Reinventando tradições. Representações e identidades da bruxaria neo*

¹⁵ Em *Wicca para todos* (2009) um dos autores mais lidos de Wicca no Brasil, Claudiney Prieto descreve que *A Wicca é uma das poucas religiões na atualidade, se não a única, que se propõe novamente a celebrar uma divindade feminina como Criadora de toda vida* (2009: 5).

pagã no Brasil (2013) o historiador Janluis Duarte descreve que um dos fatores que podem ser considerado um empecilho ao pesquisador é a falta de centralização da religião, que em certo sentido contribui para a dispersão das informações, já que não havendo um grupo institucional não há documentos oficiais (DUARTE 2013:96). De fato, em nossa pesquisa encontramos esta dificuldade. Apesar de concordamos com Duarte em muitos pontos de sua tese, divergimos de sua conclusão em afirmar que a especificidade da Wicca brasileira é sua aproximação com o movimento Nova Era. Se considerarmos a espiritualidade Nova Era não como uma religião com fronteiras delimitadas, mas como *um estilo diferente de lidar com a espiritualidade, com o corpo e com o desenvolvimento pessoal* (GUERRIEIRO 2009: 2), concluiremos que estes elementos já podiam ser encontrados nas obras de Gerald B. Gardner. O grande problema para àqueles que buscam a defesa de uma Wicca pura em contraste com uma Wicca *New Age* é que ao atribuir o termo Nova Era como um rótulo de desqualificação a análise acaba se esvaindo para o território confessional. Mais uma vez reiteramos que o que entendemos por Nova Era não se refere a uma religião ou conjunto de religiões, mas uma forma de vivenciar a espiritualidade.

Nossa pesquisa de campo no Brasil e nos Estados Unidos nos revelou que a Wicca como parte da Nova Era está presente nos dois contextos, não configurando com isso uma especificidade da Wicca no Brasil. Além disso consideramos que a religião criada por Gardner não é uma religiosidade a parte da Nova Era, mas sim uma expressão desta forma de espiritualidade. Não é demais salientar que em nosso ponto de vista, as tentativas de desvencilhar os dois campos acabam em grande medida adentrando num discurso muito mais *emico* do que empírico. Portanto neste sentido preferimos analisar a Wicca e o neopaganismo em geral como uma expressão da espiritualidade Nova Era considerando-se acima de tudo o excelente trabalho de Wouter J. Hanegraaff, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (1996) que trata do neopaganismo como uma espécie de subcultura dentro do contexto *new age* (HANEGRRAAFF 1998: 79).

2.1 UMA RELIGIÃO NACIONAL: A WICCA COMO HERANÇA ESPIRITUAL DA ALMA-GRUPO DE UMA NAÇÃO

A religião é um dos elementos que compõem o cabedal de dispositivos que podem ser utilizados para um projeto nacionalista. Concordando com a máxima de Benedict Anderson de que as nações são *comunidades imaginadas*, Peter van der Veer acrescenta que estas não são imaginadas do nada, mas se apropriam de elementos como língua, etnicidade e religião. Todos estes elementos sujeitos a uma reinterpretação do imaginário nacionalista (VAN DER VEER 2013: 156).

A história da formação da Wicca na Inglaterra pode ser analisada através dessa relação entre religião e nacionalismo. A reinterpretação de uma história religiosa para a Grã-Bretanha promovida pelo fundador da Wicca Gerald B. Gardner em seus escritos, principalmente em *O significado da Bruxaria* reflete o esforço deste em criar uma religião, nas palavras do historiador britânico Ronald Hutton (1999: 7), *genuinamente britânica*.

A relação entre religião e nacionalismo não é uma novidade na historiografia inglesa, e tem uma longa história. Claire McEachern (1996: 5-6) argumenta que ao contrário do que os historiadores do nacionalismo convencionaram a pensar em relação a generalização e circunscrição da construção das nações ao século XIX, o nacionalismo inglês é um fenômeno do século XVI. Além do mais a Inglaterra como ideia de nação é fundada no bojo da cultura religiosa, da ideologia presente na Era Elizabetana e a elaboração do que mais tarde ficaria conhecido como Igreja Anglicana. No caso do nacionalismo inglês a religião tem ocupado em termos de identidade nacional um papel central na história do país.

Este capítulo tem como objetivo apresentar a formação da Wicca por Gardner e seu grupo a partir da identificação dos elementos que nos possibilitem entendê-la como um projeto de identidade religiosa britânica, em outras palavras, é importante deixar claro que nossas observações vão no sentido de identificar e discutir os elementos que nos levam a pensar as obras de Gerald B. Gardner num viés nacionalista, ou seja *territorializado*. O termo *Alma-Grupo* que dá nome a este subcapítulo foi utilizado por Gardner em referência a uma herança espiritual britânica do qual a Wicca era, na sua opinião, a verdadeira representante.

Nascido na Inglaterra em 1884, numa família tradicional do ramo de importação e exportação de madeiras, Gerald Brosseau Gardner trabalhou durante muito tempo

no Ceilão, Bornéu e Malásia. Nestes lugares envolveu-se com atividades relacionadas ao plantio de chá e borracha, vindo mais tarde a se tornar funcionário alfandegário da coroa britânica, função que lhe possibilitou passar mais tempo viajando e entrando em contato com diferentes culturas nativas. Entre os anos de 1908 e 1936 começou a se interessar por magia (MAGLIOCCO 2004: 48). Apesar de não ter formação específica se considerava como um autêntico antropólogo e buscava investigar e estudar as culturas que conhecia. Chegou a documentar elementos das crenças e práticas do povo Dakay que vivia nas florestas tropicais do Bornéu (MAGLIOCCO, 2004: 49). Em sua passagem por diferentes países acabou por acumular uma coleção de artefatos fruto de seu interesse por culturas diferentes e *exóticas*.

Este crescente interesse levou-o a se aproximar da Antropologia e dos estudos sobre folclore, na condição de amador. Chegou a produzir vários artigos sobre assuntos relacionados a estes temas, principalmente armas, como espadas, facas e adagas de populações nativas do sudeste asiático. Toda essa atividade, no entanto, seguia uma dinâmica onde imperava o olhar do colonizador.

Depois de anos de idas e vindas entre Inglaterra e os países do Oriente, Gardner retorna de vez a Inglaterra em 1936 e se muda com sua esposa Dona para Highcliffe, um vilarejo conservador vizinho a New Forest no Sul da Inglaterra. Lá começou a frequentar os encontros da Sociedade Rosa-cruz de Crotona, uma sociedade ocultista que possuía um teatro onde eram encenadas peças com temáticas ocultistas e que na época estava estabelecida em Christchurch, lugarejo vizinho a New Forest. De acordo com Gardner, foi através desta organização que ele fez seu primeiro contato com as *wicas* que mais tarde o iniciaram no culto (HESELTON 2003: 20).

Depois de sua suposta iniciação em 1939, empenhou-se em promover a Wicca. Nos anos que se seguiram, publicou três livros sobre o assunto, administrou um museu de bruxaria e promoveu a Religião das bruxas.

Em 1946, Gardner começou a escrever seu segundo romance¹⁶, *Com o Auxílio da Alta Magia*. Segundo ele, sua tentativa inicial era escrever sobre as crenças das bruxas, mas, como estas não haviam permitido, escreveu um pouco sobre o culto em forma de ficção (GARDNER 2004: 10). No mesmo ano, Gardner conheceu Cecil

¹⁶ Seu primeiro romance *A Goddess Arrives* publicado 10 anos antes, ou seja, no ano de sua suposta iniciação, é um romance espiritualista que versa sobre reencarnação em grupo.

Williamson (1909-1999)¹⁷ um interessado em bruxaria e ocultismo que, mais tarde, tornar-se-ia seu sócio no museu de bruxaria.

Em 1º de maio de 1947, Arnold Crowther (1909-1974), amigo de Gardner, apresentou-o ao famoso e polêmico ocultista Aleister Crowley (1875-1947) em Hastings. Pouco se sabe sobre a relação de Gardner com Crowley. O que se tem são apenas cartas trocadas entre os dois que apresentam um diálogo entusiasmado sobre a possibilidade de fundação de uma loja da OTO¹⁸ (*Ordo Templis Orienti*) na Inglaterra. Gardner tornou-se membro da ordem em 14 de maio daquele ano. Crowley o autorizou a abrir uma loja da organização. Porém com a morte do mago inglês em 1947, a ideia de se estabelecer uma loja da OTO em solo britânico foi descartada por Gardner que naquele período já não se mostrava mais interessado em dar prosseguimento em algo que não fosse dele.

Em 1951 o *Ato Contra os Médiuns Fraudulentos* foi publicado e o *Ato de Bruxaria*, de 1735, abolido. Segundo o próprio Gardner, a partir dessa abolição as bruxas poderiam falar mais abertamente sobre suas atividades. Em 1954, ele publicou *A Bruxaria Hoje*, o primeiro livro em que tratava abertamente, sem romancear, as crenças e práticas das bruxas.

O livro é escrito numa dinâmica defensiva. Em suas páginas, Gardner procura esclarecer o que acredita serem pontos de vista errôneos sobre a prática das bruxas. A premissa argumentativa inicial era a de que o culto das bruxas estava em vias de extinção, e que caberia a ele como antropólogo preservar a memória e as tradições desse culto ancestral. A carga defensiva ficava por conta do argumento de que as obras sobre bruxaria haviam sido escritas por pessoas de fora da bruxaria e que naquele momento era a hora de dar voz às bruxas.

Após a publicação, Gardner, que havia sido sócio de Williamson na criação do museu devotado à bruxaria, comprou a parte deste e mudou o nome para *Museu da Magia e Bruxaria*. Gardner continuava a promover a Religião e iniciar membros.

¹⁷ Cecil Williamson era um antiquário interessado em bruxaria. Foi fundador do *Witchcraft Museum* e do *Witchcraft Research Center*.

¹⁸ A OTO - Ordem dos Templários do Oriente, é uma sociedade iniciática fundada no início do século XX pelo alemão Karl Kellner. Como a grande maioria das sociedades ocultistas da época, sua base ritual e muitos de seus elementos eram fortemente baseados na maçonaria. A OTO ganhou projeção através do ocultista Aleister Crowley (1875 – 1947), seu membro mais famoso. A conotação religiosa da OTO, em seus aspectos filosóficos, se deu com “Lei de Thelema” introduzida por Crowley.

Em 1959, publicou *O Significado da Bruxaria*, tentativa de explicar de modo mais aprofundado alguns de seus aspectos, como origem, funcionamento da magia, organização e outros tópicos. É também nesta obra, em especial, que Gardner se empenha com maior afinho em apresentar a Wicca como a *verdadeira religião britânica*.

Os três livros apresentavam as principais crenças da Wicca, e mais do que isso, apresentavam-na como uma *Velha Religião* que fora subjugada pelo Cristianismo ortodoxo¹⁹. Para que possamos entender o discurso nacionalista de Gardner e sua apropriação do termo *Velha Religião* precisamos situá-lo nessa disputa entre religiões que reivindicavam o status de *velhas*.

Gardner em suas obras identificava o cristianismo como um *outsider*. Neste sentido, ele recorria a uma chave de interpretação histórica que privilegiava uma leitura religiosa que via como religião invasora o que ele denominou como cristianismo ortodoxo. Por isso, a nosso ver, a religião servia para Gardner como um elemento definidor da *identidade britânica*. A questão da relação entre religião e nacionalismo para Gardner estava menos em *quem pertence* do que *quem nós somos* (BRUBAKER 2012: 12).

Esta busca por um passado ancestral que fornecesse um elo de identidade e herança essencialista não se restringia aos países colonialistas, no caso aqui a Grã-Bretanha. Gardner e a criação da Wicca como um elo de identidade religiosa nacional era apenas um exemplo entre outros do que estava acontecendo na Europa da primeira metade do século XX. A título de exemplo, os movimentos de afirmação nacional de cunho neopagão também proliferaram por várias regiões da Europa Central. Eles apareceram na Alemanha por volta de 1907, na Lituânia por volta de 1911 e na Polônia por volta de 1925.

Agnieszka Gajda (2013: 44) falando sobre o surgimento do Neopaganismo na Europa Central deste período divide o surgimento desse movimento em três estágios: um primeiro estágio é o de redescoberta na qual as nações europeias buscam se aproximar de histórias e costumes populares antigos e esquecidos; um segundo estágio é o de revalorização na qual o antigo torna-se valorizado frente ao moderno e o popular é valorizado frente ao cosmopolita; e um terceiro estágio é o de

¹⁹ O termo ortodoxo é utilizado por Gardner em referência ao Catolicismo Romano em contraste a um Cristianismo mais antigo e puro que derivaria de José de Arimatéia.

repaganização na qual alguns indivíduos começam a valorizar as práticas e ideias religiosas pagãs nativas mais do que o cristianismo importado. Implícito nesta dinâmica está uma seletividade dos elementos simbólicos que irão compor o imaginário nacional. Esta dinâmica seletiva é o que Eric Hobsbawm denominou de *invenção das tradições* (1997: 9), ou como no caso mais específico do neopaganismo britânico, o que Hutton chamou de *Tradições Renascidas* (1999: 415).

Gardner foi um dos que buscaram recuperar e registrar o que ele entendia ser os elementos que compunham as *ideias religiosas da antiga Bretanha* (GARDNER 1959: 51). Com isso não estamos querendo dizer que a Inglaterra passava por algum processo de busca por uma identidade nacional, já que como observamos acima, o fenômeno do nacionalismo inglês antecedia o século XIX. No entanto, como bem lembra Peter van der Veer (2001: 2), é no século XIX que o nacionalismo emerge como ideologia. Sendo assim acreditamos que a reivindicação de Gardner estava em primeiro lugar relacionada à uma disputa, como já apontou Joanne Pearson (2007), de qual é a religião mais antiga da Inglaterra, e em segundo estava circunscrita à um contexto mais geral do nacionalismo como ideologia, resultado principalmente de seu contato com outras culturas e de seu envolvimento com a *Folklore Society*.

Sua abordagem e apropriação interpretativa do que considerava elementos e costumes pré-cristãos estava relacionada a criação de uma religião nacional, uma religião que ele acreditava ser a síntese de uma *herança espiritual* inglesa. Sua principal argumentação dizia respeito a ideia de uma *Velha Religião*, cujas prováveis origens e traços poderiam ser rastreadas até a Idade da Pedra.

Muito mais do que uma simples caracterização retórica da religião que Gardner estava criando, a noção de *Velha Religião* estava entrelaçada a um histórico de valorização política do termo. Neste sentido a questão que permeia a apropriação de Gardner do termo é: Velha em relação a que?

Segundo Pearson (2007: 11) pode-se considerar três reivindicações ao status de *Velha Religião* na Inglaterra. Duas destas são cristãs e começam a ser pensadas enquanto velhas ou novas no período entre as reformas, tanto protestante quanto católica. O Catolicismo denunciado como resquício de uma religiosidade supersticiosa e mágica foi denunciado por seus oponentes como *Velha Religião* frente a *Nova Religião* Protestante, menos encantada e mais racional. No entanto no século XIX o

revival do Catolicismo Inglês encabeçado pelo Movimento de Oxford²⁰ e o desenvolvimento do Anglo-Catolicismo contribuíram para a emergência de uma reivindicação mais positiva em relação ao termo *Velha Religião*, relegando ao Protestantismo o termo *Nova Religião* no sentido negativo. Contudo esta *Nova Religião* na forma da Igreja da Inglaterra também buscou criar uma continuidade que a ligasse a era apostólica reivindicando a alcunha de *Velha Religião*. A terceira religião a reivindicar esta denominação, alinhando-se a uma crítica ao Cristianismo institucionalizado, foi a Wicca.

O termo *Velha Religião* em sua relação a uma busca por continuidades não era novidade então. O termo está intrinsecamente ligado ao processo de formação da Igreja Anglicana. A historiografia tem demonstrado que a formação da Igreja da Inglaterra foi um processo mais complexo de idas e vindas de Católicos e Protestantes em meio as querelas político-religiosas que se desenvolveram nos reinados de Henrique VIII (1509-1547), Eduardo VI (1547-1553) e Elizabeth I (1558-1603) do que simplesmente pelo divórcio de Henrique VIII e sua esposa Catarina de Aragão. Tanto Henrique como Elizabeth, exceto Eduardo que permitiu aos protestantes seguirem suas reformas, buscavam um meio termo entre Catolicismo e Protestantismo. Henrique VIII, para desgosto de Thomas Cranmer (1489-1556) um dos líderes da reforma inglesa, não estava satisfeito com a autoridade de Roma, porém não abria mão das tradições católicas relacionadas a piedade e aos rituais. Em meio a divergências e posteriores disputas, foi somente por volta do século XVII que a Igreja da Inglaterra se tornou uma fusão entre Catolicismo e Protestantismo (PEARSON 2007: 12)

A recém-formada Igreja da Inglaterra ansiava por ancestrais. O que nos leva ao segundo dos casos: o desejo da Igreja da Inglaterra de promover a si própria como uma autentica expressão das primeiras formulações da Religião Cristã. Como indicado acima, a Reforma na Inglaterra não foi realizada unicamente via Henrique VIII e seu problema matrimonial. Mais do que isso emergiu e se desenvolveu com muitas reviravoltas durante o período das monarquias Tudor e Stuart. Um tema contínuo, contudo, foi a busca pela invenção de uma tradição do Protestantismo inglês.

²⁰ Foi um movimento religioso anglicano do século XIX que buscava demonstrar que a Igreja Anglicana era descendente direta da Igreja estabelecida pelos apóstolos. O nome do movimento se deve ao fato de que a maior parte de seus membros eram da Universidade de Oxford.

Com a *Velha Religião* continuando a se afirmar através da interferência papal os líderes da *Nova religião* acharam necessário recontar uma história para legitimar a quebra com Roma e validar suas ordens. Na tentativa de subverter as tentativas dos propagandistas católicos para rebaixar o Protestantismo, contrastando a antiguidade do Catolicismo romano com a novidade Protestante, eles encontraram um precedente: uma *Velha Religião* que fosse mais velha.

Cromwell, primeiro ministro de Henrique VIII começou este processo em seus preâmbulos *Lei de Restrições de Apelações* (1533) e o *Ato de Supremacia* (1534). Na primeira, a Inglaterra é declarada um império de acordo com as autênticas histórias e crônicas. Já o *Ato* buscava conservar as prerrogativas imperiais da coroa, tanto na esfera espiritual quanto na esfera temporal. O propósito destas Reformas era separar a Inglaterra do reino cristão ocidental e prove-la com uma nova identidade, derivada de uma nova visão de seu passado (JONES 1998: 18). Uma nova versão oficial da história inglesa foi construída para ir de encontro às necessidades da nova Igreja que tinha se libertado da *escravidão* da autoridade papal, restaurando a nação para seu estado imperial na qual o rei inglês tinha reinado supremo sobre todos os aspectos da vida nacional (JONES 1998: 22). A concepção subjacente era a de que a Inglaterra havia sido independente e tinha, contudo, desenvolvido uma cultura inglesa, uma religião e instituições, imaculada pela influência e poder de uma autoridade soberana.

A caracterização da Inglaterra como um reino imperial repousava na lenda de um personagem fictício chamado Rei Lúcio, retratado como uma espécie de Constantino Inglês. Cromwell fez uso da reivindicação de que o Cristianismo havia sido trazido para a Inglaterra por José de Arimatéia e discípulos de São Filipe.

Tal reivindicação baseava-se em uma narrativa antiga que ligava José de Arimatéia às lendas arturianas. Esta ligação foi construída entre os anos finais do século XII e começo do XIII, período em que José de Arimatéia passou a ser associado com a corte do lendário rei. A conexão entre José de Arimatéia e o Graal é primeiramente encontrada nos velhos romances escritos para explicar a história do cálice sagrado antes de sua chegada à corte de Arthur (BARBER 1999: 380).

Na idade média havia uma tradição bem estabelecida de que toda igreja nacional tinha um apóstolo fundador (CARLEY; TOWNSED 1985: 48). Na Espanha havia São Tiago e na Inglaterra o apóstolo Filipe, de quem José de Arimatéia foi,

segundo as lendas, discípulo. Com as peças que se tinha, João de Glastonbury²¹ criou uma narrativa coerente e persuasiva sobre a missão de Arimatéia na Inglaterra. Na metade do século XIV ele escreveu *The Chronicle of Glastonbury Abbey*, baseando-se principalmente no livro *Antiquitate Glastonie Ecclesie* de Guilherme de Malmesbury que por sua vez baseou-se em *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (*Ecclesiastical History of the English People*) do venerável Beda.

Logo no início das Crônicas²² João descreve que a Igreja de Glastonbury havia sido erguida pelos discípulos de São Filipe, e que aquela era conhecida entre os ingleses como a *Velha Igreja*.

No capítulo XVIII a crônica traz o relato da missão apostólica de José de Arimatéia. Contava a lenda que depois da crucificação, José foi até Pilatos e pediu o corpo de Cristo para que pudesse enterrá-lo. Ao saber disso o sinédrio ordenou sua prisão. José foi encarcerado com Nicodemus. Este acabou solto, porém José permaneceu em uma cela sem nenhuma janela. Mais tarde os chefes decidiram que José seria executado e Anás e Caifás foram busca-lo, mas ao chegarem na sela encontram-na vazia. Os dois homens ficaram espantados de como alguém poderia ter dali escapado e abençoaram José, enviando-lhe um bilhete para que voltasse para pregar entre eles. Depois de voltar José contou que Jesus o havia pego pela mão e o tirado da cela. Após estes fatos José animado ainda mais por sua fé tornou-se discípulo do apóstolo Filipe. O apóstolo então batizou José e seu filho Joséfo.

A narrativa continua descrevendo que São Filipe foi ao reino dos francos para pregar, converter e realizar batismos. Buscando espalhar a palavra de Deus, o apóstolo enviou então doze discípulos à Bretanha para proclamar a mensagem, entre estes estavam José e seu filho. Mais de seiscentas pessoas acompanharam os discípulos entre homens e mulheres. Um navio construído pelo Rei Salomão em seu tempo foi enviado para cruzar o mar e levar os missionários em segurança. E assim José teria chegado a Bretanha.

Segundo Pearson (2007: 14) trabalhos como o *Cronica sive Antiquitates Glastoniensis Ecclesie* (c.1400) de João de Glastonbury eram frequentemente produzidos com o propósito de enfatizar o prestígio das casas monásticas

²¹ Monge beneditino que viveu no século XIV, cerca de 1340.

²² Utilizamos para consulta a edição *The Chronicle of Glastonbury Abbey: An Edition, Translation and Study of John of Glastonbury's Cronica Sive Antiquitates Glastoniensis Ecclesie* de James P. Carley e tradução de David Townsed, 1985.

demonstrando suas reivindicações às fundações históricas antigas. Mas eles também tinham outro propósito, especificamente político-religioso. Neste sentido, a lenda de José em Glastonbury permitia a possibilidade de se reivindicar uma conversão apostólica para a Inglaterra. Além disso, as lendas tiveram um impacto na cultura inglesa. A história lendária da Inglaterra, em diversas narrativas medievais e posteriores foi contada como a história da força heroica de seus reis e pessoas valentes que defenderam o verdadeiro cristianismo contra os invasores, e aqui incluíam-se principalmente os saxões, o cristianismo de Santo Agostinho da Cantuária e a Conquista Normanda.

A terceira reivindicação foi feita por Gardner, para quem a *Velha Religião* era a Bruxaria. Contudo, sua apropriação do termo não se deu a partir de um vazio, mas baseava-se sobretudo nas controversas teorias da britânica Margaret Alice Murray (1863-1963) e do folclorista norte americano Charles Godfrey Leland (1824-1903). Ambos de certa forma contribuíram para a construção da noção de que a bruxaria era uma religião pré-cristã, no entanto foi Murray que forneceu as bases teóricas que permitiram Gardner reivindicar a Bruxaria não apenas como a mais antiga religião europeia como propunha Murray, mas como a *verdadeira* religião dos britânicos.

Margaret Alice Murray foi uma eminente arqueóloga britânica que se interessou pelo tema da bruxaria principalmente quando se aprofundou no estudo dos documentos inquisitoriais. Entre 1908 e 1914 ela dedicou-se exclusivamente a suas pesquisas sobre religião egípcia escrevendo sob influência da teoria do sacrifício real do famoso antropólogo Sir. James G. Frazer (1854-1941) autor de *The Golden Bough* (1890). Porém com a eclosão da Primeira Guerra Mundial ficou impossibilitada de viajar para o Egito e de 1915 em diante concentrou seus esforços no estudo dos casos de bruxaria.

Segundo, conta em sua autobiografia, alguém lhe havia dito, não se lembra quem, que obviamente *as bruxas possuíam uma forma de religião, pois dançavam em torno de um bode negro* (MURRAY 1963: 104). A partir dessa informação seu interesse foi definitivamente despertado. Como o estudo de religiões antigas era seu objeto favorito trabalhou com os documentos sobre bruxaria durante todo o período da Primeira Guerra Mundial. No começo de seus estudos sobre o tema foi até Glastombury, e lá também pesquisou sobre a lenda de José de Arimatéia e a lenda do Santo Graal. Dessa pesquisa resultaram dois artigos.

No entanto o resultado mais importante de toda sua produção acadêmica é o livro *The Witch Cult in Western Europe* (O culto das Bruxas na Europa Ocidental) (1921). Ao longo da obra, Murray buscava apresentar ao leitor o que ela acreditava serem os fragmentos de uma forma de religião que havia sobrevivido completamente uniforme na Europa Ocidental até a Idade Moderna. Seu argumento central era de que a bruxaria era um antigo culto de fertilidade. O deus chifrudo, identificado pelo clero cristão como o diabo, nada mais era do que a personificação das forças geradoras da natureza em um homem. Esta religião celebrava os sabás²³ e os esbás²⁴. Durante as festividades que marcavam estas celebrações haviam sacrifícios de animais e crianças, danças e relacionamentos sexuais ritualizados que serviam para promover fertilidade. Nestas ocasiões também se prestavam homenagens ao deus de chifres. Para Murray, importantes figuras históricas teriam sido membros desta religião, como por exemplo, Joana D'arc e Gilles de Rais²⁵.

A concepção de um culto de bruxas estava ligada a uma interpretação romântica da bruxaria, bem como folclórica-antropológica. Dentre as influências mais diretas de Murray podemos destacar: primeiro *La socière* (A feiticeira) (1862) do historiador francês Jules Michelet (1798-1884), que concebia a bruxaria como uma religião pagã amante da natureza relacionada estritamente às mulheres camponesas que se rebelavam secretamente contra a opressão masculina e feudal. Em segundo, *Aradia: The gospel of the witches* (Aradia: O evangelho das bruxas) (1899) de Charles Godfrey Leland (1824-1903), onde aparece o termo *Vecchia Religione*²⁶ relacionado à bruxaria. Em terceiro, havia a *Folklore Society* que concentrava diversas pesquisas na fase inicial da Antropologia e que trabalhava os temas ligados ao Folclore numa perspectiva de sobrevivência de práticas pagãs antigas em costumes populares contemporâneos. Tal aporte foi decisivamente influente na concepção de uma religião das bruxas como imaginada por Murray. Em quarto tem-se as ideias do matemático

²³ Compreende oito celebrações sazonais. Os quatro grandes Sabás são: Cadlemas (2 de fevereiro); May Eve (30 de Abril); Lammas (1º de Agosto) e o Halloween (31 de outubro). Os Sabás menores compreendem de dois solstícios no meio do verão e no meio do inverno; e dois equinócios na primavera e no outono. (VALIENTE 2009: 373).

²⁴ São os encontros mensais das bruxas e acontecem principalmente no período da Lua cheia (VALIENTE 2009: 170)

²⁵ Gilles de Montmorency-Laval, Gilles de Rais, ou Gilles de Retz (1405-1440), foi um nobre francês e que lutou em diversas batalhas ao lado de Joana D'Arc.

²⁶ Leland afirmava ter recebido um manuscrito secreto de sua informante, Madalena, que continha informações referentes as crenças e práticas de uma Velha Religião, que segundo ele era a antiga religião dos Etruscos. Tal religião era amplamente praticada na Antiguidade pré-cristã pelas mulheres.

Karl Pearson (1857-1936)²⁷, que foi quem forneceu a descrição de um calendário que poderia estar ligado a uma religião praticada por bruxas. Pearson acreditava que tal calendário era um elemento de reminiscência relativo a um estágio pagão matriarcal da cultura que ainda estava presente nos costumes populares. Além disso acreditava que as confissões das bruxas obtidas sob tortura deveriam ser analisadas de modo mais detalhado, pois de fato tinham um valor científico real para o historiador, ou seja, poderiam revelar práticas e costumes antigos. A centralidade da mulher, assim como em Michelet e Leland, também estava presente na concepção de Pearson. Para ele, a bruxaria refletia um corpo de práticas e ritos e ainda que não tivesse desenvolvido tal ideia de modo sistemático, seus *insights* sobre o tema contribuíram de modo significativo para a construção da teoria de Murray.

Outra influência importante foi o Rev. Edwin Oliver James (1888-1972), editor da *Folklore*, publicação da *Folklore Society*. Murray e ele frequentemente realizavam palestras juntos. As teorias do Rev. James sobre a Deusa Mãe desenvolvidas principalmente em seu livro de 1959 *The Cult of the Mother Goddess: An Archaeological and Documentary Study* segue o mesmo tipo de argumentação de Murray articulado com o modelo teórico de Frazer, ou seja, apresentando registros históricos, no caso aqui, arqueológicos, que poderiam ser identificados como provas da existência de um antigo culto, numa dinâmica seletiva de fontes que pudessem ser ajustáveis a hipótese em questão, bem como uma descrição dos aspectos organizacionais deste culto.

É importante colocar que a ideia de um culto antigo baseado no matriarcalismo não era uma novidade. Por essa época a tese do jurista alemão Johann Jakob Bachofen (1815-1887) era bastante popular e em certa medida uma influência por trás de todas estas teorias que concebiam a ideia de uma sociedade matriarcal.

Durante a segunda metade do século XIX, Bachofen analisou os vestígios da cultura greco-romana, tanto em museus como em viagens à Itália com o objetivo de desvendar o que muitos consideravam como *significados ocultos* de alguns símbolos da Antiguidade. Nessa busca, acreditou ter encontrado evidências de um período perdido da experiência humana, um período que ele localizou na pré-história da civilização. O jurista alemão acreditava tratar-se de um mundo matriarcal cujos

²⁷ Considerado um dos grandes contribuidores para o desenvolvimento da estatística como uma disciplina científica independente. Fundou em 1911 o Departamento de Estatística Aplicada na University College London sendo este o primeiro departamento universitário dedicado à estatística em todo o mundo.

vestígios haviam sido propositadamente apagados pelo patriarcalismo dominante posterior que de forma brutal havia acabado com essa experiência anterior. Apesar de ter esboçado parte dessa teoria em um artigo sobre o simbolismo mortuário, foi com *Das Mutterrecht* (O Matriarcado) (1861) que desenvolveu de modo detalhado sua teoria.

Bachofen acreditava que a *raça* humana passara por três estágios: (1º) o da poligamia e igualdade; (2º) do matriarcado; (3º) e do patriarcado. Estes foram detalhados da seguinte forma: O primeiro foi o heterismo, período em que a poligamia era a regra, numa sociedade selvagem, instintiva, nômade e comunal. Ambos os sexos viviam com liberdade, mas também de uma forma feroz para os padrões da burguesia do século XIX. Nesse período ainda não havia se desenvolvido a agricultura e a instituição do casamento inexistia. Tanto as mulheres como os homens eram livres para escolher seus parceiros. Em relação a religiosidade desse período, esta era marcada por uma simbologia de fertilidade.

O segundo estágio constituía o período do matriarcado, que para Bachofen havia sido um estágio lunar em que a agricultura havia se tornado a base econômica e social de uma sociedade identificada com a Mãe Terra. Nessa época teriam surgido as primeiras leis que promoviam a continuidade de uma sociedade fundada em valores igualitários, sendo o matricídio o crime mais grave entre seus membros. Valorizava-se o corpo e a terra deixando de lado o intelecto. Os cultos iniciáticos de mistérios teriam na visão de Bachofen começado por volta deste período, onde havia uma veneração pela escuridão das cavernas subterrâneas, uma analogia ao útero. Para o jurista alemão foi também no período matriarcal que a mulher inventou a agricultura.

O terceiro estágio foi o patriarcado, que Bachofen sugere ter como símbolo o sol, representando a esfera do intelecto. Este foi um tempo de dominação masculina e subjugação da mulher.

Segundo Richard Noll (1996: 180) ainda que as ideias de Bachofen tivessem sido desconsideradas e condenadas no meio acadêmico, já estavam tão disseminadas ao findar do século XIX que a teoria do Matriarcado se fazia presente

não só no contexto do ocultismo como também influenciava psicólogos e os primeiros psicanalistas²⁸.

As teorias de Bachofen estavam sendo difundidas àquela altura principalmente entre os círculos contraculturais. Segundo Nicolaus Sombart (1987: 138 apud NOLL 1996: 182):

Nas discussões noturnas de uma sociedade de outsiders (escritores, artistas, homossexuais, condessas abiloladas, filhas de acadêmicos, judeus com crise de identidade), desenvolveu-se a noção colhida em várias fontes (as ramificações do romantismo alemão, a filosofia religiosa e a mitologia, as heresias marianas, movimentos de protesto irracionalistas, as seitas ocultista orientais), de uma ordem arcaica, pré-histórica e ideal, uma ordem maravilhosa, o ideal de uma idade de ouro em que a humanidade era feliz porque os homens ainda não haviam tomado o poder apenas para si, porque a propriedade privada ainda não era a base do poder e porque o Estado ainda não era um instrumento de opressão; uma época em que a guerra ainda não se tornara “uma forma regular de comunicação” entre nações; uma época em que as mulheres (ou, para sermos mais exato, o Princípio Feminino) definiam as formas de vida social e cultural.

Diante dessa abrangente influência da teoria do Matriarcado de Bachofen não é difícil supor que autores como Edwin Oliver James e Margaret Murray não tenham entrado em contato com a obra do jurista alemão. Apesar de não haver referências diretas no caso de Murray, sabe-se que a tendência dos estudos folclóricos que motivavam os primeiros trabalhos da *Folklore Society* e de uma forma geral as pesquisas sobre folclore era a possibilidade de encontrar vestígios de antigos cultos, religiões e principalmente civilizações esquecidas (OATES e WOOD 1998: 18-19). E era uma questão de tempo para que o matriarcado, analisado como uma forma de organização social dos primórdios da civilização humana, recebesse interpretações cuja perspectiva enveredasse para as práticas e crenças religiosas.

Para Murray a bruxaria era uma religião antiga, e se observarmos suas conclusões sobre a questão do sacerdócio nessa religião, podemos perceber que a questão do matriarcalismo se faz presente, já que para ela a figura do sacerdote da Bruxaria, visto como o Diabo nos relatos inquisitoriais, e que segundo Murray era apenas um homem, refletia um estágio superior do culto, ou seja, para Murray é

²⁸ Para uma análise mais aprofundada do legado de Bachofen no campo das teorias sociais ver: *Gentlemen and Amazons: The Myth of Matriarchal Prehistory, 1861–1900* de Cynthia Eller, especificamente o capítulo 3 *On the lauching Pad: J.J. Bachofen and Das Mutterrecht* pp. 60-64

provável que o papel da mulher na Antiga Religião tivesse seguido as mudanças culturais, no caso aqui, do matriarcado para o patriarcado. No período matriarcal a mulher era a chefe do culto e no período patriarcal o homem tomaria essa posição. As cerimônias deste culto tinham como principal objetivo prover fertilidade, neste sentido a proximidade das ideias de Murray com o estágio matriarcal de Bachofen em que a mulher inventa a agricultura nos leva a considerar uma provável influência da tese do jurista alemão sobre a arqueóloga britânica.

Apesar de estar convencida da veracidade dos relatos inquisitoriais, recebendo com isso diversas críticas, que já começam a aparecer na época de publicação do livro, ela acreditava que esta religião não havia sobrevivido a ponto de adentrar o século XX. O culto das bruxas em sua opinião havia desaparecido²⁹.

Tanto *The Witchcult in Western Europe* assim como seu trabalho subsequente *The God of the Witches* (O Deus das Bruxas) (1931) avaliou a própria autora em sua autobiografia, tornaram-se *Best sellers*³⁰, apesar da crescente hostilidade por parte dos padres e sacerdotes anglicanos, bem como da imprensa cristã (MURRAY 1963: 105).

No final de sua vida Murray ainda escreveu um pequeno livro chamado *The Genesis of Religion* (1963). A tese central deste trabalho parece guardar uma proximidade interessante com a interpretação wiccaniana desenvolvida posteriormente pelas autoras norte-americanas. O argumento da arqueóloga britânica era de ter havido algum fenômeno na história que possibilitou aos seres humanos o conhecimento da existência de uma força, que nas palavras da autora, a Ciência chama de Natureza e a Religião de Deus.

Murray parte da premissa de que a crença neste poder era universal e que as formas na qual a religião era manifesta mostravam claramente que eram governadas pelas mudanças no desenvolvimento do cérebro humano e o consequente avanço no conhecimento. Sendo assim, em sua opinião parecia ser óbvio que foi a descoberta e interpretação de algum fenômeno natural que primeiramente levou a mente humana a reconhecer a existência de tal poder. Contudo, esclarecia que não queria com isso

²⁹ Sua opinião só iria mudar mais tarde quando da publicação de *A Bruxaria Hoje* de Gardner. Murray escreve o prefácio da obra atribuindo a esta uma espécie de carimbo de autenticidade, já que ela era considerada uma voz significativa nos estudos da Bruxaria na Inglaterra. Mesmo assim, ela considera a Wicca de Gardner como um renascimento e não uma continuidade.

³⁰ Hutton descreve que na verdade *The Witchcult in Western Europe* vendeu muito mais quando foi novamente reeditado em 1962. Isso nos dá uma ideia da impopularidade do livro após as primeiras edições, porém a partir da década de 60 de fato o livro tornou-se um *Best Seller*

dizer que havia um poder a priori, mas que algum fenômeno natural levou em algum momento o ser humano a crer em um poder maior, ou interpreta-lo como algo maior. Diante deste problema ela questionava o que teria sido este fenômeno tão fundamental, tão incompreensível e tão universal que possibilitou que a mesma explicação pudesse ocorrer independentemente em todos os agrupamentos humanos que alcançaram o mesmo estágio de desenvolvimento mental (MURRAY 1963: 4-5).

Cada avanço no intelecto, segundo Murray, parecia ter sido resultado da descoberta ou interpretação de algum fenômeno ou lei natural.

Em relação a religião, um fenômeno universal, era necessário segundo ela, considerar dois dos três aspectos dos seres humanos, o físico e o mental. Um terceiro aspecto seria o espiritual, porém este se desenvolveu mais tarde, portanto Murray não considerava parte de suas indagações iniciais.

As faculdades físicas e mentais requereram grandes mudanças antes que o animal pudesse adquirir o status de humano e alcançasse o ponto de reconhecer a existência de um poder invisível. É evidente, ela colocava, que a mente do animal só poderia se desenvolver através de sua capacidade física.

Segundo Murray, os primeiros humanos, distintos dos outros animais viviam em grupos pequenos provavelmente formados em sua maioria por crianças e mulheres. Murray dá como prova as leis de herança e linhagem da Grécia e também descrições de contos de fadas nos quais as princesas são sempre as herdeiras do trono. A medida que os garotos iam crescendo nestes hipotéticos grupos eles eram mandados para viverem com os homens se ocupando da caça e com isso a população dos primeiros agrupamentos era quase que inteiramente feminino, com regras femininas e divindades femininas (MURRAY 1963: 7-8).

Murray descreve que todo estudante de religiões antigas deveria estar ciente de que a crença numa divindade feminina era anterior a uma divindade masculina e que o conceito de paternidade ou patrilinearidade da divindade era algo moderno, provavelmente não ocorrendo até a Era do Bronze. Até o papel do homem não ser conhecido na procriação, a mulher foi considerada a única responsável. Possivelmente a mudança em relação a este quadro aconteceu quando o homem parou de caçar e se estabeleceu junto com a mulher. Para Murray tal fato estaria expressado em antigas lendas e aqui, em sua perspectiva, estaria uma pista que sugeriria a mudança de uma divindade feminina para uma masculina.

A mudança das condições sociais que fizeram com que os homens se tornassem sedentários foi para a autora fundamental. Ela sugere que a criança da Virgem Mãe que no início era uma filha tornou-se assim um filho. Primeiro este filho era inteiramente dependente de sua mãe, então a deusa foi gradualmente sendo arrancada de sua posição como divindade única até se tornar somente a mãe de Deus. Para constatar a tendência para o monoteísmo e a exclusão da deusa basta observar, segundo Murray, o fato de que até hoje a ideia de uma Deusa ao invés de um Deus é considerada para muitos uma terrível blasfêmia (MURRAY 1963: 9).

Murray considera que a busca pelas origens da religião deveria então ser realizada pela identificação da primeira concepção de um Poder invisível dominante. Partindo-se do ponto de que os animais não têm concepções de nada além de sua existência, o reconhecimento de um grande poder então dependeria de um nível mental que só os seres humanos possuíam. No entanto uma questão importante surgia: Em que estágio de desenvolvimento da mente humana este conhecimento havia sido obtido? A resposta a este problema devia passar pela resposta de outra questão: O que foi este fenômeno incompreensível e de grande importância que capturou a atenção e contribuiu para o desenvolvimento parcial da mente humana? Na visão de Murray havia sido a maternidade. O ato de dar a luz era o fenômeno que estaria por trás do desenvolvimento da religião (1963: 64-64).

No ambiente acadêmico suas teorias não encontraram ambiente favorável e sua tese sobre a bruxaria e sobre as origens da religião não sobreviveu dentro do campo historiográfico, apesar de ter suscitado importantes trabalhos no campo da história da bruxaria, como é o caso de *História Noturna: decifrando o sabá* (1989) de Carlo Ginzburg. Para este historiador italiano, as críticas a Murray acabaram por desencorajar os historiadores a se debruçarem sobre os elementos simbólicos do sabá que fossem estranhos a estereótipos eruditos (GINSZBURG 2007: 18-19). A defesa de que *algo de verdadeiro* havia na teoria da arqueóloga britânica fez com que Ginzburg fosse taxado como um *murrayista*³¹.

Mas se por um lado a academia e a imprensa cristã rejeitaram a tese de Murray, no *milieu* ocultista a mesma circulava com ampla aceitação. E foi Gardner, que

³¹ O termo *murrayista* a que Ginzburg faz referência foi criado por Elliot Rose para descrever os autores e pesquisadores que aceitavam a tese de Murray. O livro *A Razor for a Goat: Problems in the History of Witchcraft and Diabolism* escrito em 1962 continua a ser uma das mais detalhadas críticas aos métodos e e fundamentações das pesquisas de Murray. No último capítulo *A Tell-tale in Their Company* Rose também faz uma análise crítica das reivindicações de Gardner.

também frequentava a *Folklore Society* que se serviu de suas ideias para compor sua própria religião das bruxas, a Wicca.

Um elemento crucial para fundamentar a reivindicação de Gardner foi a classificação que Murray estabeleceu em sua interpretação do culto. No início de *The Witchcult in Western Europe* ela distingue detalhadamente duas formas de Bruxaria: *Ativa* e *Cerimonial*³². A primeira está relacionada à

todos os encantos e magias, fossem eles utilizados por uma bruxa ou um cristão³³, para o bem ou para o mal, para a cura ou para a morte. Os encantos e as magias são comuns em todos os países e nações e são praticados por padres e pessoas de todas as religiões. Eles são parte da herança comum da raça humana e, portanto, sem valor prático no estudo de qualquer culto em particular (MURRAY 2003: 17)

Sobre a Bruxaria Cerimonial³⁴, descreve que:

Acolhe as crenças religiosas e os rituais das pessoas conhecidas na época medieval como "Bruxas". As evidências mostram que abaixo da religião cristã havia um culto praticado por muitas classes da comunidade. (...) uma organização tão desenvolvida quanto qualquer outro culto no mundo (MURRAY 2003: 17).

Observando-se a classificação que Murray faz destes dois tipos de Bruxaria podemos perceber que sua concepção parece ter implícita uma oposição entre religião e magia que se torna clássica nas primeiras teorias sociais. Murray estava ciente destas diferenciações, e das dificuldades relacionadas a uma categorização eficiente. Em *O Deus das Feiticeiras* ela chama atenção para a dificuldade em criar uma teoria que delimite onde termina a magia e onde começa a religião. De forma geral ela explica que a magia não depende de nada além de si mesma, ao passo que a religião aceita um poder além de si mesma. Além disso Murray se remete a uma explicação evolucionista para dizer que a forma como este poder se apresenta a mente humana dependerá do estágio de civilização que determinado povo alcançou (MURRAY 2002: 101). É com essa concepção em mente que Murray tenta diferenciar o que ela chama

³² Acreditamos que esta distinção é de fundamental importância no que se refere aos desdobramentos futuros da Religião Wicca, pois aqui há implícita a concepção de oposição entre Religião e Magia que de certa forma fará eco nos grupos contemporâneos.

³³ É interessante notar que há uma distinção implícita entre a categoria bruxa e *cristão*, ou seja, para a autora não se pode ser bruxa se for um cristão.

³⁴ Também chamado por Culto Diânico ao longo da obra.

de cerimônias religiosas, ou seja, cerimônias voltadas para a adoração de algo maior, como por exemplo Deus³⁵, das cerimônias mágicas, voltadas para o controle de forças naturais. Estas últimas Murray as considera mais como uma espécie de *milagres pagãos* (MURRAY 2002: 102).

As diferenciações aparecem ao longo da obra, porém nesta distinção inicial fica claro que Murray concebe a religião como uma forma superior e como ela coloca, desenvolvida. Não é à toa que Murray desenvolve toda sua obra apresentando as características dessa religião, como hierarquia, sacerdócio, festividades, cerimônias, ritos, enfim tudo de forma esquematicamente organizada. Para exemplificar ela descreve uma comparação detalhada com as congregações cristãs:

A organização da hierarquia era a mesma em toda a Europa ocidental, com algumas pequenas diferenças locais que sempre ocorriam em qualquer organização. A mesma organização, quando chegou à América fez com que Cotton Mather dissesse: “As bruxas estão organizadas como as Igrejas Congregacionais”. Isso nos dá uma dica: cada Igreja Congregacional possui um grupo de senhores que administram os afazeres da Igreja, e o ministro, que conduz os serviços religiosos e que é responsável pelas práticas religiosas. Também deve sempre haver uma pessoa indicada para conduzir os serviços religiosos e que é responsável pelas práticas religiosas. Também deve sempre haver uma pessoa indicada para conduzir os serviços do ministro em sua ausência. Cada Igreja é uma entidade independente e não estão necessariamente ligadas umas às outras. A mesma coisa acontecia com as bruxas; um grupo de pessoas, os Covens, administrava os afazeres locais do culto e um homem, exatamente como o ministro que ocupava o lugar superior, ainda que como o lugar de Deus, era infinitamente mais alto no ponto de vista da congregação do que de qualquer outro mero ser humano (MURRAY 2003: 18).

A Bruxaria Ativa, que envolve elementos relacionados à magia, é descartada da análise de Murray, que como ela descreve não possuem valor prático no estudo devido sua universalidade. Neste sentido Murray deixa subentendido que a Bruxaria Cerimonial, ou seja, o culto das Bruxas é único e seu território restringe-se a Europa Ocidental. Algumas práticas mágicas, que compreendem a Bruxaria Ativa só viriam a ser analisadas em *O Deus das Feiticeiras*, mesmo assim Murray não está interessada nelas, mas sim no aspecto organizado, ou seja, religioso da Bruxaria.

³⁵ Na introdução de *A Bruxaria Hoje* de Gardner, ela deixa claro esta posição ao escrever: *O Dr. Gardner mostrou em seu livro o quanto a chamada “bruxaria” vem dos antigos rituais e nada tem a ver com lançar feitiços ou outras práticas maldosas, sendo a sincera expressão do sentimento para com Deus, também expresso, mais decorosamente embora não com maior sinceridade, pela cristandade moderna nos cultos da Igreja* (MURRAY 1954: 19-20).

A diferenciação proposta por Murray evidencia a dicotomia enfatizada nos estudos sobre religião e magia que considerava a primeira como caracterizada pela coesão e por seu aspecto positivo e a última como sua antítese. É interessante notar que Murray busca legitimar uma concepção de religião utilizando-se do fenômeno da bruxaria, ou seja, um fenômeno ligado historicamente aos domínios da magia. Neste sentido para que a Bruxaria Cerimonial fosse identificada a uma religião organizada pré-cristã, seria necessário descristianizar a bruxaria expurgando de sua análise os elementos de manipulação dos símbolos cristãos. Tal construção simbólica do que viria a ser definido como o culto das bruxas relegava qualquer traço de cristianismo à Bruxaria Ativa, ou seja, a práticas mágicas. Ao longo de sua obra Murray empreende uma descristianização pontual no que se refere a estas operações mágicas a partir de uma seleção de fontes, como por exemplo quando apresenta as palavras mágicas que eram utilizadas pelas bruxas onde opta pela omissão dos encantos que são baseados nas orações e fórmulas cristãs, apresentando apenas àquelas que acredita pertencer ao culto das bruxas, estas empreendidas sempre visando um objetivo maior, a fertilidade, nunca porém relacionada a assuntos menores. A ênfase é sempre na adoração e não na manipulação.

Observando a história dos Estudos religiosos podemos perceber que a diferenciação entre religião e magia pode ser considerada num contexto mais amplo como uma tentativa de dar forma a religião e a ciência. A diferenciação proposta por Murray faz mais sentido quando observamos esse contexto de legitimação na qual as teorias sociais buscam no final do século XIX delimitar as diferenças entre três domínios, religião, ciência e magia.

Nesta época os cientistas sociais consideravam a magia simultaneamente como *irmã bastarda* da religião, sendo vista como egoísta, ímpia e materialista; e como *irmã bastarda* da ciência, já que era entendida como primitiva, imoderada e irracional (STYERS 2013: 257). A magia configurava-se num fracasso da modernidade, tanto em termos religiosos como científicos. Como bem demonstra Peter Pels (2003: 31) as tentativas de definições de magia no âmbito das Ciências Sociais nos fornecem um fértil campo de análise da articulação de normas e aspirações da modernidade. Através das tentativas de definições do que vem a ser magia podemos observar as idealizações do que deveria vir a ser a modernidade.

É partir da concepção de uma Bruxaria Cerimonial, ou seja, de uma religião organizada, que Gardner compõe a Wicca e a reivindica como a mais antiga da Grã-

Bretanha e por isso anterior ao cristianismo ortodoxo. A ideia de antiguidade do culto é articulada com elementos presentes no contexto ocultista de sua época, como por exemplo a concepção de reencarnação (em sua interpretação espiritualista), a iniciação e o desenvolvimento em graus, trabalho com magia cerimonial, entre outros.

Murray legou a Gardner não apenas uma interpretação de antiguidade da religião das bruxas, mas buscou enfatizar a ideia de opressão a elas, lançando assim as bases assim para a construção de uma *comunidade de sentimento*³⁶, que agora não era mais interpretada exclusivamente dentro de uma perspectiva romantizada como apresentada por Michelet nas páginas de sua Feiticeira, mas buscando o aval da prova histórico-arqueológica. Para Murray e consequentemente para Gardner, a Igreja perseguiu os membros dessa religião dizimando-os principalmente entre as fileiras dos mais pobres. Diante de tal perseguição Murray identificou o que acreditava serem verdadeiros exemplos de martírio. Na introdução *The god of the Witches* descrevendo sobre a fé das bruxas e bruxos em sua religião diz que: *Não é de surpreender que agarrassem a sua fé e tenham preferido morrer em meio a agonias indescritíveis a negar seu Deus* (MURRAY 2002: 18). Diante dessas características do culto das bruxas, temos uma religião organizada com estruturas de sacerdócios, ritos, calendários e também seus mártires.

Essa *comunidade de sentimento* que se forma entre as bruxas contemporâneas e as nove milhões³⁷ de bruxas assassinadas no passado, como descreve Gardner falando sobre a época das fogueiras, será um importante elemento de construção simbólica da comunidade wiccaniana. E para Gardner esse laço tem uma explicação simples, *reencarnação*. Tal discurso ainda se faz presente entre os adeptos da Wicca nos dias de hoje. A pertença a essa comunidade espiritual é o que muitos wiccanianos descrevem como *a volta ao lar, o chamado da Deusa* ou na afirmação *uma vez bruxa, sempre bruxa*.

Nosso esboço histórico inicial está circunscrito à identificação de elementos na obra de Gardner que nos permitam mostrar como a Wicca foi inicialmente formada

³⁶ Segundo Appadurai (1996), esta comunidade consiste em um grupo que começa a sentir e imaginar coisas em conjunto, e que se tornou possível pelos meios de comunicação em massa. Assemelhasse ao que Diana Crane (1972) chamou de *coletivos invisíveis* (apud Appadurai, 1996:8), referindo-se a critérios de prazer, gosto ou relevância, partilhados coletivamente a partir da imaginação e que repercute na ação coletiva.

³⁷ A cifra de nove milhões de pessoas assassinadas por bruxaria não encontra embasamento histórico. Tal número foi originalmente apresentado por um acadêmico alemão chamado Gottfried Christian Voigt (1740–1791). Em 1784 Voigt publicou um artigo onde enfatizava a importância da educação para no combate as superstições que poderiam, segundo ele, desencadear uma outra caça às na Europa.

tendo como base uma forte inclinação à uma tendência nacionalista. Até aqui percorremos parte dessa empreitada inicial, apresentando o contexto em que as apropriações referentes a ideia de uma *Velha Religião* tomaram forma e quais influências foram significativas para Gardner em sua concepção de uma Antiga Religião. Passemos agora para uma análise dos escritos de Gardner que corroboram com essa perspectiva.

O pano de fundo histórico que permeia a reivindicação nacionalista de Gardner está relacionado ao que ele acredita serem os elementos que constituem as crenças mais antigas relacionadas a Bretanha e que teriam em sua visão sobrevivido no culto das bruxas. Estas seriam as principais crenças que podem evidenciar, segundo Gardner, a antiguidade do culto que pode ter suas origens na Idade da Pedra. Além disso outro elemento de nacionalidade será sua crítica a invasão anglo-saxônica e ao cristianismo, especificamente o catolicismo romano, já que como veremos a questão da crítica ao cristianismo nos escritos de Gardner revelam uma certa ambivalência, que resulta de suas influências em sociedades cristãs espiritualistas.

Não é nossa intenção aqui desmentir ou afirmar a veracidade das informações históricas que Gardner faz. O que pretendemos é apresentar a história da Bruxaria como é contada por ele e como ela se encaixa em sua afirmação de que a Wicca é uma antiga religião britânica.

Em *A Bruxaria Hoje*, Gardner expõe de modo breve algumas ideias que o levavam a afirmar que a bruxaria havia sido a religião mais antiga da Grã-Bretanha. Porém foi em *O significado da Bruxaria* que ele de fato desenvolveu uma espécie de narrativa histórica que buscava fundamentar essa ideia. No terceiro apêndice desta obra Gardner estabelece quais seriam as datas significativas da história da religião das Bruxas.

O início seria provavelmente a Idade da Pedra, mais especificamente compreenderia o período Neolítico. Após a passagem do nomadismo para o sedentarismo, onde se destaca o advento da agricultura, tanto o Deus solar como a Deusa lunar passaram a ter mais importância devido a ação do sol e da lua no crescimento das lavouras. Tais conceitos, segundo Gardner, estavam associados à sobrevivência e a reencarnação, sendo as estações observadas pelos seres humanos de então como um ciclo de morte e renascimento. A semente que germina e morre estava inserida na dinâmica do princípio hermético, *assim como é acima, é abaixo* (GARDNER 2004: 282).

Por volta de 2000 a.C, povos do início da Idade do Bronze começaram a chegar na Bretanha. Neste período foram erigidos templos circulares voltados a fertilidade como o de Stonehenge.

Em aproximadamente 1103 a.C, segundo Geoffrey de Monmouth (1100-1155), Brutus e seus seguidores refugiados de Tróia fundaram Londres. No século V a.C a Bretanha foi invadida sendo ocupada em várias partes do Sudeste pelos povos célticos da cultura hallstadt. Os sacertoos tribais nessa época eram os acenstrais dos druidas.

Em 37 d.C José de Arimatéia junto com alguns companheiros fogem da Palestina após a Cruxificação. O lugar escolhido como refugio é Glastonbury na Bretanha. Lá ele teria conhecido os druidas e construído a primeria igreja.

Em 61 d.C acontece a revolta de Boudicca e o massacre dos druidas pelo exército romano. Aproximadamente 60 anos mais tarde a Bretanha é incorporada ao Império Romano.

No ano de 597 d.C Santo Agostinho³⁸ introduz o Cristianismo papal na Bretanha que é amplamente difundido entre os anglos, saxões, jutos e dinamarqueses. Os reis e os povos das cidades o aceitaram, mas as pessoas do interior, os pagãos, os aldeões, os gentios (povos da floresta), em sua maioria continuaram a pertencer a antiga fé.

Em 1066 realiza-se a Conquista normanda. Os normandos eram noruegueses pagãos que haviam recebido grandes concessões de terra do rei francês, sob a condição de que se tornassem cristãos e lhe rendessem homenagem. Gardner se refere a eles como *cristãos de arroz*. O pai de Guilherme, o Conquistador, era Robert, o Diabo, e estava envolvido com bruxaria. O filho de Guilherme, Guilherme Rufus, também era conhecido como líder de bruxas. Os normandos eram poucos entre os muitos saxões que eles escravizaram. Bons fazendeiros e trabalhadores, os saxões viviam em lugares próximos de seu senhorio. Como eram habilidosos, foram forçados a trabalhar a terra do senhor da propriedade e pagar taxas. Já os pagãos, os povos que viviam nas florestas, eram em menor número e como estavam praticamente inacessíveis tornava-se difícil forçá-los a pagar taxas ou impostos feudais, de forma que gozavam de certa independência. As pessoas das cidades consideravam-nos estranhos, ligados a costumes supersticiosos e mágicos.

³⁸ Gardner se refere à Agostinho da Cantuária.

Gardner conta que os saxões odiavam seus conquistadores e eram mal-humorados e rebeldes. É mais do que provável que os pagãos estivessem, em princípio, contentes em ver seu conquistador saxão tão maltratado já que os britânicos sempre consideraram os saxões como opressores que haviam roubado tudo que havia de melhor em seu país. Por isso as bruxas os repugnavam porque eles haviam criado leis contra bruxaria, portanto é provável que as bruxas e os pagãos achassem divertido ver os saxões sendo escravizados.

Guilherme, o conquistador, diz Gardner, havia sabiamente se auto proclamado soberano da igreja e designado seus próprios bispos. Essa situação fez com que muitos normandos se voltassem para sua antiga fé, pois sendo difícil e muito caro entrar no reino do céu cristão e evitar o inferno, o paraíso das bruxas se mostrava mais simples e agradável.

A fé antiga devia a essa altura ser mantida em segredo. Principalmente depois que Eduardo I expulsou os judeus, e alguns deles refugiaram-se entre as bruxas que os abrigaram para protege-los da perseguição.

As bruxas haviam sido influenciadas pelos primeiros cristãos celtas e pelos culdees. Estes, segundo Gardner, eram os druidas que haviam convertido-se ao cristianismo, mas que não foram tão influenciadas pelos saxões que haviam sido responsáveis pelas invasões e nem pelo cristianismo derivado de Roma que denunciava os ritos da Bruxaria de forma fervorosa e violenta.

Em 1484 o Papa Inocêncio VIII, através da bula *Summis Desiderantis Affectibus* autorizou a inquisição a prender, torturar e punir os suspeitos de praticarem bruxaria. Dois anos depois foi publicado o *Malleus Maleficarum* escrito pelos dominicanos Heinrich Kraemer e James Sprenger.

Durante anos leis contra a Bruxaria vigoraram, porém quando Eduardo VI subiu ao trono e revogou as leis de Bruxaria vigentes no reinado de Henrique VIII, as bruxas pensaram que enfim uma trégua teria espaço e um momento de paz estava a caminho. No entanto os violentos reformistas de Genebra, nas palavras de Gardner, induziram a rainha Elizabeth I a aprovar novamente leis contra a magia e a bruxaria. Sua prima Católica Rainha Maria da Escócia criara uma lei escocesa que autorizava enviar para a fogueira todos que fossem culpados de bruxaria.

Em 1584 Reginald Scot publicou a primeira edição de seu estudo sobre bruxaria, *The Discoverie of Witchcraft*. Para Gardner, o primeiro estudo realmente sério sobre bruxaria de um ponto de vista racionalista e não teológico. Scot, diz

Gardner, provavelmente era um bruxo, dado seu conhecimento profundo sobre o tema.

Nos séculos seguintes diversas obras difamatórias são publicadas, todas relegando a bruxaria ao satanismo. Enfatiza-se a questão do pacto com o Diabo e o aspecto supersticioso das crenças em bruxas.

Porém no século XIX, descreve Gardner, um espiritualista francês, Allan Kardec, seguindo instruções de seus Guias reintroduz publicamente a antiga doutrina de reencarnação na Europa.

Em 1921, a Doutora Margaret Alice Murray publica *The Witchcult in Western Europe*, um estudo antropológico sobre as crenças e práticas das bruxas, provando que a Bruxaria era de fato uma religião antiga.

No ano de 1951, a Lei de Bruxaria de 1735 foi revogada e substituída pela dos *Médiuns Fraudulentos*, reconhecendo com isso a mediunidade genuína e a existência de poderes psíquicos, prevendo assim penalidades para os que fingissem possuir tais poderes quando não os tinham.

Por fim é publicado em 1954, *A Bruxaria Hoje* de Gerald Gardner, o primeiro livro já escrito que trata das bruxas a partir de seus próprios relatos.

Primeiramente devemos notar que Gardner traça uma narrativa histórica da Bruxaria que vem da Idade da Pedra e que ao longo dos anos vai recebendo influências de outras religiões e espiritualidades. Essa dinâmica sincrética apresentada por Gardner tem em sua obra a função de explicar os elementos que estão presentes na Wicca, porque as bruxas acreditam numa Deusa e um Deus, porque as bruxas usam determinado símbolo etc.

Em segundo lugar nota-se que a narrativa sobre a introdução do cristianismo na Grã-Bretanha parte de duas vertentes: A primeira é de José de Arimatéia, do qual teria surgido o cristianismo celta tolerante, resultado da fusão entre cristãos e druidas e que influenciou o culto das bruxas. O segundo, data da missão de Santo Agostinho, em 597, e que é considerada na narrativa uma força invasora de intolerância romana. Para Gardner as bruxas não tinham problemas com os primeiros, os cristãos celtas culdees, os druidas que se tornaram cristãos, porém não gostavam dos invasores saxões e seu tipo de cristianismo (GARDNER 2004: 20). O cristianismo ortodoxo, ou seja, o catolicismo, trazido por Agostinho da Cantuária, segundo a narrativa apresentada por Gardner fora o grande responsável pelas perseguições, torturas e horrores e não só *subjugou o verdadeiro cristianismo, a fé que o próprio Jesus pregou*

(GARDNER 2004: 267) como também perseguiu as bruxas, os Templários e os albigenses. As ideias de perseguição, expurgos e liquidação de povos, segundo Gardner forneceu um modelo para todos dos crimes contra a humanidade cometidos, por exemplo, por Hitler e Stalin (GARDNER 2004: 268).

No capítulo XVII de *O significado da Bruxaria* Gardner indaga: *Como a Arte da Bruxaria pode contribuir para o futuro?* Ao que responde:

Em primeiro lugar, pode desmascarar o mito de que o Cristianismo Ortodoxo é a antiga fé dessas ilhas e que não havia civilização na Bretanha até a chegada dos romanos (Gardner 2004: 267).

Aqui Gardner atribui uma importância significativa ao elemento de antiguidade como definidor da Wicca. É importante ressaltar que ele faz uma distinção entre cristianismo celta e cristianismo ortodoxo. O primeiro reflete a idealização de um passado em que um tempo de tolerância mítico entre este cristianismo mais puro e a Bruxaria com raízes neolíticas conviviam. Tal cristianismo derivado diretamente da missão apostólica de José de Arimatéia era considerado o *verdadeiro cristianismo* por Gardner, e que é importante salientar não tinha nenhum problema com a Bruxaria.

Essa aproximação mais positiva com um cristianismo que Gardner considerava *mais puro* provavelmente é resultado da influência de seu envolvimento com a *Ancient British Church* (HESELTON 2003, PEARSON 2007). Entre os itens pessoais de Gardner que sobreviveram após o fechamento de seu museu, havia um diploma de sua ordenação como sacerdote da *Ancient British Church*.

Esta igreja, fundada no final do século XIX pelo ex-padre católico francês Jules Ferrette (1828-1904) e pelo ex-anglicano Richard Williams Morgan (1815-1889) surgiu no bojo do que ficou conhecido como o *celtic revival*, um movimento multifacetado originado no século XVIII que buscava resgatar os aspectos da cultura celta. No contexto do romantismo europeu que exaltava a imaginação, o irracionalismo, o individualismo, a rebelião as tendências iluministas, o amor pela natureza selvagem, o misterioso e o exótico, os celtas passaram a ser vistos não mais como os estereotipados bárbaros perigosos, selvagens e incivilizados que os tratados e livros clássicos gregos e romanos descreviam, mas como nobres selvagens, não corrompidos pela decadente civilização. Mesmo com poucas informações históricas os celtas capturaram a imaginação de escritores e artistas que enxergavam nestes

povos uma verdadeira fonte de herança cultural. Os druidas por exemplo, tornaram-se um modelo de espiritualidade para aqueles desiludidos com a religião organizada.

O druidismo, em especial, foi o ápice religioso desse *revival* celta. Segundo John Haywood, *os neodruidas do século XVIII, provavelmente, acreditavam que estavam fazendo renascer uma antiga religião* (HAYWOOD 2009: 253).

William Stukeley (1687-1765), um reverendo e antiquário inglês, é uma das figuras chave na emergência das novas ordens druídicas (LEWIS 2005: 488). Ele foi responsável por reconstruir um culto dos druidas. Ele tinha certeza de que o druidismo era, de fato, uma antiga religião nativa das ilhas britânicas. Sua fixação por essa suposta religião nativa era tamanha que ele chegou a construir um templo druídico no jardim de sua residência. Seus trabalhos relacionados à antiguidade celta foram precursores na descoberta e recriação do passado desse povo.

Stukeley faz parte de um grupo de autores que, nos séculos XVIII e XIX, começaram a construir o que acreditavam serem os princípios de uma religião nobre e natural. No entanto o mais famoso revivalista druídico do século XVIII foi Edward Williams (1747-1826), conhecido como Iolo Morganwg, que considerava a si mesmo como o último de uma longa sucessão de bardos e acreditava que tinha o dever de revelar o segredo dos druidas. Para concretizar seu objetivo, escreveu as obras *Cynfrinach y bairdd* (Segredos dos bardos) e *Coelbren y bairdd* (Alfabeto dos bardos) (MORGAN 1983: 66 apud MAGLIOCCO 2004: 36). Morganwg também buscava uma legitimação de continuidade com o passado pré-cristão. Ele reivindicava que a antiga tradição druídica havia sobrevivido nas ilhas do País de Gales, apesar de séculos de dominação romana e cristã (PIGGOTT 1985: 60 apud LEWIS 2005: 486). Em 1792, ocorreu em Primrose Hill, Londres, o primeiro ritual da *Gorsedd*, a assembleia dos bardos de Iolo Morganwg.

Desde o início deste *revival* celta diferentes grupos e ordens druidas apareceram reivindicando uma herança espiritual e em alguns casos histórica com os antigos druidas. A *Ancient British Church* era uma tentativa de estabelecer um vínculo entre cristianismo e druidismo, que ficou conhecido como *cristianismo neocéltico*. A interpretação histórica religiosa que perpassava essa narrativa era a de que havia nas

ilhas britânicas uma religião druídica-cristã sincrética anterior a chegada de Agostinho da Cantuária e o Sínodo de Whitby³⁹.

Provavelmente o envolvimento de Gardner com essa Igreja se deu a partir de sua amizade com John Sebastian Marlow Ward (1885-1949). Assim como Gardner, Ward havia viajado durante muitos anos visitando países do Extremo Oriente. Filho de um sacerdote anglicano, era historiador por formação e havia sido diretor de uma Escola da Igreja da Inglaterra na Birmânia. Entre os assuntos que mais se dedicava a pesquisar, nutria um grande interesse pelo estudo de sociedades secretas chinesas. Foi um prolífico autor, dedicado a assuntos relacionados a História medieval, templários, teologia oriental e, principalmente, maçonaria (HESELTON 2003: 135). Em 1927, ele e sua esposa começaram a ter visões e experiências místicas em que eram alertados de que o fim do mundo estava se aproximando e que a civilização deveria se preparar para a segunda vinda de Cristo. Em 1929, o casal travou contato com uma comunidade mística cristã chamada *Confraternity of the kingdom of the Wise*, da qual sua esposa mais tarde se tornou reverenda.

Por volta de 1930, eles adquiriram uma propriedade e fundaram uma igreja. Inicialmente, uma ordem leiga, sob os cuidados do bispado anglicano de St. Albans. Não era uma comunidade ortodoxa, os membros eram homens e mulheres solteiros ou desquitados. Bracelin (1960: 156) descreve que era uma seita que declarava que todos deveriam abrir mão de seus bens em nome da Ordem. Gardner, em uma breve menção a igreja de Ward em *O Significado da Bruxaria* descreve que eles possuíam inúmeras provas de que aquela era uma doutrina muito antiga (GARDNER 2004: 56).

É provável que Gardner e Ward tivessem se conhecido devido suas participações em grupos ocultistas, pois compartilhavam de interesses e pontos de vista semelhantes em relação a questões relacionadas a história do cristianismo. Ward tinha grande interesse por relíquias e objetos arqueológicos, e chegou a inaugurar, no início da década de 1930 um museu a céu aberto, o Abbey Folk Park, que continha uma exposição permanente de recriações de ambientes históricos. Ali havia vilas pré-históricas do período Neolítico, da Idade do Bronze e assim por diante, tudo organizado seguindo uma linha cronológica (HESELTON 2003: 147).

³⁹ O Sínodo de Whitby realizado em 664 no reino de Northumbria reuniu monges cristãos irlandeses e romanos com o intuito de decidir sobre os rumos da direção religiosa na Inglaterra. Os interesses entre os evangelizadores irlandeses e os romanos liderados por Agostinho entraram em choque tendo como resultado principal o desmonte do modelo organizacional eclesiástico irlandês que se baseava numa série de monastérios sem superiores visíveis.

Após o fim da Segunda Guerra Ward e sua esposa foram acusados e considerados culpados de abusar de uma jovem de 16 anos. Apesar de o casal alegar inocência tiveram que pagar ao pai da garota uma indenização por danos morais. Essa situação acelerou os planos de Ward de se mudar da Inglaterra e Gardner lhe sugeriu uma troca. Ofereceu seu terreno em Chipre por uma velha cabana do século XVI que Ward possuía em seu museu denominada *cabana de bruxas*. Ward aceitou a oferta de Gardner e se mudou com sua congregação religiosa para Chipre, vindo a falecer em 1949.

Mesmo com a morte do fundador da congregação a comunidade continuou, porém devido a problemas com grupos guerrilheiros locais, decidiram se mudar para a Austrália. Em 1986, foi inaugurado o *Abbey Museum of Art and Achaeology*, composto, em grande parte, pelos objetos do acervo de Ward. O biógrafo Philip Heselton (2003: 141), acredita que o motivo que levou Gardner a ser ordenado na *Ancient British Church* foi a busca por reconhecimento. Gardner não tinha nenhum título e, provavelmente, pensou na ordenação como um símbolo de status que suprisse sua falta de qualificação acadêmica. Porém se considerarmos sua ordenação apenas como uma busca por título estaremos deixando de lado uma perspectiva de interpretação que nos ajuda a identificar suas influências em relação a narrativa do cristianismo que ele fornece em suas obras. Apesar da prática comum entre os ocultistas da época de Gardner de se obter um título para reconhecimento e qualificação, o contato dele com Ward e o cristianismo heterodoxo não resultou unicamente na obtenção de um título, mas de certa forma influenciou sua narrativa sobre a linhagem apostólica do cristianismo nas Ilhas Britânicas.

É importante colocar que não é apenas em relação a uma história alternativa sobre a espiritualidade britânica que a narrativa de Gardner se desenvolvia. As bruxas estavam por trás de outros fatos importantes da história britânica.

Em seu mais famoso livro de ficção, *Com o auxílio da Alta Magia* (1949), Gardner finalizava com uma interpretação histórica curiosa relacionada a *Magna Carta* e o surgimento da monarquia constitucional britânica. Mesmo sendo um livro de ficção, esta obra teve uma importância crucial no desenvolvimento inicial da Wicca já que era a leitura obrigatória a todos os proponentes a iniciação na religião das bruxas. Gardner, segundo conta Doreen Valiente, uma de suas mais famosas iniciadas, costumava presentear os novatos na Arte com o livro, já que ali encontrava-se em forma de ficção preceitos, práticas e crenças das bruxas.

No entanto, se observarmos atentamente o enredo da obra encontramos uma interessante correlação entre bruxaria, cristianismo e nacionalismo.

A história ambientada no século XIII tem como trama central um conflito familiar entre dois jovens irmãos, Jan e Olaf Bonder e seu tio normando, Fitz-Urse. Este havia roubado as terras do pai dos dois jovens. A fim de reaverem o que acreditavam ser deles por direito vão buscar a ajuda de um velho amigo de seu falecido pai, o mago Thur Peterson. O mago aceita ajuda-los porem acrescenta que só poderá fazê-lo utilizando os instrumentos certos.

Na casa do mago um ritual de invocação é realizado e um espírito chamado Bartzebal se comunica através do irmão mais jovem Olaf, que serve como um médium. A entidade ordena que os três busquem a bruxa de Wanda. No entanto antes de terminar o ritual fortes batidas na porta são ouvidas e a preocupação em serem descobertos toma conta do mago. Os irmãos se escondem e o mago corre para atender a porta enquanto tenta apagar todos os vestígios que podem incrimina-lo. Ao abrir a porta é surpreendido por três clérigos embriagados, sendo um deles seu amigo, o irmão Stephen. Este apesar de não concordar com algumas práticas do mago não o reprime mas acoberta-o para que os outros não desconfiem do que Thur e os jovens estavam fazendo. Entre conversas e bebidas, Thur toma conhecimento, através de um dos monges que além da floresta há um local habitado por bruxas.

É importante perceber que a relação entre o clérigo Stephen e o mago é retratada por Gardner como uma relação de amizade, onde subentende-se uma relação de tolerância entre cristianismo e magia cerimonial.

Seguindo o conselho do espírito Bartzebal, o mago e os dois irmãos partem em direção ao lugar mencionado pelo monge. Lá descobrem que Wanda não é o nome da bruxa, mas uma aldeia próxima.

Ao chegaram no local encontram uma cabana onde vive apenas uma garota a que todos da aldeia consideram uma bruxa. Seu nome é Vada, e Thur reconhece que, de fato, se trata de uma legitima bruxa. Correndo perigo de serem descobertos todos partem rapidamente. Vada conta sua história, dizendo que sua mãe era uma sacerdotisa da *Antiga Fé*. Os irmãos Olaf e Jan encham Vada de perguntas, acreditando que ela voe em vassouras e cultue o Diabo, coisas que, aos poucos, a jovem nega, ao mesmo tempo em que explica sua fé. Como todas as bruxas possuem um nome secreto, Thur achou prudente que, a partir daquele momento, ela passasse a usar seu nome na *Arte*, e, assim, ela passa a ser chamada de Morven.

A narrativa segue e à medida que a história vai se desenvolvendo o mago cerimonial aprende com a bruxa ao mesmo tempo que a ensina em suas artes. Gardner busca explicar de modo ficcional a relação entre magia cerimonial e bruxaria.

Morven é reconhecida pelos camponeses como uma legítima sacerdotisa da religião das bruxas, ou seja, a *Antiga Fé*, com isso os apoiadores a causa dos irmãos aumentam. Mesmo assim, a diferença no poderio entre os normandos usurpadores e os camponeses oprimidos é descomunal. Os camponeses não possuem nada além de seus instrumentos de trabalho. Armados com foices, pedras e paus consideram suas chances de vitória praticamente nulas em vista da força dos usurpadores. Porém, a reviravolta se dá quando Morven apresenta Jan como o líder que conduzirá o povo aos antigos dias. Os irmãos são iniciados no culto das bruxas e se mostram devotados a religião dos camponeses.

Com uma estratégica incursão a fortaleza normanda os irmãos conseguem vencer o tio e reaver as terras roubadas. Após o êxito do objetivo dos irmãos Bonder, Stephen, o monge, vai ao encontro do mago, buscando a ajuda deste em relação a assuntos da Igreja. O mago cerimonial convoca a bruxa para auxiliá-lo em um ritual para resolver esta questão. O mago, a bruxa e o monge iniciam então o ritual. Stephen num primeiro momento mostra-se incomodado com a nudez da bruxa, mas o mago adverte-o que cada um deve trabalhar com as ferramentas e elementos de sua tradição. Um espírito de nome Dantilion é conjurado e tenta o monge oferecendo-lhe poder na hierarquia da Igreja, mas Stephen mantém-se íntegro.

O espírito satisfeito diante da honestidade do monge lhe profetiza que nenhum sucessor foi nomeado após a morte do arcebispo Hubert Walter (1160-1205). Porém os monges da Cantuária elegeram secretamente um nome e o enviaram a Roma na calada da noite para que fosse confirmado pelo papa. O espírito disse que esse segredo dos monges vazaria e que uma disputa seria iniciada assim que outros monges insatisfeitos soubessem e enviassem John de Gray (1214) a Roma como candidato. O papa, segundo a profecia, iria considerar a eleição dos dois nomes nula e estabelecer uma nova em sua presença. Por isso Stephen deveria se apressar se quisesse ocupar a posição deixada por Walter.

Na cena final Morven e Stephen conversam sobre o futuro. Perguntado pela bruxa se retornaria para a Abadia, o monge responde que agora tinha outros planos. Iria para Roma e que quando retornasse toda a Inglaterra teria conhecimento de que a Grande Carta de Direitos e Imunidades dos Homens traria liberdade e justiça para

todos. Morven aponta para o documento e pergunta: *Essa grande carta?* Ao que o monge responde:

Sim. Foi previsto em meu horóscopo, e para tal finalidade roubei os pergaminhos, exatamente como Thur o fez, há tempos. Levo-os a Lothair di Signi, o qual é chamado, pelos homens, de papa Inocêncio III. Será ele o supremo da Europa, tal como eu o serei da Inglaterra, e, creio, os nomes de Stephen Langton e Inocêncio III hão de ser lembrados neste mundo por centenas de anos. Por isso, eu, Stephen Langton renunciei a esperança da felicidade terrena, mas sempre hei de ser lembrado como aquele que trouxe a Grande Carta de Direitos e a libertação da Mãe dos Parlamentos, que há de trazer liberdade genuína à Inglaterra e, daqui espalhar-se pelo mundo (GARDNER 2008: 271).

E no último trecho do livro Gardner destaca o reconhecimento do monge ao papel desempenhado pela bruxa:

E isso por ti, Morven. Tu não consegues lembrar de uma vez em que tudo isso, e a própria história do mundo, um dia dependeu de um sinal de tua adorável cabeça. Agora bênçãos sobre ti, e que fique bem! (Gardner 2008: 272)

Com esta narrativa ficcional Gardner tinha a intensão de reforçar a ideia de que por trás dos eventos históricos mais importantes da Inglaterra algum traço do envolvimento das bruxas poderia ser encontrado.

Essa perspectiva pode inclusive ser observada ao lermos a descrição que Gardner faz de uma prática utilizada pelos wiccanianos denominada *Cone de Poder*.

Na cosmovisão wiccaninana o corpo é o primeiro instrumento mágico, sendo, portanto, capaz de gerar em conjunto com outros corpos uma grande quantidade de energia mágica que pode ser canalizada para um objetivo específico.

Essa prática segundo Gardner, foi decisiva para que a Inglaterra não fosse invadida por Adolf Hitler. Em *A Bruxaria Hoje*, Gardner revela que ao contrário do que os historiadores mais tarde viriam a dizer sobre a desistência de Hitler em invadir a ilha, haviam sido as bruxas que, através de sua magia, colocaram fim ao plano de invasão do *führer*. *Elas se encontraram, fizeram crescer o grande cone de poder e dirigiram este pensamento ao cérebro de Hitler: você não pode cruzar o mar. Você não pode cruzar o mar. Não é capaz de vir. Não é capaz de vir* (GARDNER 2003:

103). A energia liberada pelo *Cone do poder* foi tão poderosa segundo Gardner que teria levado alguns bruxos à morte.

Além disso, Gardner descreve, que aquela não havia sido a primeira vez que essa delicada operação mágica havia sido realizada. O que as bruxas haviam feito contra Hitler foi repetir o que seus antepassados haviam feito com Napoleão e, antes dele, com a Armada Espanhola.

Até aqui apresentamos os elementos da narrativa de Gardner que acreditamos serem representativos de uma interpretação nacionalista por parte deste. Sua reivindicação da Wicca como a antiga religião das Ilhas Britânicas reflete sua busca por uma legitimação histórica. Ao criar uma religião que se fundamentava a partir de uma linhagem antiga e que poderia ser localizada em eventos importantes da história da Grã-Bretanha, Gardner estava reinventando uma tradição, amalgamando em um sistema religioso novo uma série de elementos que davam forma a uma narrativa histórica que se mostrava coerente para seus iniciados britânicos.

2.2 A WICCA NOS ESTADOS UNIDOS: A BRUXARIA NO CONTEXTO DA CONTRACULTURA

*We won't wait any longer,
We are stronger than before.
We won't wait any longer,
We are stronger.*

Gwydion Pendderwen

Os preparativos começaram praticamente duas semanas antes. Barracas, repelentes e comida eram alguns dos itens que precisávamos providenciar para passar quatro dias imersos na natureza. Estávamos em Gainesville, Florida e o festival de Beltaine do qual participaríamos seria na comunidade *All Word Acres* localizada na cidade de Plant City a mais ou menos duas horas e meia de carro. O evento era aberto a quem

tivesse interesse e pagasse a inscrição de vinte e cinco dólares mais um adicional de sete se quisesse comer o almoço do rancho.

Depois de voltas e mais voltas tentando encontrar nossa referência em meio as estradinhas que cortavam plantações de fazendas, avistamos a placa que procurávamos, como desenho de um unicórnio que indicava que havíamos chegado na *All World Acres*. Avançamos por uma estrada de terra até avistarmos alguns *motorhomes*, barracas e carros. Havia um espaço que servia como estacionamento, paramos ali e descarregamos. Logo após conhecermos um dos organizadores fomos até uma pequena barraca de madeira que servia como cozinha e escritório. Mais à frente havia uma área de mata mais densa onde poderíamos montar nossa barraca. Os espaços disponíveis já estavam praticamente ocupados. Barracas, redes e colchões por todos os lados. Depois de conseguirmos encontrar um espaço e conversarmos com nossos vizinhos temporários, fomos conhecer o restante do local. Os banheiros eram unissex e muitos não se importavam em tomar banho com as portas abertas. Em meio a uma feira esotérica que ocupava metade do estacionamento dos *motorhomes* as pessoas circulavam vestindo seus trajes cerimoniais, suas roupas de elfos, enquanto alguns mais ousados apenas um pequeno tapa-sexo. Um dos vizinhos que nos apresentou aos organizadores comentou: *estes festivais pagãos tem uma nostalgia hippie boa, não é? É boa a sensação, não é?* De fato, concordei, ainda mais porque havia uma predominância de pessoas que aparentemente pareciam ter vivido aquela época.

Depois de conferirmos a programação das atividades que seriam realizadas que foram disponibilizadas na parede do escritório/refeitório fomos ajudar a montar a cabana que seria utilizada para a prática da *sweat lodge*, uma espécie de sauna de purificação tradicionalmente ligada a cultura indígena norte-americana.

À noite, uma fogueira foi acesa e sentamos todos em volta, alguns cantavam outros dançavam enquanto outros tocavam tambor, flauta e chocalhos. Entre uma dança e outra alguém se arriscava a pular o fogo, alguns até nus. Podia-se perceber que aquele era um ambiente para se expressar de modo livre.

No dia seguinte participamos do ritual principal. Beltaine é um período tradicionalmente conhecido na cultura pagã como o mais alegre dos festivais e simboliza a entrada do verão e a morte do inverno. O Beltaine marca o início do desabrochar da natureza, e é comemorado num contexto de fertilidade. A tradição do do festival no *World All Acres* era que os homens ficassem encarregados de levar o

mastro, símbolo fálico. E assim se deu. Enquanto alguns homens carregavam o mastro, o restante da comitiva ia atrás e algumas mulheres iam dançando à frente. Como uma procissão, todos caminharam pelo rancho cantando *hail to the summer today is Beltane*⁴⁰ e dançando seguindo pela trilha que levava até o local onde seria realizado o ritual. Lá, havia um buraco onde seria colocado o mastro que fora previamente abençoado com oferendas pelas mulheres. Este local simbolizava o útero a ser fecundado. No início cada mulher pôde escolher que oferenda seria ofertada no local. Havia três que simbolizavam as três faces da Deusa: donzela, mãe e anciã. A oferenda para a donzela era o vinho, a da mãe era o milho e da anciã eram ervas. O vinho como representante da juventude, o milho como a semente da mãe que gera e a erva simbolizando a sabedoria. Os homens chegaram com o mastro e em gritos de prazer foram introduzindo-o no buraco. O clima era de festa⁴¹.

Rituais públicos, festivais e grandes eventos onde o que impera é o sentimento de pertencer a uma comunidade caracterizam o neopaganismo norte-americano. Essa forma de espiritualidade livre que absorveu a Wicca britânica tem uma longa história que se inicia no contexto da contracultura e que trataremos a partir de agora.

Com o fim da Segunda Guerra Mundial os Estados Unidos tornaram-se uma potência político-militar mundial. Economicamente, o país detinha a maior parte do capital de investimento e era responsável por uma considerável parcela da produção industrial devido principalmente as exportações que quase dobravam em relação aos períodos anteriores à guerra. Nessa época o país chegou a controlar dois terços do comércio mundial enquanto que na Europa e Ásia grande parte dos países estavam devastados devido as consequências estruturais e humanas causadas pela guerra (PURDY 2007: 191).

O contexto interno do país era um reflexo desse domínio no pós-guerra e os norte-americanos viviam um período de prosperidade econômica incomparável na história do país até aquele momento. Dominando praticamente todos os setores produtivos, os Estados Unidos era o único país a sair da Guerra mais rico do que entrou. Com grande poderio financeiro, possuía dois terços das reservas de ouro do mundo e contava com uma moeda forte que foi utilizada nos empréstimos as nações

⁴⁰ Refrão da música *Weaving the summer* do conjunto musical *Spiral Dance* da Austrália.

⁴¹ Nota de campo de 14 de abril de 2015.

européias destruídas. Este crescimento econômico do país, foi também acompanhado pelo crescimento populacional.

Até 1958 os Estados Unidos registraram um considerável aumento de sua população que resultou do contínuo *baby boom* do pós-guerra. Somando-se a esse crescimento da taxa de natalidade tinha-se a imigração que contribua para que a população do país passasse da casa dos 140 milhões de pessoas em 1945 para 180 milhões em 1960 e chegando a 206 milhões em 1970. O aumento mais perceptível foi no Estado da Califórnia onde o crescimento populacional dobrou durante este período. Não coincidentemente, este foi o Estado que mais se beneficiou com o enriquecimento do pós-guerra e o que viria a se transformar no epicentro da contracultura que questionaria insatisfeita as instituições e modelos conservadores advindo deste contexto de prosperidade.

Na década de 60 três quartos dos norte-americanos estavam vivendo nas zonas urbanas. Houve um movimento de proliferação habitacional do centro para os subúrbios, ou seja, as regiões centrais entraram em decadência já que aqueles que tinham melhor poder aquisitivo começaram a erguer casas em regiões mais afastadas, longe do barulho, agitação e da poluição dos centros. Segundo Serge Bernstein e Pierre Milza (2007: 299), das 13 milhões de moradias urbanas construídas entre 1946 e 1958, 11 milhões estavam nos subúrbios.

Eram tempos em que o otimismo predominava no país. Em 1960 a sociedade de consumo alcançou seu nível mais elevado e o estilo de vida americano tornou-se um modelo. Tal otimismo alimentou-se de um certo número de conquistas, como capacidade técnica, desenvolvimento de setores tecnológicos, pesquisas aeroespaciais e principalmente a propagação da ideia de um ambiente doméstico ideal caracterizado pela vida familiar do subúrbio. Os Estados Unidos viviam numa espécie de aparente *explosão* de abundância. Com o PIB praticamente duplicado depois da guerra, a renda média do norte americano só aumentava. Enquanto em 1947 quatro em cada cinco famílias tinham uma renda inferior a 5 mil dólares, em 1970 esse número aumentava consideravelmente sendo que quatro em cada cinco famílias registravam uma renda superior a esse valor.

Esse aumento era perceptível principalmente devido à alta no consumo de bens que caracterizou estes anos. A produção de aparelhos de TV, carros e principalmente eletrodomésticos cresceram juntamente com as famílias. Estas, preocupadas cada

vez mais com a educação dos filhos, imprimiram ao período uma liderança do país em termos de escolarização no Ensino Superior.

David Harvey (2005: 119) descreve que esse período de expansão econômica, teve como base um conjunto de controle do trabalho, tecnologia, hábitos de consumo e de configurações de poder político-econômico, que pode com razão ser chamado de fordista-keynesiano. Representativa dessa sociedade de abundância era o *american way life*, que passava ao mundo uma visão de estabilidade e prosperidade. Os trabalhadores assalariados tiveram sua jornada diminuída para 40 horas semanais e as férias pagas tornaram-se uma regra obrigatória. A indústria do entretenimento, principalmente os programas de TV, multiplicaram-se. É uma opulência que refletia um estilo de vida idealizado.

Sean Purdy (2007: 194) descreve muito bem essa idealização:

A imagem dos anos 1950, na memória coletiva, centra-se na prosperidade econômica e na estabilidade familiar. Nessa visão, todo mundo na época tinha emprego estável e ampla oportunidade de mobilidade social. A televisão, o cinema e a literatura de grande público destacaram famílias harmoniosas: pai trabalhador, mãe dona de casa e alguns filhos morando nos crescentes subúrbios em casas com quintais próprios e suas indefectíveis cercas brancas.

Embora a imagem que se tinha dos anos 50 fosse a de uma vida harmoniosa, os anos 60 trouxeram à tona não apenas uma insatisfação a esse modelo como também jogou luz nas contradições que estavam presentes, porém obscurecidas, nesse cenário harmônico. Nas décadas seguintes o otimismo deu lugar à uma crescente dúvida.

O crescimento econômico como descrito acima foi inegável, mas nem todo mundo compartilhou dessa prosperidade. Em 1962, 40 milhões de americanos estavam vivendo abaixo da linha oficial de pobreza estabelecida pelo governo, que era por volta de 3 mil dólares de renda anual, e muitas outras sobreviviam apenas com um mínimo.

A distribuição da renda continuava sendo no geral, desigual sendo que a população mais rica, que representava 20% da população continuou controlando 45% de toda renda, enquanto a parte mais pobre, outros 20%, controlava somente 5% (BERSTEIN e MILZA 2007: 37). Entre os mais pobres e desfavorecidos estavam os indígenas relegados às reservas no interior dos Estados Unidos e que viviam em péssimas condições. Este grupo compreendia a parte mais pobre do país.

A grande maioria dos trabalhadores do campo e as populações afro-americanas e latino-americanas eram praticamente desassistidas pelo poder público. Entre esta parte menos favorecida da sociedade, o desemprego continuava presente desde os tempos de prosperidade e crescimento que caracterizaram a década anterior. Além disso estes grupos viviam numa situação de constante discriminação e a segregação racial criava um abismo de desigualdade entre brancos e negros que frequentemente resultavam em quadros de violência. Os menos favorecidos não desfrutavam do estilo de vida suburbano da classe média e por isso concentravam-se mais nos centros das cidades do que nos subúrbios. Porém nessas regiões os empregos, comércios e serviços públicos tornaram-se cada vez menos acessíveis.

Não é por acaso que as críticas e práticas contraculturais dos anos 60 aconteceram concomitantemente aos movimentos de minorias excluídas e à crítica da racionalidade burocrática despersonalizada. Todas essas correntes de oposição começaram a se fundir, formando um forte movimento político-cultural, no momento em que o fordismo como sistema econômico parecia estar no apogeu (HARVEY 2005: 133).

No âmbito familiar o modelo idealizado de um núcleo perfeito de socialização, representado pelo pai que deveria sair para trabalhar e a mãe que deveria ficar em casa para cuidar dos filhos e das necessidades emocionais da família começou a ser questionado. A historiadora Stephanie Coontz em seu estudo sobre as famílias norte americanas, *The Way We Never Were: American Families and the Nostalgia Trap* (1992) chama esse modelo de *armadilha nostálgica*, já que tal modelo converteu-se na mentalidade norte-americana no único modelo possível de se pensar a família. As políticas do estado de bem-estar, educação e outros serviços públicos baseavam-se nesse conjunto de ideias sobre a mulher e a família (COONTZ 1992: vxiii).

O modelo familiar norte-americano, a racionalização, industrialização expressas pelo modelo fordista-keynesiano, passavam a ser questionados já que todos estes elementos contribuíram para compor o que Theodore Roszak denominou de Tecnocracia, ou seja, *uma forma social na qual uma sociedade industrial alcança o nível mais alto de sua integração organizativa* (Rozarck 1981: 19) Para Roszak essa integração idealizada é o que os homens têm em mente quando falam em modernizar, racionalizar, planificar. Na Tecnocracia, todos os aspectos da vida cotidiana são mobilizados para o aumento da produtividade. Tudo passa por essa esfera de domínio: a educação, o lazer, e a vida sexual dos cidadãos modernos.

Em relação à religião, os anos 60 é reconhecidamente um período de decisivas mudanças na história religiosa do mundo, principalmente no contexto dos Estados Unidos. Tais mudanças foram tão significativas que o termo *anos 60* tornou-se sinônimo de uma época e não apenas um período dos anos que de fato compreenderiam aquela década. É neste sentido que os historiadores debatem quando os *anos 60* começaram e quando acabaram. O historiador Arthur Marwick, por exemplo, fala de um longo *anos 60*, que compreenderia os anos de 1958 à 1974⁴².

O historiador Hugh Mcleod (2007:1) avalia que os anos 60 representaram para a história do Ocidente um período de tamanha ruptura que os impactos não se restringiram a esfera política e social, mas ressonaram na religião, por exemplo. Até a década de 50, a grande maioria dos norte-americanos tinham um vínculo de membresia a uma igreja ou denominação, no entanto no longo anos 60 houveram mudanças substanciais nesse quadro.

Em grande parte, num contexto mais amplo, os países ocidentais experimentaram a partir dos anos 60 uma considerável diminuição da participação de pessoas nas igrejas. Em alguns países houve uma queda considerável na proporção de casais que se casavam na igreja ou que batizavam seus filhos no âmbito de uma tradição ou denominação. Houve também uma diminuição considerável no número do clero, tanto por causa de uma queda nas ordenações e, no caso da Igreja Católica por causa de diversas renúncias. Houve também neste período um aumento gradativo de pessoas interessadas em religiões não cristãs tais como Budismo, Hinduísmo e Islamismo além dos sem-religião. Porém a principal novidade, em relação ao contexto contracultural é *que aqueles que rejeitavam o cristianismo estavam preparados para dizer isso abertamente e em voz alta* (MCLEOD 2007: 2).

Até a década de 1950 a grande maioria das pessoas que viviam em países ocidentais eram nominalmente cristãs; a maioria da geração mais jovem ainda estava sendo socializada em uma sociedade como membros de igrejas cristãs. No entanto uma pequena, mas influente parte da população tinha se afastado por completo do cristianismo, incluindo muitos intelectuais, escritores e políticos radicais. Além disso, uma grande parcela da população, como por exemplo a classe trabalhadora, possuía um envolvimento com as igrejas que se limitava a participações nos ritos de

⁴² Ver especificamente a obra *The Sixties: Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and the United States, c. 1958-c. 1974* (1998)

passagem. Havia uma tensão crescente entre a ética sexual ministradas pelas igrejas e as mensagens que tinham vindo ao longo de várias décadas da literatura e filmes e dos escritos de psicólogos; houve também uma grande, e provavelmente crescente, divergência entre a doutrina da Igreja e o que as pessoas, incluindo membros frequentadores da igreja, estavam realmente fazendo. Esse contexto nos leva a concordar com a observação pontual de Mcleod (2007: 29) em afirmar que o *terreno já havia sido preparado para a crise da cristandade na década de 1960*.

Neste período o novo clima econômico e social teve grandes efeitos sobre partidos políticos, bem como igrejas, na medida em que favoreceu a tendência para um maior individualismo e enfraqueceu as identidades coletivas que haviam sido centrais para os processos de emancipação social no século XIX e a primeira metade do século XX. As poderosas ideologias, que tinham sido uma característica central da vida na maioria dos países ocidentais desde o final do século XIX estavam, já nos finais da década de 1950, começando a parecer opressivas e redundantes. Se antes as dúvidas haviam substituído o otimismo precedente, agora era a certeza da necessidade de mudança que tomava seu lugar.

Para a juventude contracultural, por exemplo, a velha esquerda com sua luta de classes não mais era capaz de fornecer uma resposta satisfatória naquele contexto, no entanto a busca pela mudança continuava. Para Rozsack (1981: 203),

A fascinação dos jovens pelas religiões exóticas e pelos entorpecentes é um sintoma de sua busca de um novo fundamento que seja capaz de sustentar um programa de mudança social.

O efeito desta debandada foi sentido não só pelos partidos comunistas e socialistas, como também pela igreja católica ou igrejas protestantes. É neste contexto de contracultura e crescimento do interesse por espiritualidades alternativas que a Wicca chega aos Estados Unidos.

Em seu clássico estudo histórico sobre a Moderna Bruxaria na Grã-Bretanha, Ronald Hutton (1999: 340) observa que se por um lado a Wicca nascera na Grã-Bretanha, foi nos Estados Unidos, contudo, que cresceu, a ponto deste país se tornar o epicentro desta religião bem como do Neopaganismo em geral. O historiador avalia que as inovações pelas quais a Wicca passou no outro lado do Atlântico impactaram até mesmo a própria religião em seu contexto original. A nosso ver, um impacto que pode ser compreendido a partir da concepção de circularidade cultural como descrita

por Peter Burke (2003: 94), ou seja, *adaptações de itens culturais estrangeiros que são tão completas que o resultado pode às vezes ser re-exportado para o lugar de origem do item*.

O principal elemento desse impacto não só na visão de Hutton, mais de outros historiadores foi a associação entre Bruxaria e feminismo. A bruxa é uma das poucas imagens na modernidade relacionadas ao poder feminino independente. Como os Estados Unidos tornou-se o principal centro do feminismo e em especial do feminismo radical, a apropriação dessa imagem tornou-se praticamente inevitável. A lógica simples por trás da espiritualidade da Deusa - um título que se tornou quase sinônimo da *American Wicca* - era que a bruxa (como ela foi imaginada) havia sido um indivíduo poderoso e livre que não se deixava ser controlado por nenhum homem⁴³. Portanto, para reconquistar sua liberdade e obter poder, a mulher contemporânea deveria buscar seu potencial escondido e tornar-se ou redescobrir-se bruxa. Como esta ação foi entendida como uma espécie de revitalização ou recuperação, ao invés de criação de algo novo, as mulheres se voltaram para a arqueologia e a história, ou melhor ainda, para sua própria versão da história e principalmente do mito de origem da Wicca (VELKOBORSKÁ 2011: 248).

No entanto acreditamos que nesta reinterpretação mito-histórica da Bruxaria, não só o feminismo radical exerceu influência significativa para a concepção de uma religião alinhada as tendências contraculturais, como também o emergente movimento ambientalista e a rejeição total ao cristianismo tiveram um papel significativo. Se por um lado a bruxa representava a imagem da independência, por outro o ambientalismo emergente foi apropriado no sentido de compor a visão holística dessa Bruxaria que se desenvolvia.

Tal quadro, nos dá uma ideia de quão profunda foram as inovações pelas quais a Wicca passou. Contudo isto não significa que tais inovações e reinterpretações levaram ao fim a Wicca Britânica Tradicional, como é chamada nos Estados Unidos a Wicca que se mantém restrita aos ensinamentos de Gerald B.Gardner, a vertente Alexandrina⁴⁴ e nem a Wicca gardneriana, que deriva sua linhagem diretamente do fundador. Pelo contrário, o que buscaremos apresentar aqui é que esta Wicca mais

⁴³ Para se ter uma ideia do impacto dessa interpretação, a reedição de 1989 do livro *The Holy Book of Women's Mysteries* de Zsuzsanna Budapest trazia na contracapa a seguinte frase: *A witch bows to no man* (uma bruxa não se curva a nenhum homem).

⁴⁴ A Wicca Alexandrina é a primeira forma de Wicca não gadneriana surgida na Inglaterra. O nome é derivado de seu fundador Alex Sanders (1926-1988).

tradicional forneceu um conjunto de estrutura padronizado para outros grupos. Os novos grupos que surgem nos Estados Unidos influenciados pelo contexto contracultural daquele país, desligam-se da Wicca tradicional em termos de linhagem e interpretações mito-históricas, mas não em termos de prática e forma. Esta Wicca *inovativa* é que será exportada e adaptada tanto para a Grã-Bretanha, como já mostrou Hutton, como para o Brasil.

2.2.1 Os anos iniciais da Wicca nos Estados Unidos e o *Magnetismo Gardneriano*

Antes de tudo é importante colocar que é provável que algumas ideias da Wicca tenham chegado aos Estados Unidos antes de qualquer iniciado de Gardner. Pesquisadores, como Chas S. Clifton, Aidan Kelly e Ronald Hutton acreditam ser provável que cópias de *Witchcraft Today* de Gerald Gardner já circulassem antes dos primeiros iniciados de Gardner chegarem nos Estados Unidos. Porém a presença da religião não vai além de esparsos fragmentos literários ou citações presentes em obras de ficção científica que se apoiam nas descrições de Gardner para compor suas tramas.

Esse quadro é um começo do que Chas S. Clifton em seu estudo sobre a introdução da Wicca nos Estados Unidos denominou de *Magnetismo Gardneriano*. Neste sentido, havia no país grupos que mais tarde viriam a se definir como pagãos, ou seja, praticavam uma espiritualidade alternativa, mas se utilizaram da estrutura e ideias gardnerianas para construir e reorganizar suas práticas.

Pode-se dizer que a Wicca gardneriana era o catalisador que desencadeou o movimento Pagão. Apesar de haver alguns grupos pré-gardnerianos que seguiam uma estrutura similar a Wicca gardneriana, bem como grupos reconstrucionistas de religiões da Antiguidade, todos eles adotaram rapidamente as inovações de Gardner, que forneciam uma prática, uma teologia, enfim elementos que não eram tão presentes em tais grupos. Evidências dessa influência gardneriana, segundo Kelly (2014: 7) foram, entre outros, o trabalho em círculo com as invocações dos quadrantes e a celebração de um calendário litúrgico sazonal.

Em nossas observações de campo nos Estados Unidos, pudemos constatar essa situação. Durante nossa pesquisa encontramos apenas um bruxo gardneriano, os outros grupos, tradições e bruxos solitários, apesar de não se dizerem

gardnerianos, utilizavam a estrutura da Wicca gardneriana, até mesmo tradições neopagãs não wiccanianas baseavam suas práticas considerando a estrutura gardneriana.

A tipologização proposta por Kelly em sua análise dos grupos norte-americanos nos ajudou a entender esse quadro difuso. Tal tipologia não está relacionada à uma categorização de estruturas organizacionais, mas leva em conta em que medida as influências da Wicca gardneriana entre os grupos tiveram impacto. Kelly descreve que se pensarmos num círculo com os anéis representando um alvo (figura 1), podemos identificar o centro como a Wicca gardneriana ortodoxa, cuja a linhagem vai até o fundador Gerald B. Gardner e que nos Estados Unidos é representado pelos primeiros gardnerianos da região de Long Island, do qual como veremos adiante, o casal Buckland foi precursor. É importante colocar também que esta tradição representa a menor fração hoje do Neo Paganismo. O segundo anel, é composto pelos grupos *liberais* que seguem os ensinamentos de Gardner, porém incluindo variações como a Wicca alexandrina e que também reivindicam sua linhagem até Gardner. O terceiro anel, compõe-se de grupos que praticam a Wicca gardneriana em praticamente todos os seus detalhes, no entanto não reivindicam linhagem até o fundador. Estes três primeiros grupos acreditam praticar uma Bruxaria distinta da praticada pela Bruxaria genérica, ou seja, aquela que é composta por grupos que adotaram inovações. O quarto anel é composto então, por essa Wicca genérica ou inovativa, muitas vezes descrita também como eclética, ou seja, que não é gardneriana e que inclui diferentes tradições não gardnerianas como por exemplo a Bruxaria Diânica. O quinto anel compreende as tradições e religiões Neopagãs que não se definem como Bruxaria, como o Druidismo, Asatru e outras variações do Paganismo nórdico, mas guardam semelhanças em suas formas e práticas com a Bruxaria. O sexto anel compõe-se de grupos e organizações pré-gardnerianos, como Magos cerimoniais, thelemitas e uma miríade de grupos esotéricos baseados em tradições herméticas. O sétimo e último anel compreende as religiões indígenas que são influenciadas pelo Neopaganismo ou que são o foco do interesse dos grupos Neopagãos.

Excetuando-se o sexto anel, cuja linguagem e símbolos pode também compreender elementos do cristianismo, todos os outros tem como *ingrediente* principal a Wicca gardneriana.

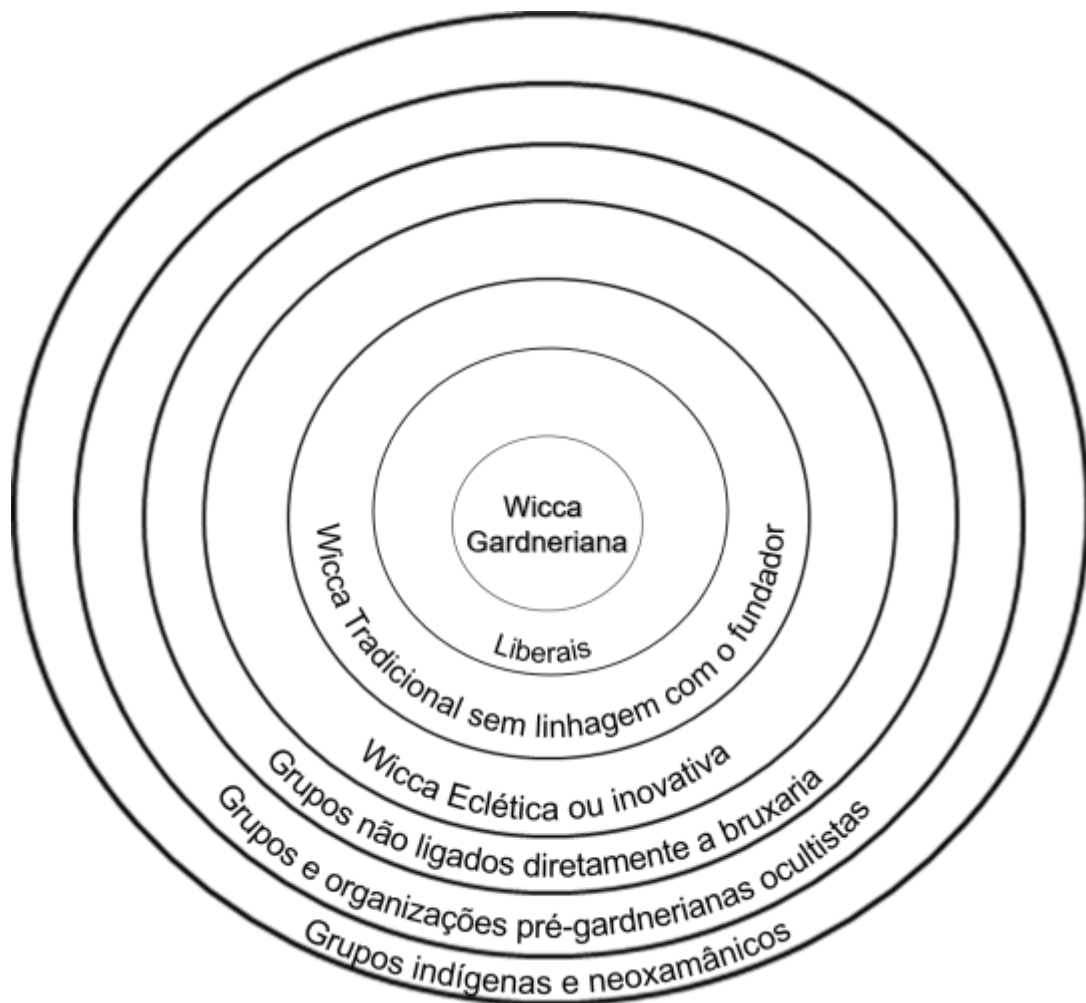


Figura 1: Tipologia esquematizada em formato de alvo a partir da proposta de Aidan A. Kelly representando as diversas expressões neopagãs no contexto norte-americano

Agora que temos um esboço tipológico dos grupos que compreendem o neopaganismo nos Estados Unidos, podemos passar para uma descrição da introdução da Wicca neste país.

Pode-se dizer que o ano de 1963 é oficialmente considerado entre os wiccanianos o ano em que a religião de fato chega ao país através do casal de iniciados gardnerianos, Raymond e Rosemary Buckland. Nascido em 1934, Raymond Buckland, o mais famoso dos dois, havia servido na Real Força Aérea Britânica de 1957 a 1959. Depois de ter lido *Witchcraft Today* ele entrou em contato com Gardner que naquela época vivia na Ilha de Man. Dali em diante estabeleceu-se uma constante troca de correspondências entre Gardner e o casal que se interessava cada vez mais pela religião Wicca.

Em 1962 os Bucklands se mudaram para a cidade de Brentwood em Long Island, EUA, pois Raymond havia mudado de emprego. No entanto o contato do casal com Gardner continuou e em um breve retorno ao Reino Unido foram treinados por Monique Wilson, conhecida também por seu nome wiccaniano Lady Olwen, uma das sacerdotisas de Gardner, e que mais tarde após sua morte ficaria como responsável legal de seus bens. Após o treinamento os Bucklands foram iniciados e declarados representantes oficiais da Wicca nos Estados Unidos.

Já naquele país, fundaram o Coven de Nova Iorque que permaneceu ativo iniciando pessoas interessadas na Moderna Bruxaria de 1963 até 1972. O casal se separou e alguns dos membros do coven voltaram-se para a divulgação da Wicca. Phoenix e Lady Theos, dois iniciados dos Bucklands e que faziam parte do coven de Nova Iorque, iniciaram uma série de correspondências denominadas *Gardnerian Aspects* que eram publicadas nas páginas da *Green Egg*, publicação de uma famosa organização neopagã chamada *Church of All Worlds*.

Raymond Buckland criou seu museu de bruxaria e começou a escrever livros sobre Wicca. Seguindo a dinâmica de apresentação da Bruxaria de Gardner, em 1971 ele publica *Witchcraft from the inside* que descreve a Bruxaria como sendo uma antiga religião europeia que fora perseguida pelo cristianismo e que conseguiu sobreviver escondida.

Em seus primeiros escritos Buckland criticava o cenário da Wicca na década de 70 como um período de procura e interesse das pessoas que começava a gerar uma grande confusão, já que em sua opinião, o número de pessoas interessadas era maior que o de covens. Como a Wicca gardneriana requeria um processo formal de iniciação, as pessoas ansiosas começaram a iniciar seus próprios covens ao invés de esperar para entrar em um (BUCKLAND 1971 *apud* CLIFTON 2006: 25). Tal cenário, segundo Aidan Kelly refletiu-se na criação em 1973 de uma nova tradição de Bruxaria nos Estados Unidos, a Seax-Wicca (Wicca Saxã) de Buckland. Para Aidan A. Kelly (2014: 53) Raymond Buckland havia criado tal tradição para justamente atender estas pessoas ansiosas por praticar a bruxaria, já que nem todos, segundo Buckland, estavam preparados psicologicamente para obedecer e respeitar hierarquias que a tradição gardneriana exigia. Neste sentido entendemos que a criação da Seax-Wicca estava relacionada a um processo de *acomodação* ao cenário norte-americano já que Buckland assim como outros escritores que viriam mais tarde a falar sobre Wicca tinham ciência de que as tendências contraculturais estavam encontrando a Wicca, e

nesse contexto qualquer organização ou religião que expressasse dogmas e hierarquias dificilmente conseguiria se manter frente aos anseios da juventude da época.

Buckland apresentou a *Seax Wica* como um amálgama de Wicca Gardneriana com elementos de magia saxã e criou uma nova concepção de iniciação, a *auto-iniciação*. Seu livro *The Tree: The Complete Book of Saxon Witchcraft* publicado em 1974 apresentava essa nova tradição. O livro reunia os escritos que Buckland havia publicado em 1973 na revista *Earth Religions News* e que esboçavam sua interpretação. No entanto, ele apresentava sua tradição como uma nova forma de Wicca e não como uma religião mais pura ou predecessora.

Até 1974 para ser um wiccaniano a pessoa devia passar pelo processo formal de iniciação, porém a partir de tradições como a de Buckland e como veremos, as tradições embasadas em interpretações mais inclusivas, a noção de iniciação como validação foi perdendo importância. A concepção de auto iniciação, assim como a crítica a hierarquia e estruturas rígidas captou o espírito contracultural norte-americano da época. Dentre as diferenças entre a Wicca gardneriana e a Wica Saxã a questão da liderança é evidente. O estilo gardneriano de poder da autoridade hierárquica é completamente abolido na tradição criada por Buckland, já que o sacerdote e a sacerdotisa são *eleitos* anualmente e assumem uma espécie de papel de facilitação dos rituais do grupo. Também é comum ouvir de adeptos wiccanianos que a tradição foi a primeira a aceitar abertamente homossexuais. A questão da aceitação deste grupo na Wicca Gardneriana ainda é objeto de discussão quando se analisa as obras de Gardner. Para alguns a polarização sexual refletia um tom misógino do fundador, para outros, tal polaridade estava circunscrita ao contexto de sua época, e que tal polaridade deve ser hoje entendida muito mais como um elemento relacionado às *energias* do que à orientação sexual.

Em subseqüentes publicações como *The complete Book of Witchcraft* (1986) também publicado no Brasil e atualmente esgotado Buckland escreve de forma a perpetuar um modelo de apresentação das crenças e práticas que vai ecoar em outros autores, inclusive brasileiros. Os livros começam com uma definição do que a Wicca é, seu mito de origem e história passando pelas crenças, formas de organização, iniciação e sugestões de práticas. Essa dinâmica introdutória é apropriada por autores que vão desenvolver a partir de então suas interpretações.

É importante frisar que quando a Wicca chega aos Estados Unidos na década de 60, é apresentada por Buckland e os poucos iniciados como uma *Velha Religião*, o Paganismo ancestral das Ilhas Britânicas e como um culto de mistério de magia e fertilidade (CLIFTON 2006: 41). No entanto, a partir da década de 70 a Wicca começa a ser interpretada como uma religião neopagã baseada na natureza e ligada a questões ambientais, feminismo, liberdade religiosa e direitos civis. Neste momento tem-se a formação do chamado *neopaganismo ecofeminista*, caracterização que terá uma influência significativa no futuro desdobramento da religião Wicca (HOWARD 2009: 227).

Segundo Loretta (1995: 127-140) quatro fatores contribuíram para o desenvolvimento da Wicca norte-americana a partir da Wicca britânica: Em primeiro lugar, os rituais antes restritos aos praticantes de um *coven* começam a ser formatados para abranger a demanda de um público maior, e ao invés destes rituais serem realizados exclusivamente em espaços privados e pequenos, vão aos poucos transformando-se em grandes festivais a céu aberto; Em segundo lugar, as técnicas xamanicas, popularizadas numa linguagem Nova Era, principalmente através de obras como a de Michael Harner e Carlos Castaneda (1925-1998) são cada vez mais oferecidas em workshops neopagãos; Em terceiro, o conceito de Gaia ou a Terra como um organismo vivo e principalmente como uma Deusa, torna-se imperativo no discurso neopagão. Por fim tem-se a presença do modelo psicoterápico e sua aplicação ao ativismo político. Este último tendo como principal representante Mirian Simons, mais conhecida como Starhawk de quem falaremos mais adiante.

Estes fatores que influenciaram os rumos da Wicca norte-americana, e mais tarde como bem colocou Hutton, até mesmo a Wicca britânica, surgem no bojo da contracultura.

Passemos agora a uma análise dos elementos que contribuíram para a *desterritorialização* da Wicca e reorientação da religião ao global.

2.2.2 A valorização do feminino

06 de setembro de 2015, Durham, Carolina do Norte. Neste dia chegamos a *West Point on Eno* com uma boa margem de tempo do horário divulgado pelos coordenadores do evento, pois estávamos cientes de que teríamos que andar por

entre algumas trilhas até encontrar o ponto combinado. O local era um parque estadual que ficava aproximadamente a três quilômetros do centro da cidade. Com uma área de aproximadamente 400 acres o parque também é considerado um patrimônio histórico do Estado. Segundo as informações do local aquela região havia sido no passado habitada por povos indígenas *Shocco* e *Eno* e mais tarde colonizada por agricultores brancos. O parque recebe o nome do rio que o corta de ponta a ponta. Sua área compreende bosques de cedro, carvalho e pinheiro. E era em meio a esta floresta preservada que a cerimonia iria ser realizada. O ritual de abertura estava programado para ter início às 15hs. Devido a extensão do parque tivemos uma grande dificuldade em nos localizar. Ao descermos até uma certa altura do local, uma moça veio até nós com algumas sacolas de frutas e água nos perguntando se estávamos ali para o ritual. Respondemos que sim, mas que como ela também estávamos perdidos. Depois de nos apresentarmos fomos juntos procurar o local. Durante a caminhada entre morros e árvores, nos contou que praticava a bruxaria de modo solitário e que morava em Raleigh, uma cidade perto dali, mas que estava formando um grupo com alguns pagãos de Durham.

Depois de caminharmos por cerca de meia hora encontramos o local combinado. Havia dezessete pessoas, entre estes, dois adolescentes acompanhados dos pais. Aquela era uma regra comum nos diversos eventos que participamos. Menores de idade só podiam participar acompanhados dos responsáveis. Era uma regra que se tornou mais explícita a partir do final da década de 80 quando grupos pagãos foram acusados por associações *anti-culto* de fazerem lavagem cerebral em adolescentes. Algum tempo depois mais seis pessoas chegaram. A maioria das pessoas na faixa dos 30, o que corrobora as conclusões de Helen Berger, Evan A. Leach e Leigh S. Shaffer (2003: 205) de que a maioria dos pagãos que participam em eventos e festivais nos Estados Unidos é compreendida por pessoas na faixa dos 30 aos 39 anos.

Excetuando-se os organizadores do ritual que faziam parte de um grupo chamado *Gaia's Circle*, os outros participantes não se conheciam. O grupo responsável pela organização era eclético, ou seja, compunha-se de diferentes tradições e panteões. Formado em 2009 era encabeçado por uma sacerdotisa com quem fizemos amizade e que fazia parte de um grupo maior chamado *Triangle Area Pagan Alliance*.

Com um foco principal na região de *Piedmont* que compreende as cidades de Chapel Hill, Durham, Raleigh e outras cidades menores da zona rural, o objetivo principal do grupo, segundo nos disse a sacerdotisa, era o fortalecimento da comunidade pagã, porém de uma forma que não sacrificasse a vontade individual:

Nossa visão é a de uma comunidade pagã unida pela amizade, hospitalidade e sem ortodoxia. Onde nós possamos ser livres para aprender uns com os outros e colaborar para nosso benefício sem sacrificar a integridade e individualidade de nossas tradições distintas.

Após todos nos sentarmos confortavelmente na grama, nos apresentamos e cada um falou sobre suas práticas e sobre o que aquele dia representava tanto individualmente como coletivamente. O dia era o *World Goddess Day* (Dia Mundial da Deusa)⁴⁵, que segundo a sacerdotisa, o mundo inteiro estaria celebrando. Aquele era um evento idealizado pelo wiccaniano brasileiro Claudiney Prieto em 2014. A data tinha como principal objetivo honrar e celebrar a Deusa criando uma espécie de rede de celebrações globais que incluía atividades com mais de 50 grupos espalhados por diferentes países, entre eles Brasil, Estados Unidos, Inglaterra, Alemanha, Chile, México, França etc.. Entre estes grupos estava o *Gaia's Circle*. Para a sacerdotisa, aquele era um evento de grande importância, pois *pagãos no mundo inteiro estariam celebrando a Deusa*. E em suas considerações finais, depois de saber que éramos do Brasil, nos disse:

É bom saber que no Brasil o movimento está crescendo em importância. Estamos numa perfeita comunidade. Agora vamos respirar fundo para sentir a Deusa na Terra. Nossa respiração agora deve tornar-se a respiração dela.

Enquanto nos Estados Unidos grupos como este realizavam seus rituais em honra a principal divindade wiccaniana, no Brasil grupos como a Tradição Diânica do Brasil e Tradição Diânica Nemoensis, também realizavam suas atividades. Qualquer grupo interessado poderia participar do evento. As diretrizes que norteavam a celebração eram as seguintes:

⁴⁵ O Dia é celebrado sempre no primeiro domingo do mês de setembro. A data foi escolhida por setembro ser o nono mês do ano e o nove ser um dos números mais sagrados da Deusa

Reúna-se num parque com outros cultuadores da Deusa, cante e celebre a Terra; Faça meditações para a cura do Planeta; Organize um ritual público em honra à Deusa; Ofereça uma pequena palestra em sua casa ou espaço para que as pessoas conheçam as origens do culto à Deusa e compreendam seu renascimento; Reúna seus amigos e recolha o lixo de parques, praias e locais de lazer público. Faça alguns folhetos explicando a importância da preservação da natureza e distribua nestes locais; Faça uma dança espiral em parques e praias, explicando às pessoas sobre o significado desta atividade em honra à Deusa; Teça uma colcha de retalhos com várias frases de impacto à respeito da Deusa e doe para uma instituição de caridade; Faça uma bandeira com ícones da Deusa, Triluna, Triskle, Triquerta, Lua crescente e estire-a em uma de suas janelas; Distribua flores para a sua vizinhança, amigos, parentes ou desconhecidos como uma oferta de bênção da Deusa; Junto a outros voluntários aplique o *Goddess Healing* ou ofereça o *Goddess Blessing* em hospitais, asilos ou em sua comunidade local; Organize campanhas de doação de leite em pó para serem doados à creches e orfanatos para alimentar as crianças da Deusa; Use camisas com símbolos e frases de impacto como: Dia Mundial da Deusa; A Deusa está na Terra e a magia está no ar; Eu sou a Deusa dos 10 mil nomes e infinitas possibilidades; Todos os atos de amor e prazer são rituais da Deusa; Cultuador da Deusa; O que me sustenta é o amor da Grande Mãe; Eu sou o filho da Donzela, Mãe e Anciã; Todos os Poderes Dela são meus; Cante para a Mãe Terra; A Mãe Terra está te chamando; Todos os Poderes Dela estão em mim; No momento infinito, antes de tudo, a Deusa levantou-se do Caos e deu nascimento a ela mesma⁴⁶.

O relato acima, assim como a proposta de uma celebração mundial em honra a Deusa refletem uma face global da religião Wicca, A corporificação de uma Deusa que está presente de modo imanente em todos os lugares foi um dos elementos que possibilitou essa reorientação da Wicca para o global. E isso só foi possível quando as ideias do feminismo radical encontraram a Wicca. O *World Goddess Day* do qual participamos era apenas o começo de uma história maior.

Apesar da movimentação inicial tímida da Wicca na Costa Leste, os movimentos contraculturais, em suas diversas expressões fervilhavam na Costa Oeste e tinham como centro de irradiação a Califórnia. Neste contexto somaram-se as questões de auto iniciação, crítica a institucionalização e hierarquia e a ideia de um *empoderamento* feminino através da Wicca que estava relacionado a figura da bruxa como aquela que inverte a ordem.

É importante lembrar que durante o longo anos 60 o modelo familiar patriarcal suburbano forjado na idealização de uma sociedade prospera estava sendo questionado. A figura da mãe que deveria ser a responsável pelo lar, não mais

⁴⁶ Disponível em <<http://ww2.worldgoddessday.com>> Acesso em 27/08/2015.

correspondia aos anseios de muitas mulheres, mas não deixava de ser uma poderosa imagem representativa da maternidade, já que a Deusa na Wicca exerce justamente o papel de Mãe e esposa que cuida da casa.

Não podemos negar que essa afirmação deve ser considerada como uma expressão que resulta de diversas concepções que surgiram nessa época e que estavam presentes no contexto neoesotérico do período, como a ideia da Terra como um lar, ou até mesmo a Deusa Mãe como a própria Terra.

No entanto com as interpretações do feminismo radical tais concepções ganharam um tom mais crítico.

É importante fazermos uma breve descrição do movimento feminista norte americano para que possamos localizar de forma mais clara as narrativas de *empoderamento* que irão compor a Wicca.

Durante os anos 60 tem início o que os historiadores comumente denominam de *Segunda onda feminista*. Caracteriza-se por ser um período de intensa atividade de grupos que reivindicam direitos as mulheres. Diferentemente do que foi caracterizado como a *Primeira onda feminista*, que inicialmente reivindicava questões como o direito ao voto, mas também trazia em sua pauta outros tipos de reivindicação não exclusivamente femininos, como a abolição da escravatura, a Segunda onda expandiu o debate considerando-se outras esferas, portanto não reduzindo as reivindicações a arena política. Sexualidade, instituição familiar, mercado de trabalho, direitos reprodutivos e questões relacionadas à contracepção e desigualdade social entraram na pauta dos movimentos. A violência doméstica em todas as formas era agora denunciada e vista como resultado de um modelo familiar patriarcal que relegava a mulher um papel submisso. Apesar das diferentes matizes que compunham os grupos, os elementos citados eram evidenciados em uníssono, o que não quer dizer que havia uma unanimidade em relação aos desdobramentos e formas de alcançar direitos e redefinir os papéis na sociedade. Como muito bem aponta Manuel Castells (1999: 212) o feminismo norte americano manifesto na prática e em discursos era extremamente variado.

Neste sentido para que possamos alcançar uma certa objetividade e superar as diferenças que compõem o feminismo norte americano no que se refere a esta pesquisa, optamos por considerar o feminismo a partir da concepção da cientista política e ativista norte americana Jane Mansbridge, ou seja, *o compromisso de pôr um fim a dominação masculina* (MANSBRIDGE 1995: 29 apud CASTELLS 1999: 210).

Essa de fato é a principal característica que sobressai entre os grupos e que nos ajuda a interpretar de forma objetiva o discurso feminista que será articulado com a narrativa mito-histórica wiccaniana de modo a evidenciar a valorização do feminino nesta religião.

A apropriação da bruxa como uma figura contestatória do *status quo patriarcal* se faz presente por exemplo no começo de 1968 onde se tem a atuação de um grupo feminista radical denominado WITCH (*Women's International Terrorist Conspiracy*)⁴⁷. Auto definindo-se como um braço armado do Movimento de Libertação das Mulheres, o grupo teve como inspiração para seu nome a passagem bíblica de I Samuel 15:23, na qual está escrito: *Porque a rebelião é como o próprio pecado da bruxaria*⁴⁸. Este grupo foi criado por um coletivo de guerrilheiras feministas revolucionárias dedicadas a se opor, com violência se necessário, ao que elas entendiam ser a sociedade patriarcal. Composto majoritariamente por estudantes universitárias, costumavam protestar vestindo-se de preto, com chapéus de bruxa e máscaras de velhas, ou seja, os elementos que mais caracterizavam o imaginário relativo a bruxaria. No emblemático ano de 1968, mais especificamente no Halloween, o grupo organizou um protesto denominado *Up against Wall Street* e durante as subseqüentes semanas, pequenos grupos autodenominados *covens* se espalharam por Boston, Chicago, São Francisco e Washington D.C. Os grupos eram organizados localmente e de forma autônoma. Segundo Cynthia Eller (apud GRIFFIN 2005: 57) ao escolher o símbolo da bruxa, as feministas estavam se identificando com tudo aquilo que as mulheres haviam sido ensinadas a não ser, ou seja, feias, agressivas, maliciosas e acima de tudo, independentes. Entre as palavras de ordem do grupo nas ações estavam: *Você é uma bruxa dizendo em voz alta três vezes: Eu sou uma bruxa, e pensando sobre isto: Você é uma bruxa por ser mulher, não domada, furiosa, alegre e imortal* (MORGAN 1970: 606 apud GRIFFIN 2005:57).

É importante destacar que embora o grupo não tivesse nenhuma relação direta com a Wicca ou qualquer outra religião, nem mesmo estivesse diretamente envolvido com questões relacionadas a questões espirituais, a imagem da bruxa como mulher marginalizada e oprimida tornou-se um símbolo da segunda onda feminista. Essa

⁴⁷ Outra variação desse acrônimo também encontrado entre as feministas era *Women Inspired To Commit Herstory*

⁴⁸ Encontra-se diferentes variações desta passagem, no entanto todas fazem referências à bruxaria, feitiçaria ou adivinhações. A passagem *For rebellion is as the sin of witchcraft* originalmente encontra-se nas versões da Bíblia do Rei James.

imagem nutria-se principalmente de uma interpretação histórica que enxergava o fenômeno da Bruxaria como expressão da opressão masculina, e acabou por legar as wiccanianas uma imagem de *empoderamento* que mais tarde fora apropriada pelas autoras mais influentes da Wicca.

Um elemento interessante evocado pelas feministas radicais do grupo WITCH é o termo *Burning Times* que mais tarde também foi apropriado pelo discurso wiccaniano como característico de uma identidade bruxa. O termo refere-se à um período histórico de perseguição contra as bruxas que teria resultado num total de nove milhões de mulheres assassinadas. Na perspectiva feminista radical, esses milhares de mortos inocentes seriam a expressão de um feminicídio causado por uma conspiração patriarcal instigada pela Igreja Católica Romana.

Esta figura de nove milhões de vítimas fora inicialmente utilizada por uma escritora feminista norte americana chamada Matilda Joslyn Gage (1826-1898). Na década de 1890, ela começou a se interessar pela Teosofia e pelo Espiritualismo, vindo a publicar neste período seu mais famoso trabalho, *Woman, State and Church*. Neste ela argumentava que as bruxas executadas durante a caças as bruxas eram assassinadas acima de tudo devido a sua militância feminista. No seu ponto de vista, as bruxas haviam sido as primeiras cientistas, mesmeristas e trabalhadoras (GIBSON 2007: 112-117). Gage é uma figura importante no desenvolvimento do discurso feminista radical e sua influência na Wicca mostra uma tríade de elementos que será retomada mais tarde por autoras wiccanianas. Essa tríade estabelece uma relação entre bruxaria, matriarcalismo e feminismo. Baseando-se no clássico *A Feiticeira* de Michelet, Gage acredita que a Bruxaria era uma religião pagã perseguida pelo cristianismo. A esse quadro acrescenta a teoria do matriarcalismo universal que naquela altura estava popularizada. Por fim o elemento mais importante no desenvolvimento dessa perspectiva radical, as bruxas foram perseguidas porque seu poder representava uma ameaça à Igreja.

O grupo WITCH ao trazer para o contexto contracultural a figura de *nove milhões* de mulheres assassinadas, reintroduz as ideias de Gage no contexto dessa segunda onda feminista.

Essa cifra de *nove milhões* tornou-se um ícone da Wicca, contribuindo de modo significativo para a construção de uma *comunidade de sentimentos*. E que ainda hoje, como dissemos anteriormente, caracteriza-se como sendo um elemento que contribui para a *construção simbólica* da ideia de comunidade entre os wiccanianos. Um caso

que vale aqui mencionar de nossas observações de campo e que nos ajuda a ilustrar esse argumento é o de uma das palestras que participamos em 2010 na 6ª *Conferência de Wicca e espiritualidade da Deusa em São Paulo*. Durante um momento de sua explanação uma palestrante falando sobre as representações da Deusa ao longo da história se emocionou e chorou ao falar sobre os *horrores* do que ela descreveu como sendo um *verdadeiro massacre* contra *nove milhões de nós*. Naquele momento houve um silêncio do público, também visivelmente comovido⁴⁹. É interessante notar que as vítimas acusadas de bruxaria, tornam-se elementos de um constructo simbólico que permite a idealização de uma comunidade de modo reflexivo⁵⁰. Comunidade expressa esteticamente, em gestos, sentimentos e discursos⁵¹.

No entanto, a apropriação da retórica tríplice, ou seja, bruxaria, matriarcalismo e opressão, em que uma das imagens representativas era a cifra de *nove milhões* que identificamos como um elemento de construção simbólica de idealização da comunidade que mencionamos no caso acima, não estava inicialmente relacionado no contexto do feminismo radical a uma afirmação identitária religiosa, tal relação se fez presente justamente quando essas ideias foram incorporadas a narrativa no mito de origem da Wicca.

É importante colocar que o feminismo radical que emergia na década de 70 possuía uma base marxista. Muitas das primeiras feministas adotaram uma visão da religião baseada na perspectiva do materialismo histórico, rejeitando não só o cristianismo como qualquer outra alternativa religiosa. Apesar desse quadro geral, muitas mulheres, principalmente no contexto contracultural da Costa Oeste, buscavam uma alternativa religiosa ao mesmo tempo que rejeitavam o cristianismo patriarcal como apenas expressão política de dominação. A Wicca foi uma dessas alternativas. No entanto, muitas feministas enxergaram nos escritos de Gardner uma tendência misógina, o que levou algumas bruxas da época a elaborarem uma Wicca mais voltada as necessidades do momento, ou seja, o papel do feminino foi com isso significativamente enfatizado, sendo a Deusa a divindade por excelência da religião.

⁴⁹ Notas de observação de campo.

⁵⁰ Consideramos o termo a partir da concepção de Anthony Giddens (1991).

⁵¹ Estamos nos referindo a categorização de comunidade no sentido de *formação estética* como definido por Birgit Meyer (2009: 1-50)

O poeta britânico Robert Graves (1895-1985) foi a grande influência na concepção de uma Deusa na Wicca. Graves escreveu sua obra mais famosa *A Deusa Branca* (1948) num período em que a Europa vivia a depressão de duas guerras. A poesia desse período é marcada por uma desilusão espiritual e uma busca por esperança em motivos inspirados por um paganismo clássico. Até a década de 1940, a literatura sobre deuses e deusas ainda trazia as marcas do final da cultura vitoriana e dos sofrimentos das Guerras Mundiais. É neste contexto que Graves escreve sua obra. Segundo Marion Gibson (2013: 91) o livro de Graves foi o mais influente no que diz respeito a uma percepção popular da pré-história religiosa britânica e principalmente de uma divindade feminina. De inúmeros fragmentos textuais compreendendo poesia, peças mitológicas, narrativas clássicas, Graves criou uma unidade até então inexistente.

A obra de Graves é seminal para a interpretação de uma ideia de *universalidade* da Deusa. No prefácio de *A Deusa Branca* Graves esclarece que sua tese

Consiste em afirmar que a linguagem do mito poético difundido na Antiguidade, pelo Mediterrâneo e pelo Norte da Europa, era uma linguagem mágica vinculada a cerimônias religiosas populares em honra à deusa lua ou Musa, algumas das quais datavam da Idade da Pedra, a qual permanece como linguagem da verdadeira poesia (GRAVES 2003: 12)

Richard Perceval Graves em sua biografia sobre o escritor britânico, nos dá uma ideia da influência deste no movimento feminista do início da década de 70. Elizabeth Gould Davis, uma das autoras feministas mais influentes, escrevia *The First Sex* (1971), ao mesmo tempo em que se correspondia com o poeta. O livro de Davis vendeu vinte cinco mil cópias em *paperback*, tornando-se um *best-seller* e popularizando as ideias de Graves nos Estados Unidos. Em carta datada de fevereiro de 1973 ela escreveu:

Suponho que você tem conhecimento de que é um Deus para o novo movimento aqui (...) você é a única criatura macho que foi admitida para ir em frente com o movimento. Pequenos grupos, da Califórnia até Nova Iorque tem se formado para desafiar o cristianismo e toda religião organizada, para cultuar o princípio feminino e trazer de volta a Grande Deusa (DAVIS apud GRAVES 1995: 481).

Susan Greewood (2000: 109) observou que a base de muitos dos rituais da Wicca feminista está relacionada a uma reconexão com estado prévio idealizado de existência e cura das feridas patriarcais.

Essa concepção de cura tornou-se uma pratica comum entre os grupos pagãos e wiccanianos. Um caso interessante que ilustra essa orientação *mágica* para a cura do patriarcado que tivemos oportunidade participar se deu em um *Pagan Pride Day*:

Numa tarde de Domingo no clube de jardinagem da cidade de Jacksonville, Flórida, pagãos e bruxos, alguns ornamentados com roupas medievais, chapéu de bruxa, túnicas e ornamentos característicos do universo neopagão circulavam dentro de um grande salão em meio a vendedores, barraquinhas que ofereciam incensos, livros, cursos, massagens, grupos de estudos, objetos ritualísticos, enfim mercadorias e serviços comuns a este cenário místico que compõem o neoesoterismo. Caminhando entre as mesas dispostas, os participantes recebiam e se serviam de panfletos informativos, revistas e folders que ofereciam os serviços ou anunciavam o lançamento de um livro sobre feitiços, sobre runas ou que detalhava a programação de um próximo evento. Pessoas de diferentes vertentes do Paganismo Contemporâneo estavam prontas para esclarecer dúvidas sobre espiritualidade, rituais, tradições ou somente conversar, ler o horóscopo, as cartas de tarô ou como alguns grupos geralmente fazem nesses eventos, coletar assinaturas para causas relativas à proteção ambiental, proteção animal, liberdade religiosa, igualdade de gênero, enfim questões e reivindicações que sempre estão presentes na pauta das diferentes coletividades que circulam por esse contexto de novas espiritualidades.

Na parte de fora do grande salão, por entre os jardins do local, pessoas se aglomeravam, algumas sentadas outras em pé, mas todas atentas para ouvir os palestrantes. Duas tendas ali montadas não eram suficientes para proteger do sol o número de pessoas interessadas em conhecer mais sobre magia, mitologia, cristais e práticas alternativas. Em uma destas tendas, uma sacerdotisa wiccaniana explicava a um grupo heterogêneo composto por pessoas idosas, adultos e jovens adolescentes o funcionamento da magia. Ela enfatizava que nossos pensamentos e nossas vontades são poderes reais e que nossas orações podem ser utilizadas para combater as forças caóticas que vemos todos os dias propagadas nos meios de comunicação e redes sociais. Mais do que um simples exercício de mentalização para a realização de um ato mágico, a sacerdotisa nos informou que iríamos nos alinhar com a energia de outras pessoas em outros lugares do mundo potencializando assim essa energia

que seria então emanada através de uma teia de cristal para àqueles que necessitassem de cura, conforto e força. Ou seja, mais do que um ato mágico enfatizava-se naquele momento uma conexão com o outro. Ela habilmente explicava, apontando com o dedo para a teia que desenhara num painel, que o mundo estava conectado numa grande rede, sendo assim a cura para os diversos males da sociedade deveria se dar numa perspectiva holística abrangendo todos em todos os cantos.

Após a explicação teórica do que constituiria nosso exercício mágico fomos então a prática. A palestrante então invocou os quadrantes, e todos acompanhamos em resposta, depois cada um recebeu dois cristais de quartzo branco que serviriam como receptáculos e geradores de energia e que após o ritual mágico deveria ser aterrado. Todos se sentaram, fecharam os olhos e começaram a seguir as instruções que eram passadas pela sacerdotisa: *Pensem nas mulheres que apanham caladas de seus companheiros. Agora visualizem com o terceiro olho uma esfera de luz, sintam essa esfera, vá modelando-a e fazendo-a crescer. Imagine que essa esfera está tocando a esfera da pessoa ao lado, e todas estão ficando enormes. Agora imagine que neste momento outras pessoas em outras partes do mundo também estão criando com sua mente estas grandes esferas, agora vamos enviar essas enormes esferas de luz para àqueles que precisam, juntem as mãos e lancem. Agora vamos pegar nossos cristais e enterrá-los para que nossa energia se disperse para a Terra. Nossos cristais concentraram muitas energias hoje⁵².*

A ideia de uma Deusa que seria trazida de volta e faria frente ao patriarcado curando as feridas deixadas por este, foi reforçada por diversas publicações que apareceram nas décadas de 70 e 80. Livros como os de Merlin Stone *When God Was a Woman* (1976) e *The Paradise Papers* (1979), o de Monica Sjoo e Barbara Mor, *The Ancient Religion of the Great Cosmic Mother of all* (1981) e as obras da antropóloga lituana Marija Gimbutas, foram de grande influência para uma interpretação feminista da Wicca. Todas elas, principalmente Gimbutas reivindicavam a existência de uma sociedade matriarcal neolítica que fora subjulgada pelo patriarcalismo. Uma interpretação que fornecia junto com as nove milhões de vítimas do *Burning Times* uma narrativa que ia compondo um discurso e uma cosmovisão neopagã que se constituía cada vez mais numa concepção universalizante da Deusa. Historiadoras feministas

⁵² Nota de observações de campo.

tais como Mary Daly (1928-2010) e Andrea Dworkin (1946-2005) interpretavam a caça às bruxas como uma conspiração patriarcal para destruir o velho culto pagão à Deusa Mãe que sobrevivera às margens do cristianismo.

Em 1978, foi realizada na Universidade da Califórnia, a Conferência da Deusa. No evento quinhentas pessoas assistiram às palestras de teólogas feministas cristãs da Universidade Yale, assim como proeminentes autoras que naquela altura já estavam à frente na militância dos diversos grupos feministas.

Espiritualidade e política começavam a ser articulados de forma a compor uma narrativa que fornecesse elementos de ação contra a sociedade patriarcal.

O movimento neopagão emergente norte americano, e especialmente a Wicca que se desenvolvia a partir de duas autoras influentes, Budapest e Starhawk, caracterizava-se por um evidente viés político. A narrativa gardneriana de marginalização da bruxaria e perseguição continuava presente mas ganhava um tom político mais alinhado à Teoria Crítica de Herbert Marcuse, considerado o filósofo da juventude contracultural.

Um dos textos mais influentes nos anos 60 foi *O Homem Unidimensional Sobre a Ideologia da Sociedade Industrial Avançada* (1964). Embora Marcuse não utilizasse a palavra *revolução* suas palavras refletiam um comprometimento com a transformação de uma utopia total político-social-cultural-psíquica. Seu pensamento era o de que a sociedade contemporânea, estava completamente alienada e que somente uma ordem inteiramente diferente da existência era capaz de oferecer esperança. Na visão de Marcuse toda a resistência ou subversão curta rumo a transformação total era não somente ineficaz como impossível por que eram imediatamente absorvidas, nos termos de Marcuse, *pelos poderes secretos de cooptação da sociedade unidimensional* que com seu poder conseguiam unir oposições cancelando a dialética. Esta orientação utópica para uma total mudança psíquico-revolucionária como única alternativa à dominação era o *leitmotiv* de *O homem unidimensional*.

O patriarcado na visão do feminismo radical bem como sua religião, o cristianismo, representava a expressão máxima desse homem *unidimensional* e o matriarcado a *ordem inteiramente diferente*. Por isso que a perspectiva de uma nova direção do progresso que dependeria completamente da oportunidade de ativar necessidades orgânicas, biológicas, que se encontravam reprimidas ou suspensas, ou seja, fazer do corpo humano um instrumento de prazer e não de labuta (MARCUSE

1975: 15) encontrou na religião das bruxas a possibilidade de pensar um passado matriarcal que fornecesse as bases de uma mudança futura.

Nessa perspectiva, a destruição do patriarcado não estava apenas na conquista de direitos, mas na revolução total, na projeção de uma utopia matriarcal. A ênfase na junção da política com a espiritualidade deu o tom das duas primeiras obras fundantes dessa Wicca *ecofeminista*, *The Feminist Book of lights and Shadows* (1975) de Z. Budapest e *Spiral Dance* (1979) de Starhawk. Passemos agora a uma análise das ideias principais dessas autoras.

2.2.3 Zsusanna Budapest

Uma das autoras mais influentes para o desenvolvimento de uma visão feminista da Wicca foi Zsusanna Mocksay, cujo pseudônimo é Z. Budapest. Em 1959 migrou da Hungria com sua família após os desdobramentos do levante popular contra o exército vermelho soviético. Budapest frequentou a Universidade de Chicago e aos 25 anos iniciou seus estudos na Academia de Artes Dramáticas de Nova Iorque. Por volta desta época casou-se. Sobre sua experiência em um relacionamento heterossexual e monogâmico contou mais tarde em sua autobiografia que aquilo não a fazia feliz. E foi neste período em que sua vida familiar e pessoal era atingida constantemente pelas dúvidas em relação ao casamento que começou a refletir não só sobre sua relação e seu ambiente familiar, mas também a sociedade como um todo. O estopim de sua reflexão, um dos momentos mais marcantes de sua vida foi o assassinato do pastor e ativista político Martin Luther King (1929-1968):

Quando Martin Luther King foi assassinado, eu estava em casa lavando a louça. Parei por um momento, não sei quanto tempo. As lágrimas caíram juntando-se a água morna nas minhas mãos. Então suspirei e terminei minha tarefa. Que tipo de país era este? A terra da liberdade e dos bravos? Todos americanos armados, que odeiam negros, que odeiam mulheres. Isto é o que os americanos sabem fazer de melhor, matar uns aos outros (BUDAPEST 2014: 156).

Após o fim de seu casamento na década de 70, decidiu se mudar para a Califórnia. Em Los Angeles tornou-se uma ativista no Movimento Feminista, pois já estava de certa forma familiarizada com as atividades do grupo WITCH em Nova Iorque. A causa

feminista para Budapest naquele momento se restringia a esfera política. Foi a partir de uma aproximação gradual com grupos que expressavam uma espiritualidade alternativa que sua preocupação com questões relacionadas a espiritualidade foram cada vez mais distanciando-a de um direcionamento de ação exclusivamente político.

Assim como outras mulheres que não concordavam inteiramente com a perspectiva histórico materialista da religião, Budapest buscava cada vez mais alinhar suas perspectivas políticas com sua espiritualidade. E foi justamente com sua descoberta da Wicca que ela conseguiu uma forma de articular seu ponto de vista feminista ligados as questões políticas com sua busca espiritual. Segundo Michael Howard (2009: 212), Budapest havia se rebelado contra os elementos marxistas presentes no Movimento de Libertação das mulheres, já que os partidos e outras organizações eram também de certa forma considerados expressões de um patriarcalismo opressor.

Em 1971, Z. Budapest fundou em Venice Beach, CA, o Susan B. Anthony Coven n.1. O nome do grupo era uma homenagem à famosa sufragista e abolicionista norte americano do século XIX, Susan Brownell Anthony (1820-1906). A escolha do nome era apenas um dos indicativos que prenunciavam a direção que a chamada Wicca feminista posteriormente viria a seguir. O coven criado no Solstício de Inverno de 1971 reunia no início apenas as amigas mais próximas do círculo de Budapest, chegando mais tarde a agrupar 120 mulheres (BUDAPEST 1989: 11). Os encontros aconteciam nas montanhas de Malibu em Los Angeles, CA. O coven praticava a Wicca Diânica, uma forma de Wicca centrada na valorização do feminino e criada pelo casal Morgan MacFarland e Mark Roberts em Dalas no Texas na década de 60. Budapest havia entrado em contato com Morgan McFarland quando o Movimento de Espiritualidade das Mulheres ainda era recente, isso ocorreu durante a viagem que ela e sua parceira Helen Beardwoman fizeram ao redor dos Estados Unidos. McFarland e seu marido praticavam uma mistura de tradições Diânicas e Gardnerianas. Na visão de Budapest a Wicca Diânica não era para os homens e o envolvimento de Mark Robert no grupo não era algo que agradava a Budapest naquele momento. Segundo informa o site da Tradição de Budapest,

Morgan McFarland levou a tradição Diânica por um rumo que nunca foi destinada a ir, ao admitir homens em suas aulas e em seu espaço de veneração. De fato, Morgan McFarland foi tão longe que ordenou seu marido na sua visão de tradição Diânica, assim criando o início da

controvérsia e das questões do separatismo. Morgan McFarland então rapidamente se divorciou de seu marido, mas ele continuou a ensinar e a propagar sua própria marca de filosofias Diânicas. Desse modo, a tradição Diânica de Morgan McFarland não é a mesma que a tradição Diânica de Z Budapest. Com o resultado da criação da tradição Diânica McFarland, a tradição Diânica tem tido que se redefinir para se distanciar dos McFarlands. Desse modo, você verá referência à Wicca Feminista, Diânica Feminista, Tradição Diânica e Bruxaria Feminista, as quais são todas as mesmas da tradição de Z Budapest, centrada nas mulheres e só para as mulheres⁵³.

De fato, a tradição que Budapest estava fundando era exclusiva para as mulheres. Tal separatismo suscitou reações negativas entre os praticantes e até hoje é objeto de controvérsias no meio wiccaniano. A Tradição Diânica de Budapest foi apresentada como uma nova religião com raízes antigas. Incorporava muito elementos da Wicca gardneriana, apesar de valorizar muito mais a criação e a inovação de rituais. Da Wicca de Gardner adotou o beijo quádruplo, utilizado na bênção dos instrumentos ritualísticos, o *athame*⁵⁴, a invocação dos quadrantes, lançamento do círculo mágico, os sabás e esbás e o conceito de Deusa Tríplice de Robert Graves. No entanto, diferentemente da Wicca britânica esta era uma Deusa autônoma que não tinha um consorte. Também não havia uma Alta Sacerdotisa que desempenhasse o papel de liderança, pois hierarquização ia contra os *valores democráticos* presentes na crítica de Budapest. Além disso homens não eram aceitos. De fato, Budapest não estava interessada em criar uma tradição inclusiva, mas sim exclusiva. Suas ideias eram um resultado de seu *background* como feminista radical. Quando em 1972 ela cunhou o termo *Espiritualidade Feminista* em uma publicação mensal chamada *Sister*, ela já sugeria uma relação de interdependência entre política e religião. No artigo ela questiona de modo provocativo: *Se a religião patriarcal denegriu a mulher e ajudou a perpetuar a dominação masculina, o que aconteceria se a mulher reescrevesse o roteiro e criasse uma religião baseada nos valores femininos?* A indagação inicial de Budapest representa o tom dos discursos feministas que iriam influenciar diversos grupos.

O primeiro livro que aliava luta política a uma visão wiccaniana feminista foi *The Feminist Book of Light and Shadows*⁵⁵ (1975). O primeiro capítulo do livro já trazia o Manifesto do coven Susan B. Anthony n.1:

⁵³ Disponível em <http://dianic-wicca.com/dianic-wicca-tradition.html>, acesso em 12/11/2015

⁵⁴ Adaga ou faca ritual.

⁵⁵ Relançado na década de 80 sob o título de *The Holy book of Women's Myteries*

Nós acreditamos que bruxas feministas são mulheres que buscam dentro de si mesmas pelo princípio feminino do universo e que se relacionam como filhas da Creatrix.

Nós acreditamos que, assim como é tempo de lutar pelo direito de controlar nossos corpos, também é tempo de lutar por nossas doces almas femininas.

Nós acreditamos que, para lutar e vencer uma revolução que perdurará por gerações futuras, nós devemos encontrar meios confiáveis para repor nossas energias. Nós creditamos que sem uma base segura na força espiritual das mulheres, não haverá vitória para nós.

Nós acreditamos que somos parte de uma consciência universal mutável que tem sido temida e profetizada pelos patriarcas.

Nós acreditamos que a consciência na Deusa forneceu à humanidade um período pacífico, duradouro e útil no qual a Terra era tratada como Mãe e as mulheres eram tratadas como Suas sacerdotisas.

Nós acreditamos que as mulheres perderam a supremacia por meio das agressões dos homens que haviam sido banidos do matriarcado e formaram as hordas patriarcais responsáveis pela invenção do estupro e pela subjugação das mulheres.

Nós acreditamos que o controle feminino do princípio da morte permite a evolução humana.

Nós nos comprometemos a viver uma vida afetuosa, individualmente e com nossas irmãs. Nós nos comprometemos com a alegria, o amor próprio e a afirmação da vida.

Nós nos comprometemos a vencer, sobreviver e lutar contra a opressão patriarcal.

Nós nos comprometemos a defender nossos interesses e aqueles de nossas irmãs por meio do conhecimento da bruxaria: abençoar, amaldiçoar, curar e amarrar por meio do poder enraizado na sabedoria feminina.

Nós nos opomos a atacar o inocente.

Nós estamos igualmente comprometidas com soluções políticas, comunais e pessoais.

Nós nos comprometemos a ensinar as mulheres a se organizarem como bruxas e a compartilharem nossa tradição com as demais.

Nós nos opomos a ensinar nossa magia e nossa arte aos homens até que a igualdade dos sexos seja uma realidade. Hoje nós ensinamos o workshop Pan e os homens que se tornaram nossos irmãos.

Nossa meta imediata é congregar umas com as outras de acordo com nossas antigas leis femininas, e lembrar nosso passado, renovar nossos poderes e afirmar nossa Deusa de Dez Mil Nomes.

O manifesto do coven reflete as posições políticas presentes no feminismo radical da época. É evidente o tom revolucionário das sentenças apresentadas. O aspecto político na obra é ainda mais enfatizado no texto em que Budapest após a

apresentação do Manifesto trata da necessidade de articulação entre política e religião.

Ela explica que o que uma pessoa acredita, ou seja, sua fé ou religião deve ser entendido como algo político, pois influencia suas ações. Neste sentido a política torna-se um veículo pela qual a religião perpetua um sistema social. É por isso que, em sua visão, a Religião e a Política são interdependentes. E continua descrevendo que toda nova estrutura social se esforça para lançar um mito de origem divino que responda a seus interesses e valores. A mitologia então é passada de geração em geração tendo sua validade não questionada. O exemplo elencado por Budapest para ilustrar seu argumento é o do Deus *autocriado* das religiões abraâmicas, um conceito que ela descreve como insuportável e não natural. Acrescenta que tudo no universo se origina de alguma forma, até mesmo as estrelas. Toda criatura no mundo tem uma força mãe. E descreve que *negar a maternidade é negar a mulher* (BUDAPEST 1989: 3).

Budapest continua sua explanação descrevendo que a religião patriarcal é construída com base nessa negação, e que além disso a retórica do cristianismo inverteu as concepções originalmente pagãs, e aqui Budapest utiliza a interpretação da Deusa Tríplice de Graves para elucidar o que ela acredita ser uma corruptela cristã desse conceito, ou seja, a trindade. O cristianismo neste sentido, não é apresentado no livro apenas como uma religião de dominação masculina, mas como uma religião usurpadora de símbolos e costumes. Outros exemplos dessa usurpação seriam a pomba branca, um símbolo da Deusa, e o culto a Virgem Maria.

Na sequência afirma que a *espiritualidade feminista* está enraizada no Paganismo, onde os valores das mulheres são dominantes. O culto à Deusa foi universal durante um período da história, período este descrito por Budapest como *Dianic Times*. Neste sentido, acredita que trabalhando em harmonia com a Mãe Natureza, somos capazes de descobrir e recuperar a *Creatrix*, ou seja, o poder feminino sem o qual nada é gerado. Porém a energia masculina busca para si todo o poder deslegitimando a força feminina. A sociedade patriarcal que vivemos seria então o real inimigo que ao longo do tempo foi e é internalizado e externalizado. Por isso, coloca Budapest, Bruxaria não é somente uma religião, mas também um estilo de vida (BUDAPEST 1989: 4).

A tensão entre forças opostas representada então por um choque entre matriarcalismo e patriarcalismo tornou-se a partir da obra de Budapest um elemento

definidor da Wicca em termos de uma orientação para o contexto global no sentido de que o culto a Deusa que era universal deveria agora renascer para combater seu antagonista.

E coube a outra bruxa, Starhawk, apresentar as formas como o patriarcalismo e as expressões derivadas dessa perspectiva de dominação masculina poderiam ser vencidos, não somente nos Estados Unidos, mas no mundo todo.

2.2.4 Starhawk

A junção na Wicca de crítica ao patriarcado, valorização da natureza e crítica ao cristianismo foi tão bem articulada nas obras de Mirian Simons (Starhawk) que sua interpretação da Wicca redefiniu a caracterização da religião e tornou a autora a mais influente depois de Gardner.

Spiral Dance, sua principal obra, tornou-se um *best-seller* não apenas no contexto do neopaganismo mas da espiritualidade feminina. O objetivo do livro era ser uma introdução para àqueles que estivessem se iniciando na Wicca apresentando a religião como um culto Antigo à Deusa. Influente no meio pagão, Starhawk é considerada a principal voz no desenvolvimento da Wicca pós-Gardner.

Na década de 60, Mirian Simons passou a maior parte de seu tempo viajando de carona pela costa da Califórnia. Nessa época, formou com alguns amigos uma espécie de comunidade livre em uma casa em que haviam transformado em uma fraternidade. Ali a autora conta que foi a primeira vez que ouviu falar da Deusa através de um grupo, que ela descreve como *bruxas verdadeiras*. Estas bruxas teriam, segundo ela, lhe apresentado a *Carga da Deusa*⁵⁶:

Enquanto ouvia aquelas palavras, fui tomada de forte sensação, não a de estar entrando em contato com algo novo, mas a de estar descobrindo nomes e uma estrutura para compreender as experiências que eu já havia tido (STARHAWK 2007: 13).

⁵⁶ Um texto de exaltação à Deusa escrito pela sacerdotisa iniciada por Gardner, Doreen Valiente. O texto é frequentemente reescrito e adaptado, porém mantendo o sentido de exaltação à *Grande Mãe*.

Lembra a autora que o conceito de uma religião que venerava uma Deusa era surpreendentemente poderoso.

Simons começou a treinar com as Bruxas que havia conhecido, mas como mais tarde descreveu, as exigências eram muitas, compreendendo rotinas de meditação, estudos teóricos e práticos o que a levou naquele momento a deixar de lado durante um tempo a Bruxaria.

Vivendo na região de Venice na década de 70, uma parte de Los Angeles, frequentada por artistas, escritores e ativistas contraculturais começou a ter contato com o movimento feminista. A ligação entre espiritualidade da Deusa e um movimento de *apoderamento* feminino era em sua interpretação algo natural. Sobre este período ela fala que para a maioria das feministas daquela época, qualquer guinada para a espiritualidade era vista como controle patriarcal. A religião era nesse sentido apenas uma das expressões do patriarcalismo, que também estava presente em outras esferas da sociedade. Além disso a espiritualidade, principalmente entre os movimentos de esquerda, e aqui pode-se considerar o feminismo radical, era visto como uma espécie de escapismo apolítico.

Foi em Santa Monica ao lado de Venice que Miriam Simons veio a conhecer Z. Budapest. Nesta época Budapest era proprietária de uma loja de artigos e livros esotéricos chamada *Feminist Wicca*. Budapest relembra como conheceu Miriam Simons: Um dia Starhawk, dirigia pela Lincoln Boulevard em Santa Monica pensando os motivos pelos quais a bruxaria ainda não havia encontrado o feminismo. E neste dia ela passou em frente a minha loja cujo nome chamou sua atenção. Parou e entrou. Convidei-a para se juntar ao Susan B. Anthony Coven n. 1, e ela aceitou (BUDAPEST 1989: 14). Naquela semana aconteceria um ritual do grupo para celebrar o Equinócio da Primavera. Aquele ritual, segundo Starhawk, a marcaria para sempre, pois era o primeiro que ela participava em que os membros eram só mulheres:

Caminhamos até uma bela encosta nas montanhas de Santa Monica, cantamos, dançamos e oferecemos libações à Deusa. Pedi o restabelecimento de uma amiga que estava atravessando intensa crise emocional e Z. mirou-me nos olhos e disse: “Peça algo para si mesma. Não, pensei, isto é mau, egoísta e, além do mais, eu não tenho necessidade”, mas, sabiamente, ela foi inflexível: “Em nossa tradição é bom ter necessidades e desejos”, ela disse: “Nós não somos uma religião de auto-abnegação” (STARHAWK 2007: 14).

Apesar do enfoque feminista, a Tradição de Budapest era exclusivista, aceitando apenas mulheres. Tal separatismo só viria ser quebrado em 2013 quando o bruxo brasileiro Claudiney Prieto foi iniciado por Budapest tornando-se o primeiro iniciado do sexo masculino nesta Tradição. Este separatismo não agradava Simons que deixou o grupo de Budapest. Neste período tentou escrever dois romances que foram rejeitados. Voltou a viajar, e depois foi morar durante um tempo em Nova Iorque até que voltou para São Francisco. Passou então a ler mãos e cartas de Tarôs em eventos e feiras místico-esotéricas. Conta ela que nesta época já tinha vontade de escrever um livro que tratasse sobre feminismo e espiritualidade, conselho que já havia sido dado por uma das agentes literárias que conheceu em Nova Iorque.

A partir daí o livro começou aos poucos ser gestado. Simultaneamente a este projeto pessoal, começou a dar aulas sobre rituais e temas ligados a espiritualidade para um grupo de universitários. E foi deste grupo que o seu primeiro coven, o *Compost* foi formado. Adotou o nome de Starhawk depois de ter um sonho com um falcão e tirar uma carta de Tarô com uma estrela. Segundo ela, uma representação do *self* profundo (STARHAWK 2007: 16).

Naquela altura a *Bay Area* de São Francisco possuía uma pequena comunidade pagã compreendida por grupos, covens e Tradições diversas, tais como *Corytalía*, *Church of All Worlds*, *The Fellowship of the Spiral Path* e a *NROOGD* (*New Reformed Orthodox Order of the Golden Dawn*), como também grupos gardnerianos e alexandrinos. A maioria dos pagãos estava filiada à *NROOGD*. Em 1976 a *NROOGD* se juntou com alguns bruxos solitários e organizaram o chamado Grande Concílio da *Covenant of Goddess* que foi realizado em Marin County, CA. Segundo Aidan Kelly, participaram 20 grupos e Starhawk representante do coven *Compost* foi eleita presidente, tornando-se a principal voz dos grupos pagãos norte-americanos.

E foi neste ambiente que ela conheceu o casal Victor e Cora Anderson. Victor era o fundador da *Feri Tradition*. Também nessa época foi apresentada a Thomas Delong (1946-1982), mais conhecido como Gwydion Pendderwen, músico e pagão influente nos anos iniciais deste movimento. Starhawk começou a ser treinada na Tradição por Victor Anderson (1917-2001). A tradição de Anderson era uma síntese de práticas e crenças de Xamanismo africano, paganismo celta e magia havaiana.

Em 1977, a autora Carol Patrice Christ, junto com a teóloga feminista Judith Palaskow, procuravam mulheres interessas em contribuir com textos para uma

coletânea que estavam organizando. Os temas deviam estar relacionados a uma interpretação espiritualista feminista. Starhawk foi uma das que contribuíram para a coletânea.

O texto *Witchcraft and Women's Culture* foi então publicado no livro *Woman Spirit Rising* de 1978. No artigo, Starhawk já antecipava muitas das suas ideias que seriam desenvolvidas em seus subseqüentes livros. O texto foi apresentado no Encontro da *American Academy of Religion*. O artigo⁵⁷ falava da Bruxaria como uma religião da Terra e enfatizava entre outros elementos a necessidade de superação da dicotomia entre espírito e carne, valorização da individualidade e natureza da Deusa.

Marie Cantlon, editora da Harper & Row de São Francisco prontificou-se a publicar *Spiral Dance*⁵⁸ e em 1979 o livro foi lançado. Refletindo sobre essa época, Starhawk descreve que aquele era um livro político, *já que trazia à tona as hipóteses fundamentais sobre as quais os sistemas de dominação estavam baseados* (STARHAWK 2007: 19).

No ano em que o livro foi publicado, Starhawk e um grupo de amigos formaram uma nova tradição, a *Reclaiming*. O nome estava relacionado à interpretação da Moderna Bruxaria como uma reinvenção da Antiga Religião da Deusa, que antes de tudo buscava conscientizar, numa perspectiva ideológica, sobre os problemas do patriarcalismo e a necessidade de uma nova perspectiva cultural focada na valorização feminina.

Contextualizando o pensamento de Starhawk nas diferentes variantes que compreendiam a segunda onda feminista, podemos interpretar sua produção e suas ideias a partir da categorização de um *movimento de conscientização* (CASTELLS 1999: 24).

É nessa perspectiva que podemos inserir a obra que de fato inaugurou a aliança entre feminismo e Bruxaria, *Spiral Dance*. Publicado em 1979 o primeiro livro de Starhawk veio a se tornar o mais influente no neopaganismo depois de *Witchcraft today* de Gardner.

O capítulo de abertura intitulado *Bruxaria como religião da Deusa* já dava uma ideia do caminho revisionista que Starhawk estava empreendendo.

⁵⁷ Disponível em < <https://www.dhushara.com/book/renewal/voices2/starhawk.htm> > Acesso em 07/08/2015.

⁵⁸ Publicado no Brasil com o título *A dança cósmica das feiticeiras*

Seguindo a mesma linha de argumentação de Gardner em relação a apresentação da antiguidade da religião, Starhawk (2007: 33) descrevia que a Bruxaria era talvez a mais antiga religião, datando aproximadamente de trinta e cinco mil anos, ou seja, assim como Gerald Gardner, ela enfatizava a antiguidade do culto frente ao Cristianismo, Judaísmo, Islamismo, Budismo e Hinduísmo. Em sua interpretação, a Bruxaria não era a mais antiga religião da Bretanha, mas do mundo.

Muito mais do que uma religião da Europa Ocidental, ou como Gardner descrevia, a primeira religião das ilhas britânicas, Starhawk (2007: 34) considerava que a Bruxaria estava em essência mais próxima das tradições nativas americanas ou do xamanismo ártico. O que podemos perceber desta narrativa espiritual da história da Bruxaria é que pela primeira vez a Wicca estava sendo *desterritorializada* e interpretada a partir de um escopo universalista. A concepção de uma Deusa universal foi um importante elemento neste processo.

Starhawk argumenta que a *Religião da Deusa é inimaginavelmente antiga, mas a Bruxaria contemporânea, poderia com muita precisão ser chamada de a Nova Religião* (STARHAWK 2007: 42). Esta Nova Religião para Starhawk não é simplesmente um *reavivamento*, mas uma experiência de renascimento e recriação da *Antiga Religião da Deusa*, e que trazia para as mulheres a possibilidade de tomar consciência da necessidade de se superar um modelo do universo em que a governança é exercida por uma entidade exterior, um Deus masculino. Partindo-se das interpretações propostas pela teóloga feminista norte americana Mary Daly em *Beyond God The Father* (1973), Starhawk acreditava que o símbolo do Deus Pai gerado pela imaginação humana, foi convenientemente mantido pelo patriarcado em vista de seus interesses, perpetuando assim diversos mecanismos de opressão contra as mulheres. Tal simbolismo patriarcal teria sido assimilado a estrutura mental a um nível tão profundo que a simples eliminação de alguns dogmas, ou seja, instrumentos de opressão, não seriam suficientes para acabar com os traços dessa cultura *falocrática*.

Na visão de Starhawk a superação desse simbolismo que se expressava de modo dominante na cultura, não deveria ser simplesmente substituído uma estrutura paralela, pois em sua interpretação, as pessoas costumam trocar uma verdade revelada, sempre por um homem, por outra. Neste sentido, Jesus, Buda, Freud, Marx etc todos eles além de serem homens colocavam-se como mediadores da verdade.

Esta por sua vez nunca foi diretamente conhecida por todos, mas apenas através deles.

Recorrendo-se a argumentação da feminista *Carol Christ*, acrescenta que os sistemas simbólicos não devem ser apenas rejeitados, mas completamente substituídos, não por estruturas paralelas, ou seja, não trocando-se Jesus Cristo por Karl Marx, mas recuperando-se ou criando uma nova estrutura.

Esta nova estrutura, para Starhawk, é o simbolismo da Deusa, que não é uma estrutura paralela, pois *a Deusa não governa o mundo, ela é o mundo* (STARHAWK 2007: 43).

É justamente essa interpretação da Deusa como imanente na Wicca que possibilita uma universalização da divindade. Entretanto, tal concepção foi também fomentada pelas ideias relativas a um mito universal da Deusa, difundidas em dezenas de publicações pela arqueóloga lituana-americana Marija Gimbutas (1921-1994). Durante os anos 70, 80 e começo dos anos 90 Gimbutas ganhou notoriedade, principalmente através de três obras: *The Goddesses and Gods of Old Europe* (1974); *The Language of the Goddess* (1989) e *The Civilization of the Goddess* (1991), todas baseadas nos dados arqueológicos por ela reunidos em suas escavações e que traziam conclusões relacionadas a cultura neolítica europeia, como arte, religião, estruturas sociais etc.

Gimbutas cunhou o termo *Old Europe* (Velha Europa) para se referir ao período compreendido entre o Mesolítico (7000 a.C) e a Idade do Bronze (1200 a.C). Ela acreditava que durante este período foram produzidas uma grande variedade de imagens que remetiam à uma concepção de imortalidade. Tal atributo era garantido através das forças de regeneração e renovação inatas à natureza. Estas forças, na visão de Gimbutas, são os motivos mais marcantes e dramáticos percebidos nos simbolismos relacionados a Deusa naquele tempo. E acrescentava que seria mais apropriado se enxergássemos todas essas imagens da Deusa como aspectos de uma Grande Deusa com seu conjunto de funções – a geradora, a ceifadora, regeneradora e a renovadora. Os aspectos neste sentido, expressavam analogamente a própria Natureza. Com isso concluía que a Deusa sendo manifestada fisicamente era mais imanente do que transcendente (GIMBUTAS 1989: 316).

Na narrativa mitológica descrita por Starhawk, valores modernos já estavam expressos na Bruxaria desde os tempos imemoriais, como por exemplo a democracia. É interessante observarmos uma passagem em que ela descreve que

o espírito independente da Bruxaria é muito afim a vários dos ideais dos Pioneiros, como por exemplo, liberdade de expressão e culto, governo descentralizado e os direitos do indivíduo em lugar do direito divino dos reis (STARHAWK 2007: 39).

No entanto a politização e a narrativa progressista que segue de perto a agenda da Teoria Crítica muito em voga entre os intelectuais da *new left* é *Dreaming the Dark: Magic, Sex and Politics*. A obra publicada em 1982 tratava da questão do poder, não do poder das armas, do poder patriarcal, como descreve Starhawk, mas sim sobre o poder interior. Estas duas formas de poder serão frequentemente comparadas ao longo de seu livro.

Em vários momentos, ela deixa claro que está falando como uma bruxa, ou seja, àquela que segue a *Velha Religião*. Em sua narrativa descreve que esta religião não tem nenhuma ligação com dogmas, doutrinas ou livros sagrados, é uma religião de experiência, de ritual e de práticas que mudam conscientemente e despertam o *poder interior*. Acima de tudo, descreve ela, é uma religião de conexão com a Deusa, que é imanente por natureza. Devido a Deusa estar aqui, ela é eternamente *inspiracional*. E afirma que a Bruxaria foi e deve ser sempre reinventada, passar por mudanças, se transformar, crescer e viver (STARHAWK 1982: viii).

O elo entre bruxaria e comunidade é bastante enfatizado na obra, e esta relação é pensada em termos de importância das bruxas para as celebrações sazonais. Na interpretação da autora, eram elas as grandes responsáveis por estabelecer as conexões entre indivíduos e comunidade como um todo, a terra e seus recursos. Esta profunda conexão era a fonte da vida, humana, vegetal, animal e espiritual. Sem ela nada poderia crescer. Do *poder interior* vinha a habilidade da cura, da adivinhação, da capacidade de construir, de criação de fazer músicas, gerar, construir a cultura. Esta conexão era sexual, carnal, devido as atividades da carne não serem separadas do espírito imanente da vida.

Em vista disso a história da civilização patriarcal poderia ser interpretada como um esforço cumulativo em direção a uma quebra desta conexão, uma ruptura entre carne e espírito, entre cultura e natureza e homem e mulher. Uma das maiores batalhas na guerra por esta conquista teria sido travada nos séculos XVI e XVII quando as perseguições as bruxas resultaram num desligamento da conexão dos camponeses com a terra, desvinculando as mulheres de seu trabalho de cura e

impondo uma visão mecanicista do mundo como uma máquina sem vida. Esta ruptura havia se dado com tons de opressão racial, sexual, de classe e de destruição ecológica.

No entanto *A Arte*, ou seja, a Bruxaria, teria então sobrevivido, principalmente devido a sua clandestinidade e prática mantida em segredo em pequenos grupos chamados covens cujos membros estavam unidos pelo sangue e pela *profunda confiança*. O reaparecimento da *Arte* no século XX estava relacionado, na visão de Starhawk, ao crescimento do número de pessoas que acreditavam que um mundo de dominação sem vida e mecanicista não podia mais sustentar suas vidas interiores, nem suas vidas em comunidade e acima de tudo, sustentar a vida do planeta. É neste sentido que o renascimento da *religião da terra* era parte de um amplo movimento que desafiava a dominação, que buscava se conectar com a raiz, o coração, a fonte da vida visando uma profunda mudança nas relações humanas (STARHAWK 1982: 12).

Para Starhawk as perseguições às bruxas dos séculos XVI e XVII expressavam uma história de opressão. O Apêndice A chamado de *Burning Times: Notes on a Crucial Period in History* que trata desta história de perseguição era muito mais do que uma simples interpretação histórica do passado, servia como uma narrativa que buscava sustentar e inspirar a ação no presente.

É neste sentido que Starhawk confessa que para ela escrever sobre tais tópicos apenas como objeto de reflexão não era suficiente, sendo necessário a ação. E quando ela fala de ação, ela não se refere apenas ao que ela descreve como um trabalho cultural como organização de marchas, rituais públicos na forma como ela mesmo até hoje vêm fazendo com seu coven, mas sim uma ação mais diretamente engajada como no exemplo que fornece sobre o caso do bloqueio no *Canyon Diablo* de 1981 promovido pela *Abalone Alliance* onde diversas pessoas foram presas entre estas Starhawk que ficou quatro dias na prisão (primeira de muitas outras posteriores).

O primeiro capítulo de *Dreaming the Dark* é intitulado *Poder de cima e poder interior* e busca justamente fornecer uma definição destes dois paradigmas que são essenciais na obra em questão. A linha de argumentação da autora vai de encontro a proposta de uma superação do primeiro pelo segundo. Para ela, é preciso que alcancemos o poder interior e isso é algo urgente. Mas o que seria o poder interior? Starhawk fala que são muitos os nomes para se referir a ele, porém nenhum deles se mostra suficientemente satisfatório. Pode ser descrito como espírito, no entanto sublinha que esta definição leva à uma impressão errônea que dá a entender uma

separação irreal com a matéria. Esta ruptura entre matéria e espírito é falsa na visão da autora e é justamente uma das causas que favoreceram a fundação de instituições de dominação. Pode então ser chamada de Deus? O problema, segundo ela, é que o Deus das religiões patriarcais tem sido a fonte do poder de cima.

Starhawk diz também ter chamado esse *poder interior* de imanência, um termo que em sua opinião seria o mais exato apesar de transmitir uma impressão um pouco fria e intelectualizada demais. Neste sentido, ela prefere o termo *Deusa*, já que a imagem e poder dos símbolos e mitos antigos ligadas a Deusa evocam uma noção mais precisa deste poder. Não obstante, coloca a autora, a palavra Deusa tornou-se complicada para as pessoas que se definem pelo seu lado político. Deusa e política para muitos neste sentido retrata uma oposição entre o religioso e secular, levando a entender o primeiro como simplesmente um culto a alguma coisa externa.

E para Starhawk o *poder interior* é o que vem de baixo, da escuridão, da terra, do poder do sangue, das nossas vidas. É por isso, destaca a autora, que as questões políticas de nosso tempo também são questões espirituais, questões de conflito entre paradigmas e princípios.

E é neste sentido que Starhawk pergunta: Como podemos realizar uma sociedade norteada para o princípio interior? E responde, dizendo que para remodelarmos a sociedade quebrando os velhos paradigmas do poder de cima é necessário mexer com as bases desse poder.

As confortáveis separações não mais funcionam. As questões que hoje se apresentam e nos desafiam vão além de simples limitações dicotômicas do que os termos religioso e político representam. A realidade é moldada pela consciência que por sua vez moldam nossas relações de poder.

Starhawk fala que se pensarmos que as narrativas e histórias são separadas e não tem conexão umas com as outras incorreremos numa falsa percepção da realidade. Não podemos pensar que um estupro, por exemplo, não tem nada a haver com uma guerra nuclear. A falsa percepção da realidade, ou essa consciência errônea é o que Starhawk vai chamar de alienação. O termo, esclarece a autora, é emprestado de Marx e utilizado em sua obra de uma forma mais abrangente. É essa alienação que nos permite a estreita visão de que somos estranhos para a Natureza, para os outros humanos. É esta alienação que nos faz ver o mundo separado de nós, isolado com partes sem vida e sem valor imanente.

Ainda em relação a essa alienação, descreve a autora que tal consciência é resultado de um longo processo histórico. Suas raízes encontram-se na Era do Bronze quando a humanidade passou de culturas que eram originalmente matrifocais e cuja religião era centrada na Terra com deuses e deusas incorporados a natureza para culturas patriarcais urbanas de conquista, cujo os deuses inspiravam e ansiavam pela guerra. Um exemplo clássico para ela é *Yahweh* do Velho Testamento. Divindade que prometeu a seu povo escolhido o domínio sobre as plantas e os animais encorajando também a invasão e a conquista (STARHAWK 1982: 4-5).

Para Starhawk, o cristianismo aprofundou a ruptura entre matéria e espírito, estabelecendo assim uma dualidade sem precedentes na História. A matéria ficou sendo vista como sinônimo de natureza, carne, mulher e sexualidade no sentido mais negativo que se possa imaginar. Todos estes elementos eram associados agora ao Demônio e as forças do mal.

Deus era visto como um homem puramente intocado pelo processo de nascimento, crescimento, menstruação e apodrecimento da carne. Ele não faz parte da natureza, não nasce, não cresce, não morre. Ele foi tirado do mundo para fora, para um reino espiritual transcendente em algum lugar. A bondade e o valor verdadeiro foram removidos da natureza e do mundo. E aqui Starhawk recorre a Engels: *Religião é essencialmente o vazio de todo o conteúdo do homem e da natureza, a transferência desse conteúdo para um Deus fantasma distante* (ENGELS apud STARHAWK 1982: 5).

A remoção do conteúdo forneceu as bases do que a autora considera o exemplo mais significativo dessa alienação destruidora, a exploração da natureza. Starhawk cita o historiador Lynn White Jr (de quem falaremos adiante) que descreve que os espíritos nos objetos naturais que antes protegiam a natureza da ação do homem desapareceram sob a influência do cristianismo, o monopólio efetivo dos homens sobre o espírito neste mundo foi confirmado e as velhas inibições em relação a exploração da natureza desapareceram.

Os bosques e florestas não eram mais sagrados. O conceito de bosque sagrado, ou seja, de um espírito incorporado na natureza passou a ser considerado idolatria. Sendo assim, quando a natureza está vazia de espírito, as florestas e árvores tornam-se simplesmente madeira, objetos somente mensuráveis pelo seu valor de produção, não sendo mais valorizados por sua beleza e nem visto como partes de um ecossistema mais amplo.

Neste sentido, para a autora, o esvaziamento do conteúdo dos seres humanos permitiu a formação de relações de poder nas quais estes vieram a ser explorados⁵⁹. Os valores inerentes e a concepção de humanidade foram termos reservados apenas à certas classes sociais, raças e apenas para o sexo masculino. O poder dos outros sobre os outros foi então legitimado (STARHAWK 1982: 27).

Na visão de Starhawk, a imagem masculina de Deus forneceu aos homens um sentimento de que eram portadores da humanidade e legisladores de suas próprias regras masculinas. A “brancura” de Deus, a identificação do bom com a luz e o mal com a escuridão legitimou a imposição e domínio dos brancos sobre as pessoas de cor, impondo as regras dos primeiros aos segundos que deviam segui-las calados.

A autora descreve que mesmo que não acreditemos mais na imagem de um Deus masculino, as instituições da sociedade incorporaram esta imagem em suas estruturas.

Para ela, o conteúdo da cultura é apropriado para ser a história e experiência da elite masculina branca. A dor de todas as mulheres, negros, judeus, pobres, lésbicas, gays, deficientes, àqueles que sofrem com problemas mentais, àqueles de raças diferentes, grupos étnicos diferentes e religiões diferentes, não é para Starhawk apenas a dor de sermos negados. É a dor de não sermos considerados, de sermos vistos como periféricos, ou seja, artisticamente, culturalmente e politicamente marginalizados. Ao nos separarmos de nosso conteúdo (do nosso *poder interior*) somos manipulados feito objetos. Perdemos nosso senso de autoconhecimento, nossa crença em nosso próprio valor.

Seguindo o argumento de Carolyn Merchant em *The Death of Nature*, Starhawk descreve que a ciência moderna junto com as necessidades econômicas do capitalismo pré-industrial nos séculos XVI e XVII moldaram uma imagem normativa do mundo desprovido de vida, de um organismo vivo passou a ser uma máquina sem vida. Esta mudança acompanhada e auxiliada pelas caça às bruxas resultou na exploração da natureza em uma escala jamais vista.

Desse quadro o que se tem hoje como resultado são estruturas institucionais, como igreja, exércitos, governos, corporações que incorporam o princípio do poder

⁵⁹ Em sua crítica Starhawk fundamenta-se no conceito de *princípio de performance* de Marcuse apresentado em *Eros e a Civilização* (1959), ou seja, a estratificação da sociedade de acordo com a performance econômica de seus membros e não com o valor do trabalho em si. Não se valoriza o trabalho por sua utilidade, mas por sua capacidade de gerar lucro.

autoritário formado da imagem de um Deus patriarcal com suas subordinadas tropas de anjos engajadas em uma guerra perpétua com o Diabo patriarcal e suas subordinadas tropas de demônios (STARHAWK 1982: 29).

2.2.5 Os herdeiros da contracultura: A Wicca como Religião da Natureza

As gerações anteriores olhavam Deus e a natureza cara a cara; nós o fazemos através de seus olhos. Por que não desfrutaríamos também de uma relação original com o universo? Por que não haveríamos de ter uma poesia e uma filosofia que sejam fruto de nossa própria descoberta e não da tradição, e uma realidade que nos seja revelada, em lugar de ser a história daquela que foi revelada a eles?

_Ralph Waldo Emerson

Se por um lado a retórica de Gardner quando da criação da Wicca estava relacionada à uma preocupação nacionalista, por outro o desenvolvimento posterior da religião fora de seu contexto original priorizaria elementos universalistas. Autoras como Mirian Simons, popularmente conhecida pelo seu nome pagão, Starhawk e Zsuzsanna Budapest foram as responsáveis por amalgamar à Wicca elementos presentes no contexto das novas espiritualidades nos Estados Unidos, bem como incorporarem um tom mais alinhado com as demandas políticas contraculturais de sua época. Dentre estas demandas o ambientalismo era uma das bandeiras frequentemente levantadas nos diversos protestos realizados no país.

Os wiccanianos em geral descrevem sua religião como uma religião da natureza ou em outros termos, como uma espiritualidade baseada na Terra. No contexto da Nova Era, como nos aponta Silas Guerrieiro e Marina Silva Lopes (2010: 11) não são poucos os grupos que inserem em seus discursos elementos de valorização e defesa da natureza. Os autores citam como exemplo outra religiosidade neopagã que também está presente no Brasil, o druidismo. Essa ênfase na natureza como lugar privilegiado de elevação espiritual e estética religiosa está relacionada historicamente a uma concepção romântica que idealizava o espaço natural como um receptáculo de moralidade e espiritualidade cuja corrente mais influente no contexto

norte-americano foi o transcendentalismo do século XIX. De uma forma geral as diferentes expressões presentes no neopaganismo carregam em seus discursos essa concepção.

Muitos wiccanianos, consideram ser este um traço fundamental não só da Wicca como do neopaganismo em geral. Por exemplo: Em um livro referência para muitos praticantes brasileiros, o autor apresenta a Wicca da seguinte forma:

A Wicca é uma religião que celebra a natureza e em suas práticas encontra-se presente o interesse pelas questões ambientais, como parte imprescindível da religião, pois quanto mais nos sintonizamos com o ambiente onde vivemos, nossa religião se tornará mais significativa e parte integrante de nossa vida. Para nós, Pagãos, os Deuses são a própria natureza e por isso a preservação ecológica é a essência da Religião da Deusa. De acordo com as nossas crenças, rios, marés, árvores, pedras são a própria divindade manifestada e possuem vida (PRIETO 2012: 27).

De acordo com essa concepção se definir como pagão, significa seguir um Religião da Terra ou Religião da Natureza. A divindade neste sentido está relacionada a uma perspectiva de imanência, já que como podemos observar pela apresentação do autor o divino se manifesta em toda a criação.

Esta definição da Wicca não substitui a definição original apresentada nas obras de Gerald Gardner, pelo contrário ela é um acréscimo que será articulado na narrativa wiccaniana de forma a reafirmar (1º) a oposição com o cristianismo; (2º) fornecer um elemento de *desterritorialização* da religião. No primeiro caso como buscaremos explicitar, a concepção de *Crise ambiental* alinhada a culpabilização do cristianismo é reforçada pelos autores wiccanianos. No segundo caso, a Wicca passa a ser uma Religião da Terra e não mais considerada apenas como a Velha Religião da Europa.

O Neopaganismo pode ser considerado uma síntese das modernas tendências que relacionam a espiritualidade à natureza. O mundo natural, visto como expressão de uma Deusa imanente, é considerado na cosmovisão pagã como dotado de sacralidade. São diversas as formas que os adeptos expressam essa sacralidade. Rituais em que elementos naturais são utilizados nos altares, como por exemplo penas, pedras, folhas, galhos etc; a preferência por celebrações e ritos em parques ou regiões afastadas dos centros urbanos. Esta cosmovisão de sacralidade parte da

concepção de que o mundo natural como um todo é sagrado, incluindo o corpo que é considerado o primeiro instrumento mágico dos wiccanianos, já que é responsável por estabelecer relações de existência com a realidade e com o mundo (ALVES 2011: 261).

Tal quadro, nos leva a questionar se esta valorização é algo que a Wicca norte-americana tem em comum com a Wicca Tradicional ou há diferenças a serem pontuadas? Para responder a essa questão precisamos nos debruçar sobre o significado de Religião da Natureza.

O termo originalmente cunhado pela historiadora Catherine L. Albanese em sua obra *Nature Religion in America* (1990) estava relacionado ao que a autora descreveu como sendo um *centro simbólico rodeado por um conjunto de crenças, comportamentos e valores* (ALBANESE 1990: 7). Para a historiadora este termo captava e jogava luz sobre práticas religiosas de difícil identificação na história religiosa dos Estados Unidos. Para exemplificar o termo *Nature Religion* Albanese descreve que em sua concepção este termo tem o mesmo sentido de *Civil Religion*.

Nas palavras de Peter Beyer, o termo de Albanese tem se mostrado útil para uma abstração que tenta dar conta de englobar as diversas formas de espiritualidade que consideram a natureza dotada de sacralidade, poder, divindade, enfim que consideram a natureza parte fundamental de sua cosmovisão religiosa (BEYER 1998: 11). Neste sentido a aplicabilidade do termo para as expressões religiosas do neopaganismo se encaixam nessa perspectiva, já que a Wicca como dissemos tem a natureza como elemento central de sua cosmovisão.

Se buscarmos nos escritos de Gardner algum traço de uma tendência de valorização à natureza, encontraremos. Com seu sistema religioso, Gardner trouxe a admiração pela natureza dos românticos. Os bosques, florestas e todos os tipos de ambientes naturais tornaram-se uma espécie de templo entre os adeptos e entusiastas dos clubes naturistas que Gardner frequentava. O contato com a natureza transformou-se em experiência religiosa. Neste sentido, Gardner capturou do Romantismo não só a admiração da natureza como algo belo, mas como uma fonte regeneradora do ser em sua totalidade (corporal, psicológica, mágica e “energética”) (FILHO 2012: 158). No entanto a ênfase do fundador da Wicca não estava relacionada a este elemento. Como vimos a Wicca era antes de tudo apresentada como a antiga religião das ilhas britânicas. Por isso a ênfase da Wicca norte-americana em relação a natureza foi muito maior. Em primeiro lugar devido a emergência de uma perspectiva

universalizante da Deusa; em segundo, ao papel que a natureza ocupava no romantismo norte americano; em terceiro a emergência do movimento ambiental influenciado principalmente por essa tendência romântica e em terceiro a concepção de crise ambiental.

Baseado na concepção de *Nature Religion* de Albanese, Chas S. Clifton analisa o termo em relação ao neopaganismo subdividindo-o em três categorias – *Natureza Cósmica*, *Natureza de Gaia* e *Natureza erótica ou incorporada*⁶⁰, cada uma delas caracterizando as formas como a concepção de Religião da Natureza é apresentada nos discursos dos diferentes grupos.

O que nos interessa, no entanto, é entender até que ponto a caracterização da Wicca como uma Religião da Natureza é de fato, como apresenta Clifton, fruto da recepção dessa religião nos Estados Unidos.

Quando a Wicca chegou vinda da Inglaterra na década de 60, foi apresentada como a *Velha Religião*, como um paganismo ancestral das ilhas britânicas e como um culto de mistério de magia e fertilidade. Os norte-americanos, por sua vez, segundo Clifton, adicionaram o termo *Nature Religion* ou *Earth-based religion*, que se enquadrava muito bem com o movimento ambientalista que surgia na metade do século XX, com as raízes pagãs do movimento literário romântico bem como com a Magia e a Astrologia Neoplatônica. O movimento ambiental e as ideias por ele difundidas e também a segunda onda feminista foram incorporadas a Wicca Britânica e subsequentemente houve influências de práticas neoxamanicas. No entanto, o historiador Ronald Hutton, argumentava que na Grã-Bretanha algumas dessas tendências já haviam preparado o terreno para Wicca que viria a surgir à vista do público, principalmente essa Wicca *americanizada*. Uma das tendências apontadas por Hutton estava relacionada a veneração de deuses clássicos como Pã que possuía uma correlação extremamente significativa com a Natureza.

No Romantismo, Pã em certa medida personificava toda a natureza selvagem e intocada. Na verdade, ele parecia liderar, como divindade, uma tendência presente na Inglaterra já em fins do século XVIII: o apreço à natureza selvagem. Para o historiador Keith Thomas (THOMAS 2010: 368), a admiração e contemplação da natureza haviam se convertido em uma espécie de ato religioso. A natureza não era só bela; era moralmente benéfica. Pã se tornou o símbolo dessa natureza. Nesse

⁶⁰ Os termos originais em inglês são: Cosmic Nature, Gaian Nature e Embodied or Erotic Nature.

contexto, a admiração perante o mundo natural tomava contornos de uma crítica a concepção cristã de Deus, já que o sentimento de temor antes reservados à Deus, gradualmente ia sendo transposto ao cosmos em constante expansão, revelado pelos astrônomos, e aos objetos mais sublimes descobertos pelos exploradores da Terra: montanhas, oceanos, desertos e florestas tropicais (THOMAS 2010: 368 apud FILHO 2012: 116).

A concepção de uma *natureza-templo* se dava num período em que transformações econômicas e sociais aconteciam na Europa. Nesse período, a Inglaterra vivia sua industrialização. Os impactos provocados pela Revolução Industrial foram significativos. Pois, como se sabe, as transformações não ocorreram apenas na esfera econômica e social mas afetaram também as mentalidades. Como coloca David Wright, “a poesia da natureza do Romantismo inglês também foi uma reação à Revolução Industrial e aos modos de pensamento consoantes com ela” (WRIGHT 1968 apud HAMBURGER 2008: 375).

Pã se tornou uma divindade relacionada aos aspectos da benevolência e do conforto do mundo natural, em contraste ao ambiente urbano e industrial das cidades e seus arredores. A idealização do campo como morada de paz, ambiente de plenitude e local de revigoramento teve seu ápice neste período. Os habitantes das áreas montanhosas e florestais não eram mais vistos como bárbaros e incultos, não eram mais desprezados. Eles passaram a ser elogiados por sua inocência e simplicidade (THOMAS 2010: 368 apud FILHO 2012: 117). Montanhas e florestas não estavam mais restritos a uma perspectiva medieval onde os locais limítrofes representavam o que havia de bom e o que havia de demoníaco. Essas áreas eram na visão romântica lugares de contemplação.

A inocência e a simplicidade dos habitantes do campo estavam relacionadas a exaltação de uma ideia de retorno a um passado perdido. O paganismo, nesse sentido, se tornara a máxima expressão da vida rural idealizada. E o Deus Chifrudo Pã, o patrono por excelência.

Portanto, se por um lado a valorização da natureza fazia-se presente de forma embrionária na Wicca concebida por Gardner, por outro a ênfase neste elemento só se deu mais tarde nos Estados Unidos. Os elementos que possibilitaram essa relação entre bruxaria e natureza têm uma longa história que pode ser recuada para antes da contracultura, encontrando suas origens nos autores transcendentalistas.

Nos estados Unidos do início do século XIX tanto o mesmerismo quanto o swedenborgianismo popularizaram-se alinhando-se ao transcendentalismo. Esse era o contexto espiritualista norte-americano. Ralph Waldo Emerson (1803-1882) o principal articulador do *movimento transcendental* havia se desligado da ortodoxia cristã e abraçado o Unitarianismo, corrente teológica que em linhas gerais pregavam a liberdade do indivíduo em sua busca espiritual sem a necessidade de dogmas, religiões ou doutrinas. Emerson descobriu entre seus colegas unitarianos traduções de livros santos do Hinduísmo, especialmente o *Bhagavad-Gita*. Também foi ele um dos responsáveis pela popularização do Budismo num estilo mais acessível ao público (USARSKI 2009: 57). Influenciado por estas leituras ele criou uma forma americana singular que segundo Kelly, Melton e Clark (1999) pode ser compreendida como um misticismo de natureza pagã. O transcendentalismo foi o primeiro movimento religioso norte americano com componentes acentuadamente asiáticos, embora derivado de leituras. O movimento integrava uma metafísica idealista oriental com valores norte americanos como individualismo, responsabilidade pessoal e o esforço de progressão na vida.

Albanese irá identificar nos autores transcendentalistas os primeiros contornos da relação entre espiritualidade e natureza que moldou, em sua visão, a forma como as gerações posteriores pensariam a natureza no contexto das novas espiritualidades.

Emerson no século XIX tornou-se um crítico da modernidade no que se refere a relação do homem com a natureza. Ele proferiu um discurso controverso pronunciado na Harvard Divinity School em 15 de julho de 1838 e que entrou para a História como *Divinity School Address*. Nele Emerson fez comentários que naquela altura poderiam ser considerados radicais em relação à Teologia Unitária e as doutrinas religiosas como um todo.

Seus ensaios literários apresentavam uma relação espiritual com a natureza, aprendida por intuição e um idealismo de autossuficiência que para ele residia num mundo profundamente “sagrado”.

Emerson publicou duas obras com o mesmo nome, *Nature*. A primeira em 1836, e que é considerada o manifesto transcendentalista e a segunda um ensaio posterior em 1844. Em ambos Emerson falava sobre a necessidade de transcender o universo frio e mecanicista. As ciências não podiam, em sua visão, nos ensinar tudo o que precisávamos sobre a natureza, ou melhor, não poderiam nos ensinar o mais importante sobre a natureza: como lhe dar valor. É neste sentido que ele acreditava

que o sábio deveria transcender o universo conhecido pela razão e pela observação de suas sequencias causais e descobrir verdades mais profundas. Para ele:

Nem o mais sábio dos homens pode lhe arrancar seu segredo, nem é capaz de acalmar sua curiosidade descobrindo toda sua perfeição. Para os espíritos sábios, a natureza jamais foi um brinquedo; as flores, os animais, as montanhas refletiram a sabedoria de seus melhores anos, tal como haviam deleitado a simplicidade de sua infância (EMERSON 2011: 8).

A natureza nessa perspectiva transcendental que propõe Emerson não poderia ser entendida como uma simples mercadoria, ou seja, apenas como recurso. Nas cidades a experiência estética de aproximação com a natureza não era possível, por isso as florestas e os campos eram para Emerson locais privilegiados onde as experiências mais ricas em relação a uma apreciação estética e moral da natureza poderiam ocorrer.

Em *Nature*, Emerson argumentava que a natureza poderia nos oferecer comodidade, beleza, linguagem e disciplina. As artes humanas em todas suas formas só podiam embelezar os ciclos naturais. A verdade estava contida ali na natureza. É neste sentido que para Emerson a função da natureza era sacramental. Para ele todos os fenômenos naturais eram signos dos fenômenos espirituais, por exemplo, os rios representava em seu contínuo movimento o fluxo das coisas, as rochas podiam ser interpretadas como símbolos de permanência. Sendo assim, para este poeta a natureza tinha uma função disciplinadora. Em uma passagem descreve que

Todas as coisas são morais, e em suas ilimitadas mudanças fazem incessante referência à natureza espiritual. Assim foi glorificada a natureza em suas formas, cores e movimentos, para que todos os planetas dos céus mais remotos, todas as transformações químicas desde o cristal mais rude até as leis mesmas da vida, todos as transformações vegetais desde o início do crescimento de uma folha até as selvas tropicais e as antediluvianas minas de carvão, todas as funções animais – desde a esponja até Hércules – sussurem ao homem ou lhe gritem com voz de trovão as leis do bem e do mal, e façam eco dos Dez Mandamentos. Por ele, a natureza é sempre aliada da religião e presta ao sentimento religioso toda sua pompa e riqueza. Desse manancial, beberam profundamente profetas e sacerdotes, Davi, Isaías, Jesus (EMERSON 2011: 10).

A relação entre natureza e religião não poderia ser mais ilustrativa em seu pensamento do que a passagem acima, já que reflete a posição de Emerson em

relação a postura que a religião deveria ter perante a natureza. Note que em sua visão os profetas aprenderam observando a natureza e que esta era aliada da religião. No entanto a religião, assim como a ética, havia subjugado a natureza. E aqui as críticas de Emerson são dirigidas principalmente as seitas religiosas de sua época. Segundo ele:

A lição primeira e última da religião é, *As coisas que são vistas são temporais; as coisas que não são vistas, eternas*. Ela faz uma afronta à natureza. Ela faz para os incultos o que a filosofia faz para Berkeley e Viasa. A linguagem uniforme que pode ser ouvida nas igrejas da maioria das seitas ignorantes é: *Menospreze as demonstrações desconsideráveis do mundo; elas são vaidades, sonhos, sombras, irrealidades; busque a realidade da religião*. O devoto despreza a natureza (EMERSON 2011: 32).

É importante colocar que Emerson é influenciado pelo idealismo filosófico. A natureza é uma insatisfação criativa, pois ela é sempre inacessível e sempre distante. Para ele, nunca chegaríamos a possuir a natureza, pois estando sempre distantes de nosso alcance, ela seria sempre uma promessa. Esta forma de conceber a natureza abre espaço para a possibilidade de um mistério, ou seja, revela que além daquilo que pode ser apreendido há sempre algo que se encontra no domínio do insondável. Essa constatação poderia, segundo Emerson ser geradora de uma mal-estar profundo bem como um tremendo senso de desesperança, no entanto se devidamente entendido poderia oferecer uma sensação única de transcendência, de poder, de um universo espiritual.

Emerson teve um importante papel na construção da base sobre a qual mais tarde muitos ambientalistas elaborariam suas argumentações éticas em relação a Natureza. Seu pequeno ensaio *Nature* tornou-se uma espécie de bíblia do movimento ambientalista, principalmente nos Estados Unidos. Mas foi outro pensador do círculo *transcendentalista* que de fato deixou um legado ao pensamento contracultural dos anos 60, Henry David Thoreau (1817-1862).

Nas palavras da professora de Literatura Inglesa Laura Dassow Walls (2006: 113) não haveria dúvidas de que seria possível a existência de um movimento ambientalista sem Thoreau, porém seria difícil imaginar tal movimento sem o poder de fogo da retórica deste pensador do século XIX. Esta consideração é apenas uma de diversos autores que consideram que foi justamente a capacidade de Thoreau em

corporificar seus atos numa linguagem poderosa e incisiva através de seus relatos que lhe deu tanta ressonância.

Um exemplo disso é seu ensaio *Resistance to Civil Government* (1849) escrito no calor da raiva por ter passado a noite na cadeia devido sua recusa em pagar os impostos que deveriam financiar a guerra no México e a escravidão do Sul. O ensaio acabou tornando-se uma fonte de inspiração que deu forma a diversas ações semelhantes em gerações posteriores. Gandhi (1869-1948) em sua luta pela libertação da Índia teve como referência para sua ação de *desobediência civil* o livro de Thoreau.

Mas foi outro escrito deste pensador que contribuiu de fato para uma atitude de valorização da natureza e exaltação a uma vida mais simples, *Walden, or, life in the woods* (Walden, ou a vida nos bosques) (1854).

Uma das mais conhecidas vozes do *Movimento Transcendentalista*, Thoreau trabalhou como professor, assistente na fábrica de lápis do pai e topógrafo, porém incentivado pelo amigo Ralph Waldo Emerson, decidiu se dedicar integralmente a Literatura.

Em 1844, Emerson adquiriu alguns terrenos em *Walden Pound* e no ano seguinte Thoreau, com a permissão do amigo, deu início a construção uma cabana em um dos terrenos. Durante este período Thoreau que estava começando na carreira literária levou consigo materiais para o seu primeiro projeto, *A Week on the Concord and Merrimack Rivers* (Uma semana nos rios Concord e Merriack) (1849), um relato sobre sua viagem junto com seu irmão John feita em 1839.

Enquanto estava vivendo a beira do lago Walden, começou a reunir material para seu novo projeto, *Walden*. No começo sua intenção era escrever sobre suas ações que aos curiosos olhos do povo de sua cidade pareciam incomuns. No entanto com o passar dos anos o projeto cresceu e questões ligadas a sua vida naquele lugar começaram a ser incluídas.

No período em que estava vivendo as margens do Walden Thoreau em uma de suas idas a cidade acabou preso. Com sua prisão e os escritos surgidos a partir dessa experiência ele se tornou um proeminente ativista contra a escravidão. Dois outros acontecimentos contribuíram para dar forma a sua futura carreira como escritor ativista. O primeiro foi que algumas semanas após sua prisão ele fez uma viagem ao Maine e se deparou com uma natureza por ele descrita como *vasta, titânica e*

*desumana*⁶¹. Essa revelação de um lado selvagem e intocado da natureza teve um impacto significativo no que Thoreau entendia por natureza. A partir dessa experiência começou a considerar que todas as paisagens naturais, até as mais pacíficas, como a de Walden, guardavam terrores irreduzíveis que escapavam ao controle humano.

O segundo evento foi a onda *humboldtiana* que cada vez mais crescia não só na Europa como também nos Estados Unidos. O naturalista alemão Alexander von Humboldt (1769-1859) havia lançado as bases do que ficaria conhecido mais tarde como *Ecologia* ao promover uma ciência que incluía organismo e ambiente numa única teia de interdependência. Esta Ciência proto-ecológica teve impacto sobre Thoreau que começou a conduzir suas próprias investigações ecológicas na região de Concord. Fruto desse entusiasmo e dessa paixão emergente pela *ecologia* reuniu seus diários, que juntos continham mais de dois milhões de palavras e recuperou anotações esquecidas, entre elas *Walden*.

No ano de 1854, o livro que ganhou o subtítulo de *Uma vida nos Bosques* foi finalmente publicado e tornou-se o texto clássico da Literatura norte-americana sobre a natureza. O experimento, como Thoreau definiu *Walden*, era uma ode à natureza doméstica e assim como outros escritos do autor que foram publicados postumamente tinham como tema central de suas reflexões as fronteiras do civilizado e do selvagem.

A morte de Thoreau aos 44 anos interrompeu alguns de seus mais ambiciosos projetos que estavam em andamento. Entre os últimos escritos havia *The Succession of Forest Trees* (1860) que apresentava uma teoria científica para sobre os padrões de sucessão na floresta. Neste trabalho Thoreau faz uma apaixonada defesa em favor do uso racional das florestas. Essa tendência conservacionista fica ainda mais evidente em outro de seus últimos ensaios, *Wild Apples* (1862), onde fazia um alerta sobre o risco do desmatamento. Apesar do tom catastrófico, escrevia que havia esperança e então desenvolveu soluções para que as comunidades pudessem criar *reservas nacionais de preservação*.

Apesar de seus escritos terem se tornado referência para o pensamento ambientalista, Thoreau nunca defendeu ou participou de nenhum tipo de movimento ambiental ou ativismo neste sentido. As razões de sua postura individualista estão descritas em *Resistência ao Governo Civil*. Para ele, a verdadeira mudança política

⁶¹ Para o relato completo de Thoreau sobre sua viagem ao Maine ver
<<http://thoreau.eserver.org/ktaadn05.html>>

deveria surgir da convergência e ação de todas as pessoas conscientes, e que somente com base no raciocínio moral independente é que de fato haveria uma transformação real. Essa ideia permeava inclusive sua percepção da natureza. Assim como o indivíduo a natureza também tem forças para resistir à humanidade, pois esta na visão de Thoreau não era uma *coisa* plástica que em nossas mãos poderia ser modelada a nosso *bel prazer*. É nesta perspectiva que Thoreau acreditava que o poder deveria fluir do individual para o coletivo. Ao se referir ao Estado por exemplo descreve que:

Jamais haverá um Estado realmente livre e esclarecido até que este venha a reconhecer o indivíduo como um poder mais alto e independente, do qual deriva todo seu próprio poder e autoridade, e o trate da maneira adequada (2006: 46).

O relato de suas experiências em Walden e seus ensaios inflamados sobre o governo da época legaram as futuras gerações, principalmente ao contexto contracultural dos anos 60, uma concepção de relação com a natureza que ia além do meramente espiritual e transformava-se numa forma de conduta, uma filosofia de vida. As comunidades hippies e as diversas formas de coletividade que emergiram entre a juventude dos anos 60 tinham como influencia as ideias de Thoreau. Não só este como Emerson transformaram a natureza numa fonte de virtude.

A estas concepções iniciais relativas a natureza surgiram outras que foram incorporadas no contexto das novas espiritualidades. E outros autores também contribuíram significativamente no desenvolvimento de religiões alinhadas com questões ambientais, como por exemplo Jhon Muir (1838-1914) que entrou para a história como um dos primeiros conservacionistas.

Nascido em Dumbar, Escócia e filho de pais presbiterianos, desde cedo teve de enfrentar a fúria de seu pai a quem nunca conseguiu agradar. Era castigado frequentemente, na maioria das vezes sem nenhuma razão. Desde cedo foi ensinado a ler a Bíblia e ainda criança já era obrigado a enfrentar severas rotinas de estudos. Quando a família emigrou para o Wisconsin, Estados Unidos, Muir se matriculou na Universidade de Wisconsin onde não se formou. Fugindo da Guerra Civil, ficou vagando por Wisconsin e Ontário. Depressivo e solitário, acreditava ter aprendido o suficiente na Universidade e suas atividades resumiam-se a pequenos trabalhos que lhe arranjavam por onde passava.

Enquanto estava trabalhando em numa fábrica de carroças, sofreu um acidente que lhe deixou temporariamente cego. Uma faísca havia caído em seu olho e o medo de nunca mais poder enxergar novamente foi desesperador (FOX 1981: 31).

Após recuperar a visão, decidiu tirar uma licença de três anos de seu trabalho e caminhar pela natureza. Ao longo de sua jornada a este mundo natural, Muir viu o que considerou uma fonte de saúde e integridade espiritual da humanidade. Sua filosofia da natureza inspirou o movimento *Deep Ecology*. Muir tinha consciência do caráter antropocêntrico das atitudes humanas em relação a natureza, por isso no seu modo de ver, uma nova ética estava em operação:

Disseram-me que o mundo foi feito especialmente para o homem – uma presunção que não é confirmada pelos fatos. Por que deveria o homem se considerar melhor que uma parte mínima de uma grande unidade da criação? E que criatura entre todas as que o Senhor se deu o trabalho de criar não é essencial para completar essa unidade – o cosmos? O universo seria incompleto sem a menor criatura transmicroscópica que mora além dos nossos olhos e conhecimentos preconceituosos. Nas plantas se reconhece uma sensação obscura e incerta, e nos minerais nenhuma. Mas por que não pode mesmo um arranjo mineral de matéria ser dotado de sensação de uma espécie com que nós, na nossa exclusiva perfeição cega, não temos meios de nos comunicar? Mas, alegre por deixar esses fogos e ofuscamentos eclesiásticos, volto feliz à verdade imortal e à beleza imortal da natureza (MUIR apud FOX 1981: 318).

As respostas para suas questões poderiam todas serem encontradas nesta beleza e verdade da natureza. Através da imersão na natureza virgem poderia se conhecer a melhor maneira de viver. Muir começou a pregar através de suas histórias e discursos uma valorização da natureza. Neste sentido realizava campanhas que ressaltavam a educação ecológica, buscava apoio governamental para a preservação de recursos naturais e ajudou a fundar e estabelecer Parques Nacionais, incentivando já naquela época atividades de exploração turísticas.

Sua influência política aumentou quando passou a se dedicar a promover a grandeza do Oeste norte-americanos enfatizando a necessidade de protegê-lo. Em 1898 ele fundou o *Sierra Club* em São Francisco na Califórnia resultado de um movimento popular conservacionista que se levantou contra a destruição ecológica. A reserva criada por Muir foi ampliada pelo então presidente Franklin Roosevelt (1882-1954) que conheceu o local pessoalmente a convite de Muir.

As contribuições filosóficas de Jhon Muir para o movimento ecológico vão muito além do pensamento conservacionista. Seus esparsos escritos revelam reflexões sobre a natureza numa perspectiva moral e estética.

Se Emerson, Thoreau e Muir podem ser considerados as três vozes principais do pensamento ambientalista da segunda metade do século XIX e início do XX, os dois próximos autores tiveram grande importância no que diz respeito ao século XX.

Dentre os autores que podemos elencar como possíveis influências no desenvolvimento de uma postura de valorização da natureza no contexto do neopaganismo, nenhum deles exerceu maior impacto em relação à uma visão de *crise ambiental* do que o historiador Lynn Townsend White Junior (1907-1987).

Nascido em São Francisco, CA, White formou-se na Faculdade de História da Universidade da Califórnia onde lecionou até se aposentar em 1974. No campo da historiografia medieval é reconhecidamente considerado como o fundador do moderno estudo da história da Tecnologia no período. Sua obra mais famosa, e que ainda continua sendo um clássico da área, é *Medieval Technology and Social Change* (1962). Durante a vida ficou conhecido não só por seus textos acadêmicos como também por seus escritos mais populares. Apesar de sua ampla produção intelectual, foi um artigo inovador e controverso apresentado em 1966 no Congresso anual da Sociedade Americana para o Progresso da Ciência que marcou seu nome na historiografia moderna. O artigo *The Historical Roots of Our Environmental Crisis* foi publicado no ano seguinte ao evento pela revista *Science*. Nele, o autor discutia como a espiritualidade, especialmente o cristianismo, tinha afetado a situação atual do meio ambiente (CHASE 2003: 7). White em sua análise fazia uma ligação entre o *ethos* do cristianismo medieval e a emergência daquilo que chamou de uma atitude *exploradora* para com a natureza no mundo ocidental. As ideias de White suscitaram um amplo debate historiográfico sobre o papel da religião na criação e sustentação de um crescente e efetivo controle do mundo natural pela tecnologia. Debate este que reverberou para uma audiência além da academia como avalia Elspeth Whitney (2005: 1735). As reações ao artigo foram imediatas, White recebera centenas de cartas, grande parte de religiosos que lhe enviavam bilhetes anônimos chamando-o de *Anti-Cristo* (BARBOUR *apud* NELSON 2006: 204).

O fato é que o artigo de White trouxe duas contribuições que se destacam: Primeiro ele buscou demonstrar que o impacto ambiental antropogênico aumentara tanto em força que alterou na essência e é aqui que a argumentação de White fornece

uma base de interpretação globalizante. Se antes o impacto era local agora a capacidade de afetar o meio ambiente tornou-se global. White, no entanto, não restringe a crise às alterações da tecnologia humana em relação a capacidade de alterar o meio ambiente a sua volta, ou seja, o arado, a agricultura são consequências de algo muito maior. Para que se possa entender a crise ambiental é necessário entender a transformação da mentalidade do homem. E White localiza essa transformação na fusão entre Ciência e Tecnologia que ocorre no contexto da Revolução Científica do século XVIII. Esta por sua vez se dá dentro de uma estrutura conceitual cristã. No pensamento cristão medieval havia o que White descreve como uma relação despótica entre homem e natureza, que faria eco no século XVIII, ao atribuir um valor de virtude ao avanço tecnológico. É neste sentido que o cristianismo é o responsável último pela atual crise ambiental.

Para White (1967: 1205), padrões políticos, sociais e econômicos, enfim tudo que compreende a cultura, e aqui inclui a relação com o meio ambiente, é formada primariamente pela religião.

A mensagem do cristianismo para White estava clara, havíamos sido criados a imagem de Deus, uma condição que nos separava do restante da criação. Tal qualidade não apenas nos afastava dos outros animais como nos colocava acima numa condição especial. Sendo assim o artigo de White enfatizava que com o cristianismo a exploração antropogênica da natureza não apenas acarretava a crise ambiental como a sancionava. A mudança de atitude em relação a exploração então, passava para White por uma transformação radical das ideias sobre a relação do homem com a natureza, e concluía de modo decisivo descrevendo que não sairíamos da atual crise se não encontrássemos uma nova religião e repensássemos a antiga (JUNIOR 1967: 1206).

Se White fornecia as bases para uma crítica religiosa para aquilo que Starhawk baseada nas ideias do historiador acreditava ser um esvaziamento de conteúdo valorativo da natureza, foi com outro autor, o cientista britânico James Lovelock e sua hipótese Gaia que não apenas o Neopaganismo, mas a Nova Era em geral recebeu a fundamentação mais influente em relação a concepção do planeta Terra como um organismo vivo.

Na mitologia grega, Gaia era a deusa. Esta divindade precedia os deuses e deusas e era ela que fornecia o contexto em que os deuses poderiam existir. Apropriando-se dessa imagem poderosa da mitologia, sugerida pelo romancista e

amigo de Lovelock, William Golding, autor do clássico *O senhor das moscas* (1954), a hipótese de Lovelock fez eco nos movimentos ambientalistas e tornou-se um paradigma no campo das novas espiritualidades.

Em 1948 Lovelock recebeu o título de doutor em Medicina na London School of Hygiene and Tropical Medicine em Londres e em 1959 o título de doutor em Biofísica na University of London. Dois anos antes Lovelock havia inventado o detector de captura de elétrons que até hoje é um dos mais sensíveis e que é capaz de identificar a presença de inseticidas organoclorados, como o DDT, em todo ambiente natural. Tal descoberta foi um dos impulsionadores do movimento ambientalista da década de 60. Nesta época Lovelock estava trabalhando como consultor no Laboratório de Propulsão a Jato (JPL) do Califórnia Institute of Technology em Pasadena. Durante este período chegou a dar consultoria para a Nasa no projeto da sonda Viking de expedição à Marte. A partir dessa participação no projeto da agência espacial foi que Lovelock começou a se interessar pelo estudo da vida, tanto em sentido biológico como filosófico. Segundo Michael Allaby (2006: 225) os experimentos da Missão Viking se baseavam na premissa de que a Biologia marciana seria parecida com a dos organismos vivos terrestres. Porém para Lovelock essa era uma premissa que não se justificava. Sendo assim ele questionava como poderíamos ter certeza de que a vida marciana iria se revelar em testes baseados na vida terrestre? E acrescentava: O que é vida? Como deve ser reconhecida? Diante das questões colocadas a única resposta possível foi partir do princípio de que os organismos vivos deveriam, de uma forma ou de outra aumentar o nível de ordem no mundo a sua volta. Esse pensamento inicial foi o estopim de sua mais famosa hipótese.

Em linhas gerais a ideia era a de que não importava qual era a composição de um organismo vivo nem os processos bioquímicos que o levaram sua constituição, o que estava em jogo era a dinâmica do processo, ou seja, qualquer organismo vivo tem de tomar algumas substâncias químicas do ambiente e usá-las para construir ou reparar seus próprios tecidos. Esse processo seria então responsável por gerar produtos secundários que organismo descartaria alterando assim o ambiente. Para Lovelock, seria através dessa dinâmica que o organismo modificaria o ambiente, dando-lhe uma composição química sensivelmente diferenciada da que teria se pudesse chegar a um estado de equilíbrio químico (ALLABY 2006: 226).

Identificada a hipótese dessa dinâmica e seus prováveis resultados, Lovelock e Dian Hitchcock o então responsável pela avaliação da consistência lógica dos experimentos da NASA, decidiram que o lugar mais apropriado para se procurar essa diferenciação resultante do processo de constituição do organismo no ambiente seria justamente a atmosfera marciana.

Para chegar a esta conclusão, Lovelock levou em consideração sua comparação com a Terra. Ele calculou que uma quantidade X de carbono havia sido retirada da atmosfera da Terra a uma taxa muito maior se comparada a uma hipotética reação química inorgânica simples, ou seja, sem um organismo envolvido no processo. Para Lovelock era evidente que os organismos vivos haviam sido responsáveis diretamente pela constituição do planeta terra e dava como exemplo as rochas de carbonato, que tinham origem biológica.

Esse processo estava na base do que ficou estabelecido como *hipótese Gaia*. O cerne desta hipótese era justamente a regulação biológica que permeava o ambiente. Em 1979, mesmo ano em que Starhawk publica *Spiral Dance*, Lovelock publica suas ideias em *Gaia: A New Look at Life on Earth*.

Lovelock (2007: 27) definiu Gaia como:

uma entidade complexa que envolve a biosfera terrestre, a atmosfera, oceanos e solo; sua totalidade constitui um sistema cibernético que busca um ambiente físico-químico ótimo para a vida neste planeta.

A concepção desenvolvida por Lovelock nesta primeira obra era a da Terra como um organismo vivo e único, equipado com mecanismos biológicos capazes de manter sua homeostasia geral.

Esta forma de conceber o planeta teve uma recepção praticamente unanime entre os ambientalistas, principalmente os de tendência mais mística que abraçaram a hipótese de Lovelock com grande entusiasmo. O nome Gaia tornou-se evocativo no sentido de expressar uma entidade que cada vez mais era corporificada ganhando traços antropomórficos e o que inicialmente Lovelock havia concebido como uma hipótese científica começava a assumir um ar de sentimentalismo.

Gaia tornou-se a expressão máxima da corporificação da natureza. Lovelock passou de fato a tratar Gaia como um ente. Em subsequentes publicações, expressões como *retrato de Gaia*, *visões de Gaia*, *partes de Gaia*, apareceriam com frequência enfatizando essa corporificação do planeta.

Em *Homage to Gaia: The Life of an Independent Scientist* (2000) Lovelock compara Gaia a um corpo humano ao descrever a capacidade de regulação da temperatura dos corpos humanos à capacidade do planeta em manter as condições químicas ideais para a vida.

Muitos cientistas criticaram as posições e conclusões de Lovelock, e apesar dos prêmios e doutorados honorários que recebeu de várias Universidades o discurso deste cientista britânico teve mais influência no campo das novas espiritualidades do que na academia. Segundo Allaby (2006: 228), a concepção da Terra como um único organismo vivo não é aceita pela Biologia evolutiva já que o processo darwiniano não se encaixa na dinâmica de regulação planetária. É em vista destas contradições entre os estudos evolutivos e a hipótese de Gaia que muitos críticos enxergam em Lovelock muito mais um guru da Nova Era do que um cientista a ser considerado. Para um dos críticos de Lovelock a hipótese de Gaia:

É um pensamento lindo e tentador, porque é uma forma de religião e a alma humana exige o conforto de um universo orientado; ela precisa da religião. É uma pena, mas é também desnecessário, porque o mundo, como era, evoluiu, e hoje existe, não é explicável. É apenas muito complexo, e a vida tem seu papel nele, mas não o mais importante (ANDEL 1994: 402)

Lovelock ainda rebate críticas como esta descrevendo que posições assim representam o discurso reducionista da Ciência. Neste sentido ele acredita que falta em muitos de seus colegas uma postura mais holística (LOVELOCK 2006: 35). Nesta perspectiva Lovelock se alinha a um discurso que tende a considerar a Ciência como limitada em seus métodos e instrumentos de análise. Esta forma de enxergar na Ciência a perpetuação de uma contínua postura de ceticismo fechado não é incomum entre os adeptos das novas espiritualidades.

É importante colocar que a hipótese de Gaia não se esgota numa única forma ou corrente de interpretação no bojo das novas espiritualidades. Wouter J. Hanegraaff (1998: 156) chama a atenção para a diversidade de autores que partem da hipótese de Gaia para compor sistemas, filosofias e crenças relacionadas a concepção da Terra como um organismo vivo.

Até aqui buscamos apresentar os elementos que redefiniram a Wicca e o neopaganismo como um todo no contexto norte-americano. A concepção de uma Deusa universal corporificada como a Terra cuja religião tem suas origens num tempo

pré-histórico de dominação matriarcal e que deveria renascer para fazer frente ao poder de cima, foram as características mais significativas que passaram a constituir os elementos simbólicos definidores dessa religião. Tais elementos contribuíram para a desterritorialização da Wicca e sua reorientação para o global.

Nossa análise se volta agora para recepção dessa Wicca no Brasil.

3 A WICCA NO BRASIL

A Bruxaria no Brasil é muito mais norte-americana do que europeia

Claudiney Prieto

Autor wiccaniano

No e-mail enviado aos participantes a informação era a de que o *Círculo de mistérios masculinos* e o *Círculo de mistérios femininos* teria início às 14hs, pois às 16hs aconteceria a cerimonia de Esbat na qual a Deusa celebrada seria Freya.

Ao chegar no local combinado, uma casa com desenhos indianos, estatuetas, cristais, vasos e diversos cartazes com propagandas de massagens e terapias alternativas, fomos recebidos por um dos membros do grupo. Perguntamos se era ali que seria o encontro da ABRAWICCA. Ao que respondeu positivamente. Abriu o portão e nos convidou a entrar. Seguimos por um corredor até o fundo da casa. Entramos pela cozinha. Antes de entrar na sala pediu que tirássemos os sapatos. Fomos conduzidos até uma pequena sala onde aguardamos sentado num sofá decorado com desenhos indianos. Na estante a frente havia uma coleção de livros sobre cristais, xamanismo e terapias alternativas. *Se quiser água ou chá fique a vontade* disse um outro rapaz sentado a nosso lado apontando para uma mesinha no canto disposta com uma garrafa térmica, copinhos e saquinhos de chá. Aos poucos foram chegando mais pessoas. Depois de nos apresentarmos, um jovem de uns vinte poucos anos e um moça da mesma idade, se apresentaram como sacerdotes e dividiram dois grupos um de homens e outro de mulheres. Cada grupo iria respectivamente para o *círculo de mistérios masculinos* e para o *círculo de mistérios femininos*. Os homens permaneceram na sala e as mulheres foram para outra sala. O sacerdote que atuava como um facilitador perguntou quem estava ali pela primeira vez e fomos os únicos a levantar a mão. Então nos explicou qual era o objetivo do círculo.

Bom, a história é muito complicada e longa para resumir. No entanto, tudo se resume à uma dominação patriarcal na sociedade. Há hoje uma necessidade, já que saímos da Era de Peixe, de um retorno à sacralidade feminina. Mas o homem também deve ter sua importância neste momento.

O sacerdote estava se referindo ao pensamento do *poder de cima* como definido por Starhawk, ou seja, a narrativa de que a sociedade patriarcal dominou a história e que com isso deixou marcas.

Para uma efetiva mudança nas atitudes masculinas o sacerdote nos disse que sua tradição havia elaborado um movimento de *Reconsagração do falo*. *Essa reconsagração não tem fim, pois é sempre necessário pensarmos nosso papel como homem já que o patriarcalismo tem raízes profundas em nosso self e em nossa cultura.*

Outro participante nos disse que o *Círculo de mistérios masculinos* ajudaria bastante neste sentido, porém a *reconsagração do falo* seria o ideal. Nos aconselhou a fazer essa vivência se tivéssemos oportunidade.

O sacerdote sugeriu que cada um falasse sobre si, buscando encontrar em sua história de vida traços que indicassem atitudes relacionadas ao patriarcalismo. Um dos participantes disse que seu pai, mineiro, *criava os filhos homens para serem verdadeiramente homens, para cumprirem o papel de macho*. Outro disse que a relação com seu pai *era boa, porém pouco distante*. Outro participante disse que não tinha contato nenhum com o pai e que a relação não era boa devido sua opção sexual. Exceto nós e mais outro todos os outros participantes eram homossexuais. E todos de alguma forma falavam da figura paterna como distante ou indiferente.

Depois de conversarmos e cada um falar sobre sua história de vida e o que acreditava serem traços do patriarcalismo, fomos todos conduzidos para uma outra sala.

O ambiente estava adaptado para aulas de yoga com um piso de borracha. Lá sentamos todos em círculo. Uma vela e incensos foram acesos e começamos uma meditação. Um dos participantes que fazia parte da tradição começou a tocar um tambor de modo suave e o sacerdote nos conduziu numa meditação pedindo que fechássemos os olhos e visualizássemos a imagem do Deus de chifres. Então nos pediu para descrevermos como o havíamos imaginado. Um dos participantes descreveu que para ele *o deus simboliza vida e morte, sendo assim ele é a imagem de nosso dia-a-dia, o cotidiano*. Outro descreveu-o como *um guerreiro viril, porém carinhoso e atencioso*.

Depois de aproximadamente uns dez minutos de meditação e respirações, o sacerdote agradeceu a todos por terem vindo e pediu-nos que sempre buscássemos

refletir sobre nosso papel como homens, dizendo *que o fim do patriarcalismo não é o fim da figura masculina, mas o reconhecimento do sagrado feminino*.

Depois da sessão de meditação ficamos esperando outros participantes que viriam especialmente para realizar o ritual em celebração a Deusa Freya.

Ao sair para tomar um café, tivemos oportunidade de conversar com o sacerdote que contou que estava morando agora em São Paulo, mas que havia vivido durante um tempo em Brasília na Chácara Templo da Deusa onde fora treinado para o sacerdócio na Wicca.

Ao voltarmos do café, um casal descarregava um carro em frente à casa, tirando objetos ritualísticos que seriam usados no ritual. Após arrumar os preparativos o homem que atuaria como sacerdote naquele ritual nos apresentou um livro de onde ele tinha tirado a inspiração para a celebração daquele dia. Era *The Rites of Odin* do autor norte-americano Ed Fitch. Ao mostrar o livro nos explicou que muita gente tem dúvida em misturar a Wicca com o panteão nórdico e que este livro era de grande ajuda.

Depois que o altar foi montado, deu-se início ao lançamento do círculo e invocação dos quadrantes. O círculo foi desenhado com os movimentos de uma espada simbolizando o espaço *sagrado* delimitado. O sacerdote vestia uma roupa com peles que lembrava uma vestimenta viking.

Quatro pessoas ficaram responsáveis pela invocação dos quadrantes. A medida que iam sendo invocados todos no círculo faziam os símbolos de *mano luna* e *mano cornuto*, gestos que simbolizavam respectivamente a lua, símbolo da Deusa e os chifres, símbolo do Deus.

No final, todos conversaram sobre suas impressões da Deusa celebrada. *O círculo estava aberto, mas não foi quebrado!*⁶²

Até aqui desenvolvemos uma análise dos elementos que contribuíram para a desterritorialização da Wicca. Estes elementos compõem um conjunto de características que passaram a ser definidores desta religião. A constituição destes elementos se deu num processo de recepção desta religião nos Estados Unidos em vista do contexto daquele país. Porém, a religião também foi difundida em outros contextos, sendo um deles o Brasil. É justamente da recepção desta religião e suas adaptações neste país que nos ocuparemos agora.

⁶² Nota de campo em um Esbat da Tradição Diânica do Brasil em São Paulo, 25/03/2012.

Para que possamos desenvolver nossa análise de modo objetivo este capítulo será organizado em duas partes: na primeira abordaremos a história da Wicca e na segunda as transformações e adaptações da religião no contexto brasileiro.

Em relação a história desta religião no Brasil, o presente trabalho propõe uma divisão original que localiza a Wicca em três momentos: (1) Fase inicial, onde não existe evidências de sua presença no Brasil, porém a mídia, principalmente a impressa, já faz referências à Wicca num estilo, na grande maioria das vezes, de exotismo; (2) Fase anárquica. Este é um momento em que há uma ausência de lideranças. As informações circulam num *milieu* esotérico geral, os interessados frequentam um circuito⁶³, no sentido formulado por Magnani e não há grupos aglutinadores ou associações. As apropriações e bricolagens são diversas, o que justifica um quadro eclético de prática solitária. Também aqui, a internet tem papel importante na circulação de informações; (3) Fase de institucionalização: Este é um momento de difícil mensuração, já que ao pesquisador cabe apenas a observação dos números de interessados nas redes sociais e o crescimento de um mercado editorial voltado especialmente à Wicca, Bruxaria e o neo paganismo em geral. O que podemos perceber aqui é que há delimitações mais claras das tradições que compõem a Wicca, principalmente tradições formadas no Brasil. Junto com o nicho editorial especializado, começam a aparecer escritores brasileiros sobre o tema. Um ponto importante também pode ser evidenciado neste momento, é o que podemos chamar de *autoridade plural*⁶⁴. Não há uma autoridade que responda ao público, mas várias. Tem-se as primeiras iniciativas de agrupamentos e institucionalização. É um momento de busca de representatividade. O que podemos notar é uma tendência à institucionalização aglutinadora, necessidade de representação aos poderes públicos, ausência de consensos, mas a caracterização de premissas básicas. Continua-se numa autoridade pluralista, mas agora também institucionalizada.

⁶³ Ou seja, para se referir a um uso do espaço que não se atém à contiguidade e que segundo Magnani (1999: 70) permitem dar conta dos laços que vão além até mesmo da cidade.

⁶⁴ Baseamos essa concepção a partir do conceito de *Segmented Polycentric Integrated Network* (SPIN) elaborado por Gerlach e Hine (1977) e aplicado ao estudo da Nova Era na América do Norte por Michael York (1995).

3.1 A FASE INICIAL: NOTÍCIAS DO OUTRO LADO DO ATLÂNTICO

No imaginário cristão ocidental nenhuma figura consegue reunir elementos negativos que historicamente representam trejeitos e traços que simbolizam a maldade como a figura da bruxa. A imagem diabólica que esta personagem passa através de seus atributos fora reelaborada ao longo dos séculos sempre acompanhando os grupos humanos onde quer que fossem. O Brasil não é exceção e junto com os colonizadores chegaram também toda uma bagagem de lendas e mitos amplamente difundidos na mentalidade europeia. Porém, nos últimos anos wiccanianos tem buscado recontar e ressignificar a história dessa personagem. A Bruxaria tinha uma história diferente daquela que foi contada e sua narrativa como um culto subjugado pelo Cristianismo começou a ser contada por aqui.

A História da Wicca no Brasil, curiosamente, poderia ter começado bem antes, na década de 50 com a visita do próprio Gardner em pessoa. Porém a viagem que não aconteceu, só ficou registrada como intenção em uma carta a seu sócio no Museu da Magia e Bruxaria, Cecil Williamson. Gardner, como foi dito, era um folclorista amador membro da *FolkLore Society*. Em 1953 esta instituição recebeu uma carta da UNESCO solicitando a nomeação de possíveis representantes para um encontro sobre Folclore que se realizaria em São Paulo no mês de setembro de 1954⁶⁵. Gardner mostrou-se interessado e até mesmo disposto a arcar com os custos e despesas da viagem ao Brasil. Em um dos trechos da carta ele descreve que seu português estava um pouco enferrujado, mas que poderia entender alguma coisa, no entanto como não estava bem informado dos assuntos que seriam tratados na conferência desistiu. Se outra pessoa veio, ou se a *FolkLore* não enviou ninguém em seu nome, não sabemos (HESELTON 2012: 123). O que temos sobre a Wicca de fato são notícias que chegam principalmente da Grã-Bretanha. As poucas reportagens sobre a religião sempre trazem um tom de exotismo e sensacionalismo. O tom destas primeiras reportagens é compreensível na medida em que a imagem da bruxa e das práticas de bruxaria que povoam o imaginário cristão ocidental se dão no sentido de uma figura marginal que de certa forma subverte a ordem das coisas.

⁶⁵ Na verdade o Congresso foi realizado entre 16 a 22 de agosto de 1954.

O *ethos* de religião marginalizada e perseguida, discurso já presente nas obras de Gardner bem como os autores posteriores, é parte de uma narrativa que descreve a Wicca num tom defensivo. Tal narrativa que tem suas origens em autores como Margaret Murray, faz parte de um contexto de legitimação desta religião que se faz presente desde sua formação na Inglaterra. A defesa da Wicca como uma religião legítima e perseguida, já começa a ser esboçada nas obras de seu fundador Gerald B. Gardner. Esta posição defensiva da Wicca está relacionada a um contexto de hostilidade em que podemos identificar três elementos (1) O surgimento e visibilidade de Novos Movimentos Religiosos no pós-guerra que possuíam crenças e práticas entendidas como desviantes dentro do *mainstream* religioso tradicional cristão ocidental; (2) o mito de abusos relacionado ao satanismo; (3) a figura da bruxa e o uso do termo pagão.

A primeira menção sobre o que podemos entender como Moderna Bruxaria, data de 04 de janeiro de 1951 e foi publicada na Folha da manhã:

Todas as feiticeiras da Grã Bretanha foram convocadas para o primeiro sabá do ano, que se realizará a 2 de fevereiro, as proximidades de Londres. Reunidas em assembleia noturna, quatro vezes ao ano – informou alguém bem enfiado nos arcanos da feitiçaria britânica – as bruxas, em grupos de treze excitam-se até ao êxtase histérico. Despem-se depois, a fim de satisfazerem aos desejos dos antigos deuses das ilhas, Satã, do seu pedestal de glória, preside à estranha cerimônia. Revela-se que a suma sacerdotisa da bruxaria britânica é a bela esposa de importante industrial. Realizar-se-ão reuniões semelhantes em todo o país⁶⁶.

Vale notar que na nota do jornal aparecem as referências mais emblemáticas do discurso popular em relação à bruxaria e seus adeptos: Convocação para o sabá, o número de treze participantes e o êxtase histérico, característica esta que remete a noção de histeria feminina. Os elementos presentes nas reportagens que irão associar a bruxaria de Gardner a um culto do mal seguem de perto, a nosso ver, os aspectos que caracterizam uma *retórica de aniquilação* (USARSKI 2001: 91-92), ou seja, o *exagero seletivo de certos aspectos do fenômeno desafiador*, a Wicca e a

⁶⁶ Em conversa com Philip Heselton, biógrafo de Gardner, que estudou também o discurso jornalístico em relação à Wicca na época, fomos informado que é bem provável que a reportagem estivesse falando sim de um grupo de bruxas que havia em Londres do qual participavam Gilbert (o industrial) e Barbara Vickers, esta possivelmente a primeira iniciada de Gardner. O tom satânico atribuído a reportagem era comumente utilizado pelos jornais da época (troca de e-mails 11/06/2013)

transferência ao tal fenômeno de definições socialmente negativas, satanismo e magia negra. Sendo assim o discurso jornalístico em relação a Wicca nos primeiros anos pode ser resumido da seguinte forma: (1) organização de um culto (2) que se encontra em assembleias noturnas para (3) adorar o Diabo e praticar magia negra e (4) cujos adeptos são numerosos, sendo muitos deles pessoas conhecidas e famosas. Existem diversos grupos que (5) estão espalhados por toda a Grã-Bretanha.

Os artigos e reportagens que compreendem a década de 50 e 70, ou seja, os anos iniciais de desenvolvimento da Wicca enfatizaram esses elementos como característicos da Bruxaria. Normalmente os jornais começam informando seus leitores que um culto de bruxaria do mal está à espreita em toda Grã-Bretanha, trazendo degradação moral e corrompendo a juventude. As bruxas malignas estão recrutando jovens para seu culto. Há sempre referências a misteriosos dossiês passados à Scotland Yard compilados por repórteres infiltrados ou que receberam informações de membros iniciados ou dissidentes. Tais dossiês supostamente continham detalhes sobre pessoas da alta sociedade com importantes posições em empresas e fábricas. Tais reportagens eram ilustradas com fotografias que de tempos em tempos eram reutilizadas em outras reportagens (HOWARD 2009: 138).

No Brasil, no ano de 1960 uma nota do jornal Folha de São Paulo trazia a seguinte informação:

BRUXAS – Há na Inglaterra associações de bruxas para a pratica de magia negra. A mais importante á “Southern Coven of British Witches (FOLHA DE SÃO PAULO, 02/11/1960).

O *coven* descrito na reportagem era o grupo que Gardner afirmara ter sido iniciado, cujos membros o autor wiccaniano Philip Heselton identificou como sendo composto por membros da família Mason e Edith Rose WoodFord – Grimes. Nota-se a relação entre bruxaria e Magia Negra. A nosso ver esta é a primeira menção ao grupo de Gardner encontrada no Brasil.

Em 1970 o mesmo jornal publica uma reportagem relacionada à uma das sacerdotisas iniciadas por Gardner, Monique Wilson (1923 – 1982), mais conhecida como Lady Olwen, herdeira do museu de Gardner. Na reportagem de Alain Guy, os adeptos da Wicca são descritos como *witches*. A reportagem segue com uma descrição de um encontro entre Monique Wilson e o escritor George Langelaan (1908

–1972) famoso por seu mais famoso conto *A mosca* (1957). Na reportagem Wilson explica que *eles praticam uma antiquíssima religião que foi a da Europa Ocidental* (FOLHA DE SÃO PAULO 01/01/1970). Mas a reportagem não vai além do exotismo e termina com um tom de ceticismo ao afirmar que a “rainha das bruxas” afirma ter poderes, mas que se recusa a mostra-los.

Em 1973 A Revista Planeta com sua matéria de capa sobre Chico Xavier trazia uma reportagem de nove páginas intitulada *O Deus chifrudo ressurge na Inglaterra*. Quem assina a reportagem é novamente George Langelaan. Assim como outras reportagens da Planeta esta é uma tradução da *Planète* a original francesa. A matéria seguia uma dinâmica de relato. Langelaan foi até a Ilha de Man onde se encontrou com os *renovadores do antigo culto*. Depois descreve que participou de alguns dos rituais e confessa que estava ainda *desconcertado*. O moinho das Bruxas onde funcionou o Museu de Bruxaria de Gardner e Cecil Williams é chamado na reportagem de *meca do novo paganismo* e Monique Wilson a sacerdotisa responsável pelo acervo de *grande sacerdotisa celta*. Após o relato de uma cerimônia segue a fala sobre a religião:

Nós possuímos uma religião muito antiga que foi praticada na Europa Ocidental antes de sua romanização. Os deuses de Roma, e mais tarde o Deus dos cristãos, suplantaram-na largamente, mas não de todo. O tempo da perseguição acabou e antiga religião está renascendo (WILSON apud LANGELAAN 1973: 41).

Lendo a reportagem de Langelaan não é difícil notar como a Wicca neste momento ainda se encontrava territorializada a seu contexto de origem. Nas páginas subsequentes o destaque é a vitória dos *witches*⁶⁷ sobre as ofensivas da Armada espanhola, Napoleão Bonaparte e Adolph Hitler, ou seja, a defesa da Grã-Bretanha contra os inimigos externos. Outro destaque são os reis pagãos da Inglaterra, e o exemplo mais claro que busca relacionar a realeza britânica ao culto das bruxas são Guilherme o Conquistador e Eduardo III. Neste sentido segundo os *witches* a Bruxaria teria desempenhado um importante papel na fundação da Monarquia Inglesa (LANGELAAN 1973: 45).

Em janeiro de 1976 a Folha traz um artigo intitulado *As bruxas soltas na Inglaterra*. Nele é citado Alex Sanders (1926 – 1988), fundador da tradição

⁶⁷ Na reportagem a palavra não foi traduzida.

Alexandrina, cujos adeptos o denominam como *Rei dos Bruxos*. Sanders ficou famoso por sua busca por publicidade. Praticamente quase todas as fotografias relacionadas a Bruxaria moderna entre as décadas de 70 e 80 são de suas performances cerimoniais. Esta é uma das reportagens mais negativas sobre a bruxaria, e que possui também elementos referentes aos cinco pontos negativos que destacamos:

LONDRES, janeiro – Rituais criminosos, cerimônias secretas, exorcismos e orgias necrossexuais, o diabo anda solto na Inglaterra, hoje como nos melhores tempos da Idade Média.

Terra de brumas e fantasmas, a Grã-Bretanha é propensa à crença nas ciências ocultas. Com discrição muito britânica, em geral. Na maior parte, os rituais mágicos ou satânicos permanecem secretos e são praticados em remotas casas de campo de nobres ou ricos ou nos herméticos apartamentos das cidades.

Mas ocorre, às vezes, que uma testemunha fala, que um bruxo influente concede uma entrevista ou que a Scotland Yard detém um violador de sepulturas ou o autor de um ritual criminoso.

Uma Inglaterra perplexa toma conhecimento então que os bruxos britânicos tem um rei, Alex Sanders, uma bíblia, o “livro das sombras”, e de que os conventos de bruxos e de bruxas proliferam em certas regiões do país.

Com frequência estes rituais pagãos servem somente de pretexto a orgias sexuais, nas quais um mágico habilidoso abusa da ingenuidade de alguns adeptos.

Outras vezes, um personagem consegue reunir em torno de si várias dezenas de fiéis.

A harmonia está longe de reinar entre os sacerdotes da bruxaria. Há menos de um ano no cemitério do norte de Londres, um duelo agressivo de bruxaria ocorreu entre o “mago blanco”, Sean Manchester, e o “papa negro” iniciador de um círculo satânico do arrabalde londrino.

Os cemitérios semiabandonados do cinturão-norte de Londres são os pontos preferidos dos aprendizes da bruxaria, no sentido real da expressão. Aqui se reúnem a meia noite para dançar nus entre os túmulos e, nos momentos de grande exaltação, tiram os esqueletos dos féretros para que participem da dança.

Para Denis Wheatley, 68 anos, escritor especializado nos assuntos da magia negra “todas estas práticas são somente jogos de crianças, pois o ocultismo é uma ciência séria que exige toda uma vida de estudos”. Seus 62 livros se editaram em 33 milhões de exemplares e foram traduzidos para 29 idiomas.

Certos bruxos se contentam com enviar uma estatueta de cera transpassada de agulhas ou um objeto manchado de sangue à jovem que querem seduzir ou ao rival que desejam eliminar.

Mas outros chegam ao crime, cometido em meio de uma verdadeira crise de loucura satânica. “Sou satã e vou matar”, gritava recentemente um desses possessos, enquanto apunhalava sua noiva.

Para lutar contra estas seitas, as Igrejas oficiais e a ciência se aliaram, formando brigadas de exorcistas. Mas às vezes estas operações antidiabólicas são mais perigosas que o próprio satanismo que se procura combater.

Assim, um grupo da Comunhão Cristã exorcizou durante seis horas seguidas um operário agrícola que, perdendo totalmente a razão, matou selvagemmente sua esposa depois da sessão. Após este lamentável caso, a Igreja anglicana regulou severamente o exorcismo.

A polícia emprega, por outro lado, métodos sofisticados para distinguir rápida e facilmente o sangue humano do sangue animal. Assim, pode acusar os que levam longe demais as práticas satânicas.

Felizmente nem todas as seitas respondem a uma motivação de crueldade. Os druidas, por exemplo, realizam seu misterioso e pacífico congresso anual num círculo legendário de pedras, no sul da Inglaterra.

Em Londres, sem ir mais longe, um decorador de 28 anos, pertencente a uma comunidade de 13 membros adora os deuses do panteão: Pan e Afrodite. No meio de um círculo de iniciados, este adepto faz o amor com sua esposa: “É um método para curar os enfermos” assegura (FOLHA DE SÃO PAULO 06/01/1976).

No artigo fica evidente uma série de aspectos negativos, tais como orgias em cemitérios, violação de sepulturas e cadáveres, além disso compara a Bruxaria à depravação ao descrever que é uma forma de pretexto para orgias. O escritor Denis Wheatley (1897-1977)⁶⁸ é citado como referência no assunto. Através de sua fala percebe-se uma distinção entre ocultismo e bruxaria, sendo a última algo infantil. A noção de que há uma proliferação de *covens* que o autor descreve como *conventos de bruxos e de bruxas* é um aspecto emblemático da imagem negativa. O artigo dá a entender que a bruxaria está relacionada de fato ao satanismo. É interessante notar que o autor fala de outros grupos, como os druidas e talvez um grupo de bruxas que ele não se refere como sendo um *coven*.

Em matéria do mesmo jornal, especificamente no caderno *Ilustrada* de 1987, a reportagem refere-se às tradições wiccanas como seitas.

A utilização do termo pode ser entendida por um uso naturalizado desta categoria. Assim como outros grupos religiosos a Wicca recebia nessas descrições jornalísticas uma categoria relacionada a uma definição negativa que carregava um duplo sentido: oposição à *igreja*, *cristão* e *religião*, termos estes que buscavam indicar menor legitimidade (GIUMBELLI 2002: 290).

Porém em 1988, aparece uma reportagem mais positiva no jornal, que fala sobre a morte de Alex Sanders e uma provável reunião entre as bruxas para a escolha de um novo rei. Obviamente isto não tem relação com outros grupos e tradições que não reconheciam em Sanders a autoridade que os adeptos de sua tradição lhes

⁶⁸ Autor de romances com temáticas ocultistas.

atribuíam. O que é interessante perceber é que pela primeira vez a Wicca é mencionada sem estar vinculada à uma visão negativa. O artigo cita a antropóloga Tanya Luhrmman, pioneira no estudo da moderna Bruxaria na Inglaterra e autora do clássico estudo sobre o tema *Persuasion's of the Witches' Craft* (1989). No dia seguinte (14/05) é publicada uma nota descrevendo que *as bruxas desistiram de escolher um novo rei mundial* (FOLHA 14/05/1988). Nesta nota é interessante notar que pela primeira vez a Wicca é definida no Brasil como um *ramo da bruxaria moderna*.

Outra imagem negativa da Wicca aparece no programa Fantástico⁶⁹ da rede Globo. A reportagem diz que 280 pessoas haviam lotado o *Centro de fenômenos estranhos em Nova Iorque” para discutir problemas de classe, a “classe dos bruxos”*. A reportagem também dizia haver *17 milhões de pessoas que ainda levavam a sério a Bruxaria como religião, uma religião centrada no demônio*, e que havia sido a primeira vez que a cerimônia da Wicca estava sendo filmada, depois uma sacerdotisa fala sobre as práticas wiccanianas. Sua descrição não relaciona em nenhum momento qualquer elemento que denote um culto satânico. No meio da reportagem um brasileiro é entrevistado (não há legenda informativa), o homem diz que há grupos e indivíduos que praticam bruxaria no Brasil, e complementa dizendo que a prática é permitida por lei. Em uma das cenas há uma cerimônia e mais uma vez se descreve que é a primeira vez que está sendo filmada. No final da reportagem o narrador diz que sociólogos e psicólogos acreditam que as pessoas que procuram a bruxaria são pessoas frustradas.

Nos anos 80 e 90 o tema da moderna Bruxaria irá aparecer em revistas especializadas como, por exemplo, a Planeta. Mas são dois casos trágicos que irão trazer novamente à tona os aspectos negativos à religião, e um deles relacionando a Wicca a uma seita⁷⁰.

⁶⁹ Não conseguimos obter os dados relativos ao ano, mas provavelmente é uma reportagem da década de 70. No site do programa há a seguinte descrição de entrada para o vídeo: *Um congresso de bruxas e profetas reuniu 280 pessoas nos Estados Unidos. Pela primeira vez, uma cerimônia Wicca foi filmada para a TV. E se nada disso te assusta, que tal assistir aos cultos a satanás promovidos por integrantes de uma estranha seita?* Disponível em < <http://g1.globo.com/fantastico/especial/bau-do-fantastico/platb/?s=bruxas> > (Acesso em 14/06/2013) ou: <http://www.youtube.com/watch?v=bGKRRLsYdGs> (Acesso em 14/06/2013).

⁷⁰ O primeiro caso é o do estudante Rodrigo Sakavicius de 23 anos que foi assassinado em agosto de 2004. A reportagem veiculada pelo jornal Agora e reproduzida pela Folha de São Paulo, trazia o sugestivo título *Estudante some na mata após ritual de bruxaria*. O outro caso interessante e chocante que destacamos é da adolescente Amanda Beatriz de Oliveria que em 2007 foi vítima de estupro e assassinato cometidos por dois adolescentes na cidade de Recife. O modo como tal notícia foi vinculada nos leva a considerar o teor das reportagens dentro de

Este contexto de hostilidade que apresentamos serve de contraponto à uma noção muita difundida entre os pesquisadores de que o Brasil recebe de braços abertos todas as religiões. Em nossas observações de campo a questão da dificuldade em se dizer bruxo por parte de muitos wiccanianos contradiz essa noção. A Wicca tem em sua narrativa religiosa um tom de defesa não é apenas devido a uma romantização e interpretação de um passado, mas de resposta a uma hostilidade presente. Podemos perceber que as notícias sobre a ideia de uma religião das bruxas e/ou dos grupos de fora do país pareciam desencorajar qualquer tentativa de criar ou estabelecer uma religião de bruxas por aqui, porém não foi o que aconteceu.

3.2 A FASE ANÁRQUICA

Passaremos agora a uma análise histórica da presença de fato da Wicca no Brasil. Para Andréa Osório (2005, 128):

A Wicca chegou no Brasil em data imprecisa, através de literatura importada sobre o assunto. Aos poucos essa literatura foi sendo traduzida para o português, e autores nativos surgiram como Márcia Frazão e Claudiney Prieto.

Seguindo a linha dos autores que trabalham com a perspectiva de uma data indefinida optamos por um recorte histórico abrangente que não se restringe a uma data específica, mas a um período que compreende principalmente o final da década de 80 e a de 90. Também optamos por observar a introdução da Wicca contextualizando de modo mais amplo no cenário da Nova Era brasileira. Essa escolha por um enfoque maior no contexto de uma religiosidade caleidoscópica tem como base três pressupostos: o primeiro está relacionado à falta de fontes que nos permita afirmar que havia no Brasil algum grupo wiccaniano em atividade a mais de 30 anos. Por outro lado, não há fontes que nos permita afirmar que não havia. Por que é importante esclarecermos isto? Em primeiro lugar, como pontuamos acima, consideramos a introdução da Wicca no Brasil através da Nova Era por razões históricas que enfatizam

um quadro de retórica de aniquilação no sentido de que há um discurso que se reproduz tanto em relação à noção de magia negra quando o uso do termo seita, já que a adolescente praticava a Wicca.

o contexto social propício à entrada de novas formas de espiritualidade. Em segundo lugar, acreditamos que há uma riqueza de elementos no *milieu* ocultista presente na Nova Era e que entre estes elementos é provável que houvesse alguns relacionados à Wicca. Em terceiro lugar e complementando o último ponto, é provável que pessoas que transitavam neste *milieu* da Nova Era tivessem de alguma forma tomado contato com elementos wiccanianos ou entrado em contato com adeptos da Wicca, não tendo organizado grupos ou associações, mas que tinham conhecimento, que praticaram de forma individualizada ou talvez em pequenos grupos. Neste caso, a probabilidade recai sobre a abrangência da Nova Era.

Apesar da dificuldade de se estabelecer quando de fato a Wicca foi introduzida no Brasil podemos identificar alguns elementos que nos fornecem marcas de sua presença. Em trabalho recente sobre a adesão e permanência dos adeptos da Wicca, Karina Oliveira Bezerra (2012) buscou traçar um histórico dessa introdução relacionando-a com os livros sobre Wicca traduzidos para o português e as iniciativas comerciais ligadas a moderna bruxaria e a Nova Era, como a loja Alemdalenda e a Universidade holística. Em linhas gerais podemos dizer que é provável que a Wicca tenha entrado no Brasil no bojo da Nova Era. Esta forma de espiritualidade ganha visibilidade e seus traços característicos principalmente durante a década de 60, mas, chega ao Brasil com *um costumeiro atraso devido ajustes às peculiaridades da realidade nacional* (MAGNANI 2000: 15).

Em relação a este atraso, Magnani nos descreve que no Brasil a onda místico-esotérica só encontrou abertura de fato a partir dos anos 70, com o fechamento dos canais de participação e a repressão aos movimentos populares, sendo que estas condições é que tornaram propícias a introdução de elementos místicos e individualizados da Nova Era (MAGNANI 2000: 16).

Diferentemente da Europa e dos Estados Unidos onde a Nova Era ganhava folego como uma forma de contestação do *establishment* vigente, no Brasil, nesse período, as turbulências políticas e sociais que o país vivenciava imergiram a juventude e intelectuais num projeto de reconstituição do regime democrático que acabou por centralizar todo eixo de agitação cultural numa linha mais politizada manifesta em Centros Populares de Cultura, na experimentação do Cinema Novo, no teatro de vanguarda e na música popular Magnani (2000: 16).

Ao estudar os grupos mágicos na Inglaterra na década de 80, a antropóloga T. M. Luhrmann descreveu o contexto sociológico destes grupos, e aí se incluía a Wicca

e diversas outras denominações neo pagãs, como um *milieu New Age*. No entanto fez questão de colocar uma descrição histórica dos diversos grupos mágicos e ocultistas que já existiam na Inglaterra do século XIX e até antes, mostrando que de certa forma, grande parte dos elementos presentes nos grupos mágicos contemporâneos vinham dessas sociedades esotéricas e iniciáticas (Luhrmann 1989: 30).

A mesma observação é feita por Magnani em relação ao Brasil. Apesar de a Nova Era começar a aparecer nos anos 70, já havia no Brasil muitos elementos do ocultismo, esoterismo e orientalismo.

O caso da Maçonaria é um exemplo ilustrativo. O primeiro grupo maçom do Brasil que se tem notícia foi estabelecido em Pernambuco em 1797 pelo médico ex-frade Arruda Câmara (1752-1810).

Já na primeira década do século XX era inaugurada a primeira loja teosófica do Brasil denominada Dharma. Em 1919, Fernando Sedeil, um general do exército brasileiro, fundou a primeira loja do Rio de Janeiro. Em 1974 nascia a loja Alvorada em Brasília. No final da década de 80 a Teosofia contava com mais de 50 lojas espalhadas no Brasil.

Em 1890 um português chamado Antonio Olivio Rodrigues (1879-1943) migra para o Brasil atrás de uma vida melhor. Com um interesse particular nas correntes esotéricas norte-americanas junta-se em 1907 a um pequeno grupo de esotéricos em São Paulo. Dessa união surge a primeira sociedade esotérica do Brasil denominada Loja Amor e Verdade, seguida da publicação da primeira revista do gênero do país, O Pensamento, com a finalidade de divulgar correntes como o magnetismo, astrologia, clarividência, psicomетria, terapêutica e o psiquismo em geral. O ideal de uma comunhão do pensamento, ou seja, a formação do que Rodrigues e seu grupo acreditavam ser uma cadeia mental coletiva, visando à geração de ondas irradiadoras de pensamentos de paz e harmonia entre os homens, foi acolhido com grande entusiasmo pelos leitores da revista. Com um número crescente de adesões foi fundada no dia 27 de junho de 1909, a Primeira Ordem Esotérica do Brasil, sob a denominação de Círculo Esotérico da Comunhão do Pensamento, juntamente com a editora e livraria Pensamento que se tornaria ao longo dos anos uma das principais responsáveis pela difusão da literatura esotérica no país, principalmente de autores como Blavatsky (1831-1891), Eliphas Levi (1810-1875), Papus (1865-1916) e Allan Kardec (1804-1869).

Em 1899 um baiano chamado Henrique José de Souza (1883-1963) fez uma curta viagem à Índia e lá conta que teria tido acesso a cerimônias secretas e entrado em contato com os mestres da Grande Fraternidade Branca. A missão que recebera dos mestres fora mais tarde, segundo seus seguidores, confirmada por seres de outra dimensão, e consistia em encaminhar o Brasil para a *Sabedoria Iniciática das Idades*⁷¹, em outras palavras, o que José deveria fazer era transferir para o Brasil o conhecimento oculto do Oriente.

Em 1924, ele então fundou a Dharana – Sociedade Mental Espiritual, que quatro anos depois se transformaria na Sociedade Teosófica Brasileira e por fim, em 1968, estabelecida como Sociedade Brasileira de Eubiose. A principal meta da Eubiose era a Expansão da consciência que só seria possível através do conhecimento da ciência da vida, ou seja, viver em consonância com as leis universais. O papel da sociedade nesse sentido seria o de realizar uma espécie de preparação espiritual, material e cultural de um novo indivíduo para uma nova Civilização.

Os propósitos da Eubiose eram cultivar a Fraternidade Universal; difundir sua filosofia; estudar comparativamente as ciências, artes e religiões de todos os povos; investigar as leis ocultas da natureza e desenvolver os poderes superiores latentes no homem.

José publicou alguns livros sendo um deles *Eubiose – a verdadeira iniciação*. Segundo o autor, no Brasil se encontrava o mais importante centro espiritual que dava acesso ao centro da Terra. Num momento que fora profetizado surgiu no país o aventureiro e nobre guerreiro português cujo sangue generoso havia se misturado aos dos autóctones. Desta fusão anunciada por profetas de todos os tempos teve origem a *incomparável alma brasileira* (SOUSA 1980 apud DIOCLÉCIO 1986: 50).

A Antroposofia já estava presente no Brasil desde a primeira década do século XX. Antes da Segunda Guerra Mundial, circulava por aqui a primeira tradução de um dos livros básicos de Steiner (1861-1925)⁷², *Como se Adquirem Conhecimentos dos Mundos Superiores*. Em 1939 já havia ramos da Sociedade em São Paulo, no Rio e em Porto Alegre.

⁷¹ Segundo Blavatsky em *Chave para a Teosofia*, a Sabedoria Iniciática das Idades, ou ainda Sabedoria Divina é um cabedal de saber transmitido de uma humanidade mais evoluída, composta por seres mais evoluídos à outra humanidade que ainda esteja menos evoluída.

⁷² Foi filósofo, educador e fundador da Antroposofia.

Além dessas primeiras expressões esotéricas que compõem a paisagem religiosa brasileira na primeira metade do século XX, religiões de procedência oriental como o Budismo e suas variadas denominações também já se faziam presentes. Nesse sentido a imigração japonesa teve significativa importância para a introdução dessas religiões orientais.

Mesmo com a presença de correntes esotéricas, religiões orientais e práticas como acupuntura e yoga que por aqui já circulavam não havia o que podemos chamar de um contexto Nova Era no Brasil. A difusão desse fenômeno não dependeu apenas dessas práticas e filosofias, mas também das circunstâncias que surgiram no contexto da efervescência contracultural dos anos 60 (MAGNANI 2000: 19).

No Brasil a contracultura se fez presente na política e de uma forma menos evidente na espiritualidade.

Se para os jovens de esquerda que lutavam contra a Ditadura Militar a revolução era um sonho a ser realizado, tal empreitada só teria êxito com a tomada das estruturas de poder. Rezava a grande narrativa marxista que era apenas com o domínio do Estado pelo proletariado que enfim se realizaria o comunismo, a *sociedade ideal*. Abalar as estruturas do poder alienante parecia ser uma tarefa coletiva que dependia da mobilização de grupos de jovens comprometidos com a causa. A concretização do comunismo era um sonho a ser sonhado por todos os *companheiros*.

Enquanto esta possível revolução era combatida à chutes de coturno, tanques de guerra nas ruas, bombas e tiros, outra, mais oculta, acontecia. Revolução esta que também apontava para um norte libertador, o *novo aeon*⁷³. No entanto esta revolução não viria dos conflitos de classes e lutas armadas, ou seja, não viria externamente, mas deveria acontecer no indivíduo, no interior de cada um.

A mensagem era de que *cada homem e mulher era uma estrela*⁷⁴. Em meio a massa revolucionária dos jovens comunistas que buscavam no ápice de uma sociedade igualitária as respostas para o significado último da história, a causa comum para um fim determinado era o que norteava essa multidão anônima que deveria estar acima de qualquer vontade individual. Subvertendo essa ordem, os profetas do novo *aeon* menos inclinados as aspirações de Che Guevara e Fidel Castro e mais devotados as ideias de Aleister Crowley e o swing do *rock'n roll* traziam a

⁷³ Nova Era. Nome do disco de Raul Seixas de 1975.

⁷⁴ Trecho da letra *Sociedade Alternativa* de Raul Seixas e Paulo Coelho baseada na filosofia thelemica de Aleister Crowley.

mensagem de que a única causa pela qual valia lutar era da vontade individual de cada um. *Fazes o que tu queres e a de ser tudo da lei*, cantava Raul Seixas como se entoasse um mantra thelemico.

Revolução era a palavra de ordem, comunismo ou novo *aeon*, o espírito da contracultura brasileira era transformação, coletiva ou individual.

Em meio a Ditadura Militar que dominava o cenário político brasileiro, diversas proibições, prisões, restrições, atos institucionais e censuras rapidamente suscitaram reações contrárias a permanência dos governos militares no poder. Simbólico neste período foi o ano de 1968. Assim como na França, os estudantes no Brasil começaram a radicalizar suas ações. As reações estudantis e as greves operárias começaram a se tornar cada vez mais frequentes. Prisões e violências contra os estudantes tornaram-se uma tática comum da chamada linha-dura. Em 1968 o estudante brasileiro de dezesseis anos Édson Luís de Lima Souto foi assassinado com um tiro disparado por um tenente da polícia militar que comandou uma ação do batalhão contra estudantes do Ensino Médio que planejavam uma passeata para protestar contra o mal funcionamento e demora no restaurante do Calabouço⁷⁵. Além do assassinato do estudante, centenas de pessoas ficaram feridas, a maioria por espancamento. A ação foi justificada segundo as autoridades oficiais da época devido àquela ser uma reunião comunista que tinha como único objetivo desestabilizar o regime vigente.

Em junho deste mesmo ano, uma passeata que durou sete horas organizada pelos estudantes reuniu uma multidão de padres, mães, estudantes, artistas e intelectuais. A passeata dos cem mil como ficou conhecida começou com a reunião de cinquenta mil pessoas que tomaram as ruas da Cinelândia no Rio de Janeiro e uma hora depois o número dobrou para cem mil. O líder estudantil Vladimir Palmeira em discurso inflamado em frente à Igreja da Candelária lembrou a morte de Édson. A frente da marcha uma grande faixa trazia a frase: *Abaixo a ditadura. O povo no poder*. O resultado da passeata foi o endurecimento do regime que dias depois realizou centenas de prisões, inclusive do líder estudantil.

Apesar das perseguições as manifestações e protestos estudantis continuaram até o fim daquele ano, terminando apenas em 13 de dezembro quando foi promulgado

⁷⁵ O Restaurante Central dos Estudantes, conhecido como Calabouço, foi um restaurante estudantil que servia refeições a preço baixo. Foi alvo de diversas ações do exército no período da Ditadura Militar devido a alta concentração de estudantes que ali circulavam.

o AI5, e teve início o que ficaria conhecido na história do Brasil como *os anos de chumbo*.

Um ano antes desses trágicos episódios uma banda desconhecida lançava seu primeiro LP, *Raulzito e os Panteras* que acabou sendo um fracasso de venda. Porém o *Raulzito* que se tornaria Raul Seixas perseverou no cenário do emergente *rock'n roll* brasileiro, considerado pela esquerda estudantil revolucionária apenas mais uma expressão alienante dos norte-americanos. Raul Seixas junto com um desconhecido Paulo Coelho tornou-se a cara da contracultura em seus contornos mais místicos.

No início da década de 70 Paulo e Raul se conheceram devido ao interesse em comum relacionado a temas como teorias da conspiração, discos voadores e magia. Aleister Crowley era uma grande influência para a dupla e não tardou para que os dois mergulhassem fundo na filosofia thelemica⁷⁶ do mago inglês. Considerado quase que como um patrimônio dos roqueiros da década de 70, Crowley era admirado, cultuado e endeusado por bandas que iam dos Beatles a Led Zeppelin.

Em 1973 Raul lança seu primeiro disco em parceria com Paulo Coelho *Krig-Ha, Bandolo!* O álbum trazia as principais canções que marcariam a carreira da dupla. O misticismo das letras aliava-se a uma crítica ao regime militar da época. O clássico *Sociedade Alternativa* trazia diversas citações e menções a filosofia de Aleister Crowley. A música e a propagação das ideias relacionadas a *Sociedade Alternativa* renderam a Raul Seixas a prisão. Em 1974 o Dops (Departamento de Ordem Política e Social) fechou o cerco ao músico. Torturado pelos policiais Raul teria que entregar os nomes de todas as pessoas que faziam parte da *Sociedade Alternativa* (LIMA 2008: 29).

Raul Seixas e Paulo Coelho não estavam nem alinhados a esquerda estudantil nem aos *hippies* do Tropicalismo. A opinião de Paulo Coelho sobre os rumos que estes últimos haviam tomado aproximava-se de uma análise próxima a uma interpretação a *Iá* Marcuse. Segundo Lima (2008: 27) Paulo publicou um artigo na revista Planeta em que criticava os hippies por terem sido absorvidos pelo sistema. O vácuo deixado por esse movimento de contestação deveria agora ser ocupado pelas *Sociedades Alternativas*.

⁷⁶ Refere-se a Thelema (vontade), filosofia elaborada por Aleister Crowley que parte do princípio de que a Divindade é imanente: isto é, que vive dentro de tudo. Neste sentido Crowley considerava que conhecer a própria vontade era e sua face mais íntima equivaleria a conhecer a vontade de seu deus Interno.

Raul e Paulo cada vez mais se aprofundavam nos assuntos relacionados a magia, o que os levou a conhecer um dos mais famosos thelemitas do Brasil, o carioca Marcelo Ramos Motta (1931-1987). Depois de ler a biografia de Aleister Crowley *The Great Beast* de Jhon Symond (1914-2006), Motta foi aos Estados Unidos e foi apresentado a Karl Germer (1885-1962) líder da O.T.O. Depois de iniciado na Ordem voltou ao Brasil e em 1962 traduziu e publicou alguns dos escritos de Crowley e escreveu o livro *Chamando os filhos do sol*⁷⁷, considerado o primeiro texto thelemico publicado no país. Praticante e admirador de artes marciais também era um interessado pela cultura oriental e pela prática do yoga. Trabalhava dando aulas de inglês e também vivia das contribuições de seus iniciados.

Paulo Coelho havia conhecido Motta quando buscava informações para uma reportagem que faria sobre o Apocalipse. Não se lembra quem lhe sugeriu procurar o *herdeiro da besta no Brasil* e ele foi (MORAIS 2008: 280). A relação de Motta com os pupilos, no entanto não foi adiante e Raul e Paulo seguiram seu próprio caminho.

Em 1975 o disco *Novo Aeon* é lançado e canções com temas como poligamia, sexo e liberdade individual, com direito a um *rock do Diabo*, são cantadas a plenos pulmões por Raul. O disco traz uma exaltação ao individualismo como poucas canções da época o fizeram.

No final de sua carreira, quando estava debilitado pelo alcoolismo Raul canta no disco *A pedra do Genesis* (1988) a canção A Lei. Como bem coloca Luiz Lima (2008: 29), praticamente uma transcrição de frases de seu grande guru Aleister Crowley: *todo homem tem direito de pensar o que quiser/ todo homem tem direito de amar a quem quiser/ todo homem tem direito de viver como quiser*.

Raul Seixas faleceu em 1989 fiel a suas convicções thelemicas. Dois anos antes seu parceiro de composição Paulo Coelho publicava seu livro *O Diário de um mago* e dava início a uma carreira literária caracterizada por *best-sellers* que até então era inédita para qualquer escritor brasileiro.

Misturando elementos místicos e esotéricos com enredos ao estilo Carlos Castaneda⁷⁸, os livros de Paulo Coelho expressavam a busca pelo significado da vida através da magia. Além disso o tema da magia seria uma constante na obra do mago. Paulo Coelho passava a imagem de um sobrevivente dos ardis do ocultismo ao

⁷⁷ Atualmente esgotado.

⁷⁸ Um dos apelidos dado pela mídia na época a Paulo Coelho era Castaneda de Copacabana.

mesmo tempo em que mostrava possuir a habilidade e o domínio das forças mágicas. Eram comuns entrevistas em que dizia ter flertado com o Diabo e sobrevivido a este encontro.

O fio condutor de suas obras era o de revelar ao leitor que a magia e o ocultismo estavam ao alcance de todos. Neste sentido ele se apresentava como alguém que vinha para simplificar o que durante muitos séculos havia sido escondido em fórmulas mágicas e processos complicados.

Com o crescente mercado editorial voltado ao nicho neoesotérico diversas obras começaram a ser traduzidas.

É neste contexto que publicações como a revista *Planeta* aparecem. Fundada na França em 1963 pelos escritores Louis Pauwels e Jacques Berger, autores do livro *O despertar dos mágicos* (1961) a revista em sua versão brasileira, começou a ser publicada em 1972 tendo como editor responsável o escritor Inácio de Loyola Brandão. Esta publicação tornou-se um importante veículo de divulgação de correntes e tradições alternativas. No caso da Wicca, constitui-se como a primeira forma de comunicação entre aqueles que começavam a se interessar por esta religião.

Nessa época alguns títulos sobre Wicca começaram a ser traduzidos, principalmente os livros de Hans Holzer (1920-2009) autor austríaco que fez carreira nos Estados Unidos escrevendo sobre ocultismo e temas sobrenaturais. Sua obra compreende quase uma centena de livros, entre estes estão os que tratam sobre Wicca e neopaganismo. Seus livros *A verdade sobre a Bruxaria* (1969), *os novos pagãos* (1972) bem como outros foram publicados no Brasil praticamente no mesmo período que foram lançados nos Estados Unidos.

Nas décadas de 80 e 90 o mercado editorial relacionado a Nova Era prosperou, e obras sobre magia, cristais, potencial humano começaram a inundar as estantes das livrarias. Neste contexto Paulo Coelho teve papel de destaque. Primeiro devido a seu sucesso editorial iniciado com o *Diário de um mago* (1987), e segundo devido sua influência no mercado editorial nesta área do neoestorismo. Paulo Coelho coordenou uma série⁷⁹ de traduções de livros que tiveram influência no desenvolvimento da Wicca no Brasil, como por exemplo *O poder da Bruxa* (1989) de Laurie Cabot e que é citado por muitos adeptos mais antigos da religião como uma obra de primeiro contato com a Wicca.

⁷⁹ Série Somma da editora Campus

A apresentação que Cabot fazia da religião expressava já expressava o caráter universalista da Deusa, enfatizando a antiguidade do culto e desvinculando-a de um passado exclusivamente europeu. Neste sentido a autora descrevia que

Os seguidores da Velha Religião acreditam que o universo foi criado em êxtase a partir do corpo e da mente da Grande Mãe de todas as coisas vivas. Os mais antigos mitos da criação em todo o mundo descrevem as numerosas maneiras como os seres humanos perceberam esse nascimento original da Terra, do céu, das plantas, dos animais e do primeiro casal humano. Do noroeste da Índia chegamos a história de KujumChantu, a Mãe Divina, que criou as paisagens físicas da Terra a partir das várias partes do seu próprio corpo. Uma história pelásgica da criação, oriunda do Mediterrâneo oriental, explica como Euronímia, a Deusa de Todas as Coisas, deu existência à Terra numa dança. Da Venezuela vem a história de Puana, a serpente que criou Kuma, a primeira mulher, de quem brotaram todas as coisas vivas e todos os costumes do povo Yaruros. Uma história do Huron fala-nos da Mulher Que Caiu do Céu, uma mulher divina que, com a ajuda da Tartaruga, iniciou a vida humana na Terra. O povo Fon do Daomé reverencia Nan Buluku, a Grande Mãe que criou o mundo. Da antiga China veio a história da criação de como o universo tinha o formato de um ovo de galinha, contendo um misterioso algo ainda não nascido (CABOT 1991: 36).

Até então os livros que tratavam especificamente da Wicca continuavam sendo poucos e a grande maioria eram traduções de obras norte-americanas.

Na década de 90 o interesse pela bruxaria vai se tornando maior e em 1990 Paulo Coelho publica *Brida*. O romance trazia os elementos comuns ao universo Nova Era, como a magia, valorização do feminino, busca por autoconhecimento e realização no amor. O livro narrava uma história que se passava na Irlanda. A personagem, a jovem Brida O' Fern que desejava conhecer a magia e o amor de sua vida inicia uma jornada de auto-conhecimento seguindo os ensinamentos do mago Folk da Tradição do Sol. O mago então apresenta Brida ao mundo da magia a partir da perspectiva de sua tradição. Brida aprende a *Sabedoria da Natureza*, no entanto, enfrentado dilemas e acreditando não ter habilidades para reconhecer os sinais mágicos do dia-a-dia, a protagonista começa a se distanciar dessa busca. O mago então a apresenta a alguém que pode enfim lhe ajudar a descobrir a magia, a bruxa Wicca. Esta por sua vez é uma adepta de outra Tradição, a da Lua. Com o auxílio de Wicca ela acaba encontrando seu destino e as respostas que buscava a medida que vai cada vez mais

descobrimos a Tradição. Brida aprende a *Sabedoria do Tempo* e orientada por sua mestra consegue enfim encontrar seu grande amor e com isso a magia.

A narrativa de Brida possui muitos elementos que de certa forma estão relacionados ao universo wiccaniano, como o país em que a história se desenvolve, Irlanda, a existência de duas tradições com perspectivas diferentes que se complementam, a ênfase no poder intuitivo feminino e a concepção de magia como expressão da magia.

No entanto, as referências ao universo católico acabaram revelando-se um elemento problemático para os wiccanianos brasileiros. Em vários momentos de suas histórias Paulo cita orações cristãs, passagens bíblicas, faz referência a santos, enfim aproxima o catolicismo a uma perspectiva Nova Era.

Porém, antes que a Wicca se organizasse no Brasil, os livros de Paulo Coelho já eram *best-sellers* não só por aqui como em outros países, mudando o enredo, mas mantendo-se sempre os mesmos elementos que o consagraram no âmbito da Nova Era. A temática relacionada a Bruxaria e sua principal divindade, a Deusa, seria retomada mais tarde, em *A Bruxa de Portobello* (2006). A trama, contada em forma de depoimentos por outros personagens, apresenta a história de Sherine Khalil, também conhecida como Athena. Abandonada pela mãe, ela é adotada por um casal libanês que se muda para Londres na década de 70. Ao longo da história, ela se torna popular como líder de uma religião pagã, que busca o êxtase através da dança.

Ainda na década de 90 obras estrangeiras sobre Wicca continuaram sendo traduzidas, como por exemplo *A dança cósmica das Feiticeiras* (1993) da bruxa norte americana Starhawk que se tornou uma referência para os adeptos tanto nos Estados Unidos quanto no Brasil.

Uma autora importante na difusão das ideias de Starhawk por exemplo, foi Márcia Frazão, escritora carioca que durante a década de 90 publicou vários livros de bruxaria, como *A cozinha da Bruxa* (1993), *Revelações de uma bruxa* (1994), *O oráculo dos astros* (1998), entre outros. Frazão apresentava-se como uma bruxa brasileira, ou seja, ela enfatizava e valorizava o que entendia serem os elementos tradicionais das curandeiras e benzedoras do Brasil. Frazão falava em sociedade retilínea para se referir ao que Starhawk definia como poder de cima, ou seja, o poder patriarcal de dominação que se expressa tanto pelas armas quanto pela cultura. Em oposição a esta tendência Frazão, descrevia que deveríamos adotar uma perspectiva curvilínea, ou como nas palavras de Starhawk, de poder interior, ou seja, aquele que

vem do indivíduo e não de cima. No entanto assim como Paulo Coelho, Frazão aproximava a bruxaria ao cristianismo. Em seus livros as benzedeadas e rezadeiras eram consideradas bruxas, as práticas populares características de um catolicismo popular, bem como orações e simpatias eram interpretadas a luz da bruxaria. Portanto, como a Wicca, popularizada por romances, filmes e livros de divulgação estava mais relacionada ao universo romântico dos celtas e do paganismo norte-europeu o ostracismo da autora entre os wiccanianos foi inevitável.

É neste período que também podemos perceber a partir dos relatos dos wiccanianos pioneiros da Wicca no Brasil uma movimentação de indivíduos dentro do que Magnani definiu como *circuito neo-esotérico*, ou seja,

Rede não contígua no espaço urbano que, por meio da articulação de espaços para os cursos, terapias, treinamentos, rituais, venda de produtos e pontos de encontro, permite a circulação dos interessados pelos mais variados sistemas, conformando uma totalidade plenamente reconhecível na paisagem da cidade – acessível, aberta, sem mecanismos exclusivistas ou sectários de adesão (MAGNANI 2005: 220).

Em relação a este circuito neoesotérico, podemos afirmar que três elementos foram importantes para a introdução e principalmente a difusão da moderna bruxaria no Brasil, a loja de Heloísa Galves, Alemdalenda; o Espaço Holístico Chokmah criado por Margareth Gonçalves; e a Revista Planeta.

A loja Alemdalenda foi um polo de encontro para os interessados em bruxaria. A questão da importância deste local para a difusão de ideias e introdução da Wicca é algo que está na fala dos primeiros wiccanianos. Em um de seus programas na internet Claudiney Prieto entrevista Wagner Périco e os dois falam sobre o espaço Alemdalenda e sobre sua dona Heloisa Galves⁸⁰:

C.P – Então você começou na Wicca como a maioria das pessoas no Brasil. No Brasil não, no mundo né gente. Porque eu digo que a Wicca ela é a pré-escola de muitas pessoas. Todo mundo começa, inclusive para se abrir, abrir seus paradigmas, se descristianizar, que é um processo complicado, até que percebe que aquela não é a sua linha e começa a conhecer outras coisas. Você estava falando que quando você começou no Brasil existiam pouquíssimas obras, pouquíssimos livros, acho que dá para gente contar dois ou três. Eu também sou

⁸⁰ A mesma loja citada no estudo de Magnani *Mystica Urbe: Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na Metrópole* Studio Nobel 1999, pp.60-61.

dessa época, então assim, era pouquíssima coisa e nós não tínhamos esse contato que hoje nós temos né?

W.P – Até uma pessoa que facilitou muito isso e que reuniu muitas pessoas que lidavam com bruxaria, muitos bruxos, com o tempo foi a Heloísa Galves da Alemdalenda.

C.P – Que foi um polo de Cultura.

W.P – Lugar fantástico. Você buscava informações, ela importava livros. Ela tinha uma série de livros que ela trazia lá de fora sobre bruxaria e paganismo e com certeza foi uma grande ajuda à bruxaria no Brasil.

C.P – Você sabe, que eu tenho muitos livros da época da Alemdalenda, os livros importados que tem até o cheirinho. Que era um cheiro muito característico, porque ela tinha muitos aromatizadores, aqueles de bolinha, de madeira e aquilo impregnava no livro e você abre o livro e até hoje ele tem um cheirinho. Dá uma saudade né?

W.P – Sim, e nunca mais no Brasil aconteceu uma loja daquele porte, daquele nome⁸¹.

Em introdução à edição de relançamento de seu livro, *Wicca: A religião da Deusa* Claudiney descreve que

Heloisa era (...) uma das maiores responsáveis pela popularização da Bruxaria em um tempo em que livros eram escassos, Covens inexistentes e Tradições pagãs brasileiras uma utopia quase irrealizável (PRIETO 2012: 13-14).

A loja que se transformou em uma franquia com dezenas de lojas chegava a render um lucro de 350 mil reais mensais⁸², tamanha era a procura por itens e serviços relacionadas ao mundo esotérico. Heloisa Galves poetisa, artista plástica e idealizadora da marca Alemdalenda, falecida em março de 2010, era admirada no meio pagão e como se percebe pelos depoimentos dos wiccanianos sua loja no bairro Jardins foi de grande importância para a difusão inicial da Wicca.

Outro espaço importante foi o Espaço Holístico Chokmah criado por Margareth Gonçalves. Neste local aberto em 1994, ela conta que não havia uma tradição

⁸¹ Transcrição de entrevista disponível em < <https://www.youtube.com/watch?v=qWXph3YuKuQ> > Acesso em 08/07/2012.

⁸² Segundo reportagem da revista *Isto é Dinheiro* de 1999, cujo título era *Misticismo Lucrativo*

esotérica ou pagã exclusiva que o utilizava, mas sim diferentes pessoas e caminhos. Margareth conta como teve a ideia de abrir este espaço holístico:

Quando eu abri o Chokmah, foi por uma visão que tive sobre esse lugar, na época eu era sócia do ex marido em uma loja e fábrica de calçados e lá com certeza não era a minha praia.....daí depois desta visão resolvi viabilizar como realidade o que tinha visto e sentido através da visão espiritual. Tive naquela época e ainda tenho até hoje, grupos de jovens que seguem o paganismo, também seguindo o Yoga. Naquela época o grupo era bem maior, claro! O espaço era holístico e não como hoje, especializado em Ayurveda e Yoga, portanto, tínhamos seguidores de vários segmentos religiosos e filosóficos, lembro-me bem, fazíamos os rituais de forma ecumênica. Tínhamos por exemplo, Ciganos, Maçons, Kardecistas, Martinistas, Templários, Católicos, Pagãos, Yoguis, Padres, Rosa-Cruz, Eubióticos, Teosofistas, enfim, de tudo, menos Evangélicos⁸³

Duas pessoas que ali frequentavam o espaço tiveram também um papel importante no desenvolvimento da Wicca no Brasil, são eles Roberto de Carvalho e Cláudia Hauy.

Sobre Roberto Carvalho são escassas as informações. O bruxo não deixou nenhum escrito, apenas uma entrevista impressa e uma entrevista que foi filmada no final da década de 90 que pode ser encontrada na internet.

A primeira tentativa de institucionalização da Wicca como uma igreja data desse período, é a Igreja da Bruxaria do Terceiro Milênio. E na própria fala de Roberto Carvalho percebe-se a questão da tendência defensiva dos bruxos: *Não somos como nos pintam. Queremos mostrar que não fazemos feitiços para o mal mas para o equilíbrio do planeta* (CARVALHO 1997)⁸⁴.

Com a morte de Roberto o projeto de uma igreja de bruxaria não vai para a frente, e até o final da década de 90 a presença da Wicca ainda é inexpressível no Brasil. Porém, como veremos, este quadro mudaria nos próximos anos.

No começo do ano 2000, circulava uma revista chamada *Wicca* voltada para o público adolescente. A revista idealizada pela jornalista carioca e bruxa *Eddie Van Feu*, acabou servindo como uma porta de entrada para muitos wiccanianos. Numa linguagem mais acessível e com um preço popular a revista apresentava rituais, feitiços, encantamentos, mitos etc.

⁸³ Troca de email (12/07/2014).

⁸⁴ Entrevista cedida em 1997 para o Jornal da Lapa.

Essa Wicca eclética que se formava numa confluência de fontes norte-americanas onde estavam presentes elementos como desenvolvimento pessoal, valorização da natureza e do feminino, começava então a ter maior visibilidade.

No entanto com o crescimento da internet e maior acesso das pessoas a diversas fontes disponíveis, a Wicca começava agora ser organizada com grupos e organizações surgindo, principalmente na região Sudeste.

3.3 A FASE DE CRESCIMENTO E INSTITUCIONALIZAÇÃO

Com a crescente utilização da internet muitas pessoas começaram a ter os primeiros contatos com a Wicca. No Brasil a internet tornou-se um veículo fundamental para a difusão da Wicca (OSÓRIO 2005: 127). Criaram-se assim, diversos sites relacionados ao assunto.

A internet continua a ser o principal meio de interação entre os adeptos da Wicca (BEZERRA 2012; DUARTE 2014; OSÓRIO 2005; BERGER; 2003). Hoje em dia as religiões enxergam um grande potencial de distribuição rápida de informações na rede mundial de computadores. O cientista da Religião Rafael Shoji (2007: 243-244) destaca quatro transformações em relação à exposição e organização da religião na Internet: (1) diversos materiais que antes ficavam restritos por seu caráter tradicional e de difícil acesso são agora disponibilizados, comparável a invenção da impressão, dificultando assim o acesso à informação de modo hierárquico e permitindo uma maior democratização ao acesso de tais informações; (2) O barateamento e a livre veiculação de informações, o que gera uma quantidade enorme textos, imagens, sons, filmes; (3) Em relação a questão doutrinal, a internet possibilita a livre expressão individual no sentido de que o usuário tem acesso a informações de praticamente todas as religiões. Esse quadro sintoniza-se com a o estilo Nova Era, novos grupos podem também surgir em sínteses fruto deste ambiente. Porém, como Shoji coloca, deve se tomar cuidado ao privilegiar a ideia de que este é um espaço democrático no que se refere a uma hierarquia religiosa, pois relações de poder *off line* também podem estar presentes no ambiente *on line*; (5) por fim, as barreiras geográficas são praticamente eliminadas permitindo uma coesão entre os diversos grupos dispersos pela rede.

Para Poster (2001: 16), a internet transgrediu os limites do suporte impresso por (1) permitir uma comunicação volumosa; (2) permitir a recepção, alteração e

redistribuição de objetos culturais; (3) deslocando a ação comunicativa de relações espaciais territorializadas da modernidade; (4) prover o contato global instantâneo; (5) inserir o sujeito moderno/ moderno tardio num aparato informacional de redes. Em suma, como bem aponta Vasquez e Marquardt (2003: 95) a natureza da comunicação mediada por computador permitiu um nível de desmaterialização até então não visto, gerando identidades e formas de sociabilidade bastante distintas daquelas construídas na comunicação face-a-face.

Neste contexto *on line* pequenos grupos de estudos e covens começaram a se formar com o intuito de praticar a religião. No entanto, apesar da possibilidade de acesso a um material diversificado de fontes e interpretações da religião, as tradições norte-americanas continuaram a conquistar espaço entre os adeptos brasileiros.

As editoras nacionais encontraram entre os adeptos e interessados um nicho de mercado. Diversas obras são então traduzidas para o português, dentre elas as de Gerald B. Gardner⁸⁵. Grande parte dos livros abordam instruções e procedimentos rituais.

No bojo dessas traduções, autores brasileiros começaram a surgir. Alguns como o neo-druida Claudio Crow Quintino⁸⁶, com uma inclinação para o paganismo britânico, outros como Claudiney Prieto mais voltados para a Wicca norte americana.

Se o coven é a estrutura principal de organização das bruxas dentro de um contexto de legitimação histórica em que se leva em conta as obras fundantes da moderna bruxaria, a presença da Wicca no espaço público só foi possível através de formas de organização maiores, que de certa forma se apresentavam e se apresentam como porta vozes da religião no espaço público.

Hoje no Brasil as principais organizações wiccanas são a ABRAWICCA (Associação Brasileira de Arte e Filosofia Wicca), UWB (União Wicca do Brasil) e IBWB (Igreja da Bruxaria e Wicca do Brasil). Todas atuando principalmente numa frente de combate a intolerância religiosa e Liberdade Religiosa.

Considerando a atuação da IBWB pode-se dizer que as principais bandeiras de luta da Wicca no Brasil estão relacionadas à questão da liberdade religiosa e a laicidade do ensino religioso.

⁸⁵ Durante a década de 2000 a editora Madras, publicou a tradução de todos os livros de Gardner sobre Bruxaria, além da principal obra de Murray.

⁸⁶ Autor de *A Religião da Grande Deusa* (Gaia, 2000).

Passemos agora a um breve histórico dessas associações, bem como suas ações e objetivos.

Em 1997 é criada a ABRAWICCA, associação inicialmente idealizada por um grupo de bruxos e bruxas de São Paulo, com o objetivo de *representar e atender os anseios dos bruxos brasileiros, centrando sua preocupação em defesa jurídica e institucional contra o preconceito* (ABRAWICCA).

Em 1998 aconteceu o *I Encontro de Bruxaria do Brasil* em São Paulo, que foi organizado por Wagner Périco e Denise De Santi, que também viriam anos mais tarde fundar junto com mais três bruxos a IBWB. No mesmo ano Claudiney Prieto, uma das vozes mais populares da Wicca no Brasil, foi eleito presidente da associação.

Ainda em 1998 é fundado o coven Círculo de Prata em Brasília, sob a liderança de Mavesper Cy Ceridwen. Este coven era independente de qualquer tradição. Os rituais e práticas, enfim o modo de trabalhar do grupo era resultado das experiências pessoais de Mavesper e das experiências que adquiriu no grupo de Mirella Faur⁸⁷.

Em entrevista Mavesper⁸⁸, fundadora do coven disse estar na Wicca desde 1991. Sobre este período ela conta que primeiramente foi uma bruxa auto iniciada que depois entrou para o grupo de Mirella Faur

E aí fiz essa transição e foi primeiro como bruxa solitária e auto iniciada, depois me juntei a um grupo lá em Brasília, da Mirella Faur. Fiquei quase 5 anos nesse grupo. Não era um grupo muito voltado exatamente à Wicca. Era mais o que a gente chama na religião de *Goddess Oriented*, é uma coisa mais voltada só para o sagrado feminino, mas tem uma proposta de prática religiosa propriamente dita. Aprendi muita coisa nesse grupo com a Mirella (que trouxe práticas aprendidas em cursos e pesquisas em outros países, especialmente os EUA) e com estudos individuais e depois me propus a fundar meu próprio coven⁸⁹ wiccaniano. Trabalhamos em um determinado grupo até se fixar um grupo de praticantes. Isso foi em agosto de 98, data que a gente considera a formação do coven Círculo de Prata.

Mavesper permaneceu no grupo de Mirella de 1993 a 1998. Embora Mirella não tenha passado a Mavesper uma iniciação wiccaniana (a partir de certo ponto ela passou a

⁸⁷ Mirella Faur, amiga de Paulo Coelho, foi uma das responsáveis pela difusão de uma espiritualidade pagã mais voltada ao feminino no Brasil.

⁸⁸ Mavesper Cy Ceridwen é o nome pagão de Márcia Bianchi, advogada de formação, mestranda em Poder Legislativo e especializada em análise junguiana. Tem 51 anos, 23 deles dedicados à religião das bruxas. É autora do livro *Wicca Brasil: Guia de rituais das Deusas brasileiras* (Gaia, 2003) e presidente da ABRAWICCA (Associação Brasileira de Arte e Filosofia da Religião Wicca).

⁸⁹ Estrutura básica de um grupo de bruxas.

se referir como *Goddess Oriented* e não *Wiccan*), lançou as bases da formação sacerdotal de Mavesper, voltada para a Deusa e celebrações panculturais. Também vem do aprendizado com Mirella a base da prática xamânica nativa norte-americana de Mavesper, embora esta tenha sido complementada ao longo dos anos com formação por diversos xamãs conhecidos do contexto da Nova Era no Brasil, como Silvie Shinnig Woman, Carminha Levy e Roland Barkley. Os membros iniciais do coven Círculo de Prata em 1998 eram Mavesper Cy Ceridwen, Luanin Luaetita, Beth e Graziela.

Em 1999 se juntam ao coven, Myria do Egito e Naelyan Wyvern, Ingra Grou e Graine Orlaith. Em 2000, Mavesper foi iniciada por Claudiney Prieto (Lughson) na Tradição *Old Dianic*, fundada por Morgan McFarland e Mark Roberts em 1971, no Texas, EUA.

Em 1999 aconteceu o 1º BBB, Bruxas Brasileiras em Brasília e nesse mesmo ano a Abrawicca se junta ao *The Goddess 2000 Project*, uma iniciativa que abrange 52 países e que conta com aproximadamente vinte mil participantes. O objetivo do projeto é celebrar a Deusa através de variadas manifestações e expressões artísticas, como esculturas, estatuetas, poemas, pinturas, cantos etc.

Um importante evento para a difusão das ideias wiccanias no Brasil foi o Encontro para a Nova Consciência, que acontece desde 1992 em Campina Grande na Paraíba.

Na edição de 1999, o encontro trazia em sua programação uma mesa redonda chamada *O poder da bruxa*, que contava com a participação da escritora feminista Rose Marie Muraro, a escritora e bruxa Márcia Frazão, a xamã Caminha Levy e a taróloga Helena Rêgo. Márcia Frazão também estava escalada para falar sobre o *Oráculo da água* no sábado 13 e sobre Bruxaria em sua palestra *O significado da Bruxaria às vésperas do terceiro Milênio* que aconteceu na terça feira dia 16.

É neste período também que começam a serem organizados rituais públicos e a Wicca passa a ter uma maior visibilidade. Alguns bruxos mais famosos do meio participam de programas TV, gerando certa publicidade para a Religião.

Os rituais públicos bem como os grandes eventos seguem uma dinâmica muito semelhante aos que são realizados nos Estados Unidos.

Ainda em 2000 acontece o 2º BBB. A Revista Época em sua seção *Gente* anuncia que a organização do evento esperava receber duas mil pessoas. Claudiney

Prieto em resposta a revista descreve que a nota publicada é um absurdo e que a organização do evento não esperava mais do que 300 participantes (ÉPOCA 2000).

Em 2001 acontece o EAB (Encontro Anual de Bruxos) que contou com a participação de mais de 500 pessoas.

É neste ano também que a Tradição Diânica do Brasil foi oficialmente fundada. Segundo os membros:

sentíamos que precisávamos complementar o BOS Old Dianic (na verdade Hyperborean) recebido: faltavam diversos ritos de passagem e ritos de coven e, além do mais, nós celebrávamos o Deus em todos os rituais, o que divergia bastante da tradição originária que somente o celebrava em Litha e Yule . A TDB surgiu em 2001 da união de um Coven, o Círculo de Prata, e dois Groves, mantidos por Lughson – Espiral da Criação- e Gwyndha – Urso da Meia Lua. Foi a primeira Tradição de bruxaria e Wicca genuinamente brasileira.

Em 2002 tem-se a primeira aproximação de Starhawk com o Brasil. A escritora e ativista foi uma das convidadas da 11^o edição do Encontro para a Nova Consciência que aconteceu entre os dias 08 e 12 de fevereiro. No dia 09, Sábado, Starhawk palestrou sobre Magia e ativismo.

Uma das convidadas mais esperadas, o auditório estava lotado. A palestra fora proferida em inglês, mas simultaneamente traduzida para o português. Starhawk começou contando um pouco de sua história pessoal e explicando o que é Wicca. Falou a respeito de como sua tradição estava ajudando na luta contra o *poder de cima* representado pela globalização⁹⁰.

No ano seguinte, o mesmo evento teria como convidados os principais nomes no cenário wiccaniano brasileiro, Claudiney Prieto e Mavesper Cy Ceridwen, ambos da ABRAWICCA que apresentariam a palestra *Bruxaria e Vida Moderna*.

Em 2003 a Tradição Diânica do Brasil foi remodelada e trazida ao que é atualmente enfatizando os elementos ligados as divindades brasileiras e a uma postura de responsabilidade ecológica. Ainda em 2003 Mavesper Cy Ceridwen, é eleita presidente da Abrawicca.

Sobre a formação de seu principal grupo no Brasil, Claudiney Prieto relata que quando foi iniciado na Wicca que o Brasil ainda não tinha grupos fixos, tudo era muito desorganizado, com grupos que se formavam e se desfaziam com facilidade. Ele

conta que havia sido iniciado na Tradição norte-americana *Old Dianic*, com mais dois amigos, porém o grupo se desfez.

Passado algum tempo, ele reuniu mais pessoas e um novo grupo se formou. No entanto com o passar do tempo o grupo, segundo Claudiney, sentia que estava caminhando para uma prática diferente daquela originalmente embasada na tradição. O grupo então decidiu dar um novo nome a essa prática que eles estavam desenvolvendo e então em 2003 surgiu a Tradição Diânica Nemorensis:

Nemorensis é um dos títulos de Diana e significa Bosque. Ela foi reverenciada sob este epíteto em Nemi, onde havia um santuário de culto à Deusa caçadora e seu consorte. O histórico de Diana como Deusa virgem, indomada e de sacerdócio exclusivamente feminino é largamente conhecido. No entanto em seu Templo próximo ao lago Nemi, qualquer homem podia se tornar o Sacerdote de Diana após arrancar um ramo sagrado de uma determinada árvore e cumprir certos preceitos. Ele então adotava o título de Rex Nemorensis e se tornava o Guardião do Bosque. O seu dever era manter os intrusos fora do recinto sagrado. Para exercer o papel de Sacerdote da Deusa ele se casava ritualmente com Egeria, a fonte de Diana. A Sacerdotisa de Diana, tocava o Sacerdote com as águas divinas e o coroava com uma grinalda declarando: "Tu és o Rex Nemorensis(Rei do Bosque)". Curiosamente, o Rex Nemorensis também recebia o título de Cornífero, nos remetendo ao Deus e o Casamento Sagrado entre o Rei e a Terra, praticado extensamente entre os antigos europeus de origem celta⁹¹.

A aproximação de Prieto com a comunidade pagã internacional lhe rendeu iniciações em diversas tradições, entre elas a Tradição gardneriana e o reconhecimento por Z. Budapest.

Nesta época cada vez mais a Arawicca participava de eventos internacionais, criava cursos de treinamento para os que estavam se iniciando, incentivava e patrocinava círculos de estudos, de debates e ampliou sua presença para através da criação de Círculos Abertos Arawicca (CAABRA). Também iniciou um trabalho de assistência jurídica aos praticantes.

No cenário inter-religioso, a associação participou de encontros nacionais ligados a outras formas de religiosidade, organizou campanhas beneficentes, projetos comunitários e ambientais; trouxe também para o Brasil importantes figuras internacionais do movimento pagão; como Tracy Regula, Christopher Penczak, Maxine Sanders, Z. Budapest, entre outros. Promoveu encontros regionais; participou

⁹¹ Disponível em < <http://www.nemorensis.com.br/index.htm>> Acesso em 17/07/2015.

do projeto internacional *Global Goddess* que tem tido como objetivo apoiar e encorajar mulheres pagãs e não pagãs (feministas, mulheres violentadas, comunidades carentes etc.) no caminho espiritual da Deusa, no sentido de valorizar o feminino; participou da URI (United Religions Initiative) com o objetivo de realizar o diálogo multireligioso em prol da cultura e paz; colaborou com a elaboração e lançamento da *Cartilha Para Combate ao Preconceito Religioso da Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República*⁹².

Segundo os membros da associação, as principais ações da Arawicca se dão em prol do esclarecimento público e a luta contra o preconceito e a ignorância sobre a Religião Wicca (ABRAWICCA).

Além da Arawicca outra organização também já estava presente no Brasil, mas com uma presença mais tímida, era a Federação Pagã.

Fundada em 1971 no Reino Unido, a *Pagan Federation*, a mais antiga federação pagã existente, surgiu com o objetivo de esclarecer o público sobre o paganismo e combater as concepções errôneas relacionadas a esta forma de espiritualidade. A federação publica uma revista trimestral, a *Pagan Dawn* (anteriormente chamada *The Wiccan*) e organiza diversos encontros abertos ou privados com o objetivo de manter uma rede de contato entre os membros. No fim de cada ano no mês de novembro é realizada uma conferência e ao longo do ano são realizadas reuniões regionais. Os principais objetivos da Federação são:

Proporcionar contato entre Pagãos e buscadores genuínos dos Velhos Caminhos; promover contato e diálogo entre os vários ramos do Paganismo europeu e outras organizações pagãs ao redor do mundo; e proporcionar informação prática e direta sobre Paganismo ao público, à mídia, aos órgãos públicos e ao Governo (HOWARD 2009: 248).

A afiliação à PF é aberta a maiores de dezoito anos que concordem com os princípios da federação, que são: Amor a natureza; harmonia com o mundo externo da comunidade, expresso na máxima, *faze o que tu queres, contanto que não*

⁹² Segundo o site da Arawicca é a primeira vez que a Wicca é mencionada em um documento oficial da Presidência da República como uma religião que sofre preconceito: "O trabalho de produção desta cartilha demorou, ao todo, um ano e cinco meses. Neste meio tempo, quantos terreiros de umbanda e candomblé terão sido invadidos? Quantos rituais de praticantes da Wicca, que celebram a divindade da natureza e não desejam o mal a ninguém, terão sido desrespeitados e chamados de "satânicos"? "(DIVERSIDADE RELIGIOSA E DIREITOS HUMANOS 2004, 24).

prejudiques ninguém; reconhecimento do divino e aceitação dos aspectos masculino e feminino da divindade.

A expansão da Federação fez com que fosse criada uma divisão internacional, a *Pagan Federation International* (PFI). Com mais de 40 anos de existência a federação está presente em mais de 30 países. No Brasil a federação teve início sob a orientação de Anthony Kemp, um autor e sacerdote wiccano que vive na França e ministra cursos sobre paganismo por correspondência.

Após a coordenação inicial de Anthony Kemp, a coordenadora da *Pagan federation International* em Portugal, Isobel Andrade, Sumo sacerdotisa gardneriana, assume a coordenação do Brasil sendo sucedida em 1998 por Lailah Aisling, a primeira coordenadora brasileira.

Em 2003 a PFI América do Sul recebe a afiliação dos primeiros membros sul americanos de fora do Brasil. Hoje no site da federação consta a relação de quatro representações nacionais: Bahia, Pernambuco, Rio de Janeiro e São Paulo. Não há dados sobre o número de afiliados, nem informações sobre suas atividades no Brasil. Em nossas observações de campo, não encontramos nenhum filiado à organização. É provável que haja filiados internacionais, porém sua presença no Brasil é inexpressiva não tendo qualquer status de representatividade no meio pagão.

Uma organização que vem buscando se fazer presente no espaço público, principalmente, em participações na Caminha pela Liberdade Religiosa e em fóruns interreligiosos é a UWB (União Wicca do Brasil).

Idealizada em 2004 (segundo informa o site), e tendo como principal porta voz o sacerdote e presidente do movimento Og Sperle. A principal iniciativa em termos de agregação dos adeptos é a elaboração de um cadastro nacional de sacerdotes, *covens* e grupos. A UWB conta com o apoio da CCIR (Comissão de Combate à Intolerância Religiosa) e como foi dito sua principal atuação é Caminha em Defesa da Liberdade Religiosa.

Como consta no site, o objetivo da UWB é

Promover a afiliação e a união dos seguidores das diversas Tradições Wiccanas, visando o fortalecimento social, a preservação cultural, o reconhecimento da legitimidade e a garantia do cumprimento dos direitos constitucionais expressos no Art. 5º da Constituição Federal no que concerne a liberdade de religião, visto que o Estado Brasileiro é laico (alheio, por obrigação legal, a qualquer religião). Assim sendo, poderemos atuar em defesa de um membro, caso aconteça algum problema motivado pela intolerância religiosa (UWB 2013).

Em relação à sua missão a UWB pontua uma série de ações que, segundo o site, visam manter as características essenciais da Wicca. Sendo elas:

A criação e a disponibilização de um cadastro nacional de todas as tradições wiccanas que realmente existam em nosso país e a localização de suas sedes e/ou representações oficiais; A criação de um cadastro dos covens e/ou templos dessas tradições, seus endereços e uma forma de contato; A criação de um cadastro de Sacerdotes e Sacerdotisas devidamente iniciados e reconhecidos por esses covens, conforme os registros de suas tradições; A criação de um Conselho de Sacerdotes (Conselho de Elders) com pelo menos um representante de cada tradição, para juntos deliberarem acerca das questões pertinentes à Wicca, suas tradições e mediar, quando necessário seus conflitos; Prestar direcionamento e acessória jurídica básica a todos os interessados em registrar seus covens e/ou templos; Veicular notícias relevantes sobre a Wicca no Brasil e no mundo; Promover eventos religiosos, culturais, artísticos, ambientais e sociais do meio wiccano; Fortalecer a imagem da Wicca perante a sociedade civil e religiosa no Brasil; Denunciar situações difamatórias e a deturpação da imagem da religião Wicca junto à mídia, no que couber; Promover a tolerância religiosa e combater a discriminação junto aos órgãos pertinentes; Incentivar a comunicação, a cooperação e a união de todos os wiccanos do país, pois apesar de existirem muitos caminhos, todos somos da mesma religião: WICCA (UWB 2013).

Em 25 de julho de 2010 é fundada a IBWB, cuja sede é a Chácara Templo da Deusa. A Igreja foi uma iniciativa da sacerdotisa Mavesper Cy Ceridwen junto com mais quatro outros bruxos conhecidos no meio wiccaniano, Denise De Santi, Wagner Périco, Naelyan Wyvern e Michaela Engel. A formação da igreja, segundo Mavesper, contou com a aprovação de 80 bruxos⁹³.

O propósito da instituição é *ser um órgão de centralização, reunião e proteção, nos termos da lei, de praticantes de Bruxaria e Wicca no Brasil* (IBWB 2013). O motivo principal da criação da IBWB foi o Projeto de Lei n.160/2009 do Dep. George Hilton que visava *regular, definir e delimitar os parâmetros de exercício de crenças do povo* (IBWB 2013).

⁹³ A Igreja não fornece os dados relativos ao número de pessoas que representa, porém fomos informados por uma das fundadoras que corresponde hoje a aproximadamente 110 afiliados.

4 UMA WICCA BRASILEIRA: ENTRE ADAPTAÇÃO E UNIVERSALIZAÇÃO

Há agora duas Bretanhas, Igraine: o mundo deles, sob o deus único e o Cristo; e ao lado dele e atrás dele, o mundo onde a Grande Mãe ainda governa, o mundo onde os Antigos escolheram viver e adorar seus deuses.

_As Brumas de Avalon

A passagem acima retirada da clássica obra de Marion Zimmer Bradley, *As Brumas de Avalon* (1979) nos remete por um lado ao mundo cristão representado por Glastonbury, e por outro ao mundo pagão da Grande Mãe, representado por Avalon. Assim como na ficção, estes dois mundos paralelos também o são na realidade, pelo menos para os bruxos wiccanianos que visitam ou moram na Chácara Templo da Deusa no Distrito Federal, local onde funciona também a Igreja da Bruxaria e Wicca do Brasil e que também é lar da Tradição Diânica do Brasil. O visitante que chega saindo da rodovia se depara com um longo caminho de terra a sua frente, porém logo no início da entrada da estrada de terra se vê a direita uma igreja dedicada à São Francisco e a esquerda, um longo emaranhado de arbustos, formando uma espessa cervia viva.

Quando fomos conhecer a chácara Templo da Deusa, a moça que conduzia o veículo até o local nos disse: *Costumamos brincar que aqui é Glastonbury* apontando para a igreja de São Francisco. *E aqui é Avalon*, apontando para o emaranhado de arbustos. Na história de Bradley o visitante chegava a Avalon atravessando-se uma espessa bruma. Nós atravessamos um grande portão de ferro em meio a cervia viva que se estendia metros à frente.

Glastonbury, mais especificamente a Abadia, é um mosteiro medieval inglês cuja história é frequentemente relacionada a lendas e histórias do universo arturiano. Reza a lenda, já detalhada no primeiro capítulo da presente tese, que José de Arimatéia teria ido à Glastonbury logo após a morte de Jesus, trazendo consigo o preciso cálice de cristo, o Santo Graal. Também se diz que ali estaria o túmulo do lendário Rei Arthur e de sua amada Guinevere. Lendas a parte o que se sabe é que suas origens remontam ao século VII d.C e que hoje só restam ruínas. Já Avalon, a lendária ilha imortalizada na obra de Bradley, teria sido o local onde a famosa espada

Excalibur do Rei Arthur teria sido forjada e onde o mesmo teria ido depois de ferido em Batalha. Existem várias versões sobre a lendária ilha, todas relacionando-a a história de Arthur. Na história escrita por Bradley, Avalon é o local sagrado onde vivem as sacerdotisas da Deusa. No fim, Glastonbury representa a Igreja e o patriarcalismo, já Avalon a Antiga Religião do tempo das matriarcas.

Foi nesta Avalon de Brasília, no Templo da Deusa que viemos a conhecer a Tradição Diânica do Brasil, uma Tradição que busca, segundo seus membros incorporar em suas práticas os trabalhos com as deusas e deuses nativos do Brasil, bem como os de panteões afro-brasileiros.

Um dos eventos promovidos pela tradição que participamos foi o Encontro Anual de Bruxos de 2014. O nome daquela edição era *Dez mil faces de Cy: Celebrando as dádivas da Terra Brasilis*.

Assim como nos Estados Unidos, alguns eventos são realizados em chácaras ou sítios, para que a imersão na natureza seja mais efetiva. Dessa vez o local escolhido era um sítio no interior de São Paulo.

Assim que chegamos fomos recebidos por dois organizadores que nos mostraram o local em que poderíamos dormir. Naquele dia não houve nenhuma atividade, apenas confraternização. Pela intimidade entre as pessoas podia-se observar que a maioria já se conhecia. Havia aproximadamente oitenta pessoas. No dia seguinte, as atividades diárias tiveram início e a primeira foi uma meditação em roda para que pudéssemos nos apresentar e falar sobre nossas expectativas sobre o evento.

Após o almoço fomos informados que as palestras começariam as 13hs em ponto. Naquele ano a TDB estava organizando o lançamento de um livro sobre Deuses brasileiros, e muitas das atividades que seriam realizadas estavam relacionadas as práticas que estariam no livro.

Assim como nos festivais e eventos que participamos nos Estados Unidos, o EAB seguia a mesma dinâmica, várias atividades aconteciam ao mesmo tempo em diferentes espaços, ou embaixo de uma árvore ou no campo, ou na beira de uma piscina. Bastava escolher qual era de seu interesse e participar.

Uma das palestras que participamos chamava-se *a jornada do herói* e consistia justamente em reavaliarmos nossa vida a partir do conceito popularizado por um dos autores favoritos dos neopagãos, Joseph Campbell.

Ao fim dessa atividade fomos liberados para uma hora de intervalo, pois naquela tarde haveria mais uma rodada.

Depois de um dia cheio de atividades e vivências diversas fomos informados de que naquela noite ocorreria a *jornada*.

Os organizadores preparam todo o sítio para essa atividade noturna. Deixaram claro aos que participavam pela primeira vez que só saíssem do dormitório quando fossem autorizados. Todas as luzes foram apagadas e apenas algumas velas iluminavam os caminhos que deveríamos percorrer. A *jornada* começou. Nossos dormitórios estavam localizados num sobrado. Lá embaixo só conseguíamos enxergar dois bruxos com túnicas pretas.

Autorizados descemos a escada e fomos parados pelo bruxo, que nos perguntou: *Você aceita a Deusa?* Ao que respondemos afirmativamente. Satisfeito com a resposta o bruxo então nos disse: *Então pule na piscina*. E tentamos argumentar que estava um pouco frio para nadar. Então o bruxo disse: *Suba de volta*. Depois de várias subidas e descidas, enfim fomos autorizados a prosseguir com a jornada, porém só depois de provarmos que de fato pularíamos na piscina.

Continuando chegamos até uma bruxa ao lado de uma fonte que começou a conversar conosco enquanto sorria e dançava. Nos disse que se *nosso caminho estaria livre para onde quiséssemos ir*. Continuando a jornada pelo trajeto marcado pelos organizadores chegamos a uma espécie de coreto onde um homem sorria enquanto mostrava uma adaga. Nos perguntou o que estávamos fazendo ali. Dissemos que estávamos numa pesquisa. Ele então abaixou a cabeça em um gesto negativo. Aproximou-se de nós e falou, *Ela é, simplesmente é*.

Como pudemos observar anteriormente a recepção da Wicca no Brasil se deu através do contexto da Nova Era. Obras como as de Paulo Coelho e Márcia Frazão, assim como uma bibliografia estrangeira, compreendendo em sua maior parte autores norte-americanos já circulava no início da década de 90. Tais obras contribuíram para uma difusão mais ampla de uma interpretação da Wicca como uma religião desterritorializada. Porém como as *identidades de projeto* feminismo e ambientalismo são articuladas no contexto brasileiro é o que analisaremos a partir de agora.

4.1 A RODA DO ANO PAGÃ

A questão da adaptação do calendário é um tema que gera uma série de discussões entre os wiccanianos. Como pudemos notar em nossas observações de campo, não há um consenso em relação à necessidade ou não de adaptação do calendário para o hemisfério sul. Em vista disso, recorreremos à descrições e explicações do funcionamento deste calendário, bem como as opiniões e sugestões encontradas em obras de autores nacionais e estrangeiros para que pudéssemos compreender em que sentido a adaptação do calendário mostra-se um problema entre os wiccanianos brasileiros.

Na Wicca como no nas outras vertentes que compõem o neopaganismo, a celebração das estações é uma prática que expressa a principal característica dessas formas de espiritualidades, ou seja, a relação com a natureza. As religiões pagãs de uma maneira geral são voltadas para a crença de que o ser humano ao longo da história perdeu a harmonia com o mundo natural. Como vimos anteriormente, a ideia de crise ambiental que perpassa o discurso neopagão está relacionada a interpretação de que o domínio humano sobre o meio ambiente, que tem inclusive raízes religiosas, nos legou um quadro de desarmonia com a natureza que só pode ser revertido a partir do momento em que o ser humano recuperar essa harmonia que foi perdida.

Todas as tradições e vertentes neopagãs compartilham a noção de um calendário litúrgico sazonal. Este calendário pode ter variações na forma e nomenclatura, mas não no conteúdo. O simbolismo destas datas na cosmovisão neopagã representa o ciclo solar agrário de povos pré-industriais. Para a autora neopagã Mirella Faur (2007: 387)

os povos antigos viviam em uma perfeita e contínua conexão com os movimentos planetários, a localização das constelações e os ciclos cósmicos e naturais, pois deles dependia a sua sobrevivência. Reverenciava-se com respeito e temor qualquer sinal vindo dos céus, principalmente o raio, que era a própria manifestação do fogo celeste. As fogueiras eram o ponto alto de qualquer encontro ou festividade. Por isso, a Roda do Ano foi dividida em quatro festivais solares (que marcavam a mudança das estações de acordo com a marcha do Sol) e quatro festivais do fogo (datas do calendário agrícola interpostas entre os solstícios e os equinócios), que pontuavam o ano com festividades a cada seis semanas, aproximadamente.

Na Wicca há oito festivais que são considerados celebrações relacionadas a este ciclo da natureza. Estes festivais são denominados nesta religião como Sabás e compreendem a chamada Roda do Ano, ou seja, o calendário wiccaniano que simboliza nascimento, morte e renascimento. Este ciclo eterno que se expressa por meio de um contínuo sazonal é compreendido na cosmovisão wiccaniana considerando-se um nível macro e micro, e aqui a podemos considerar que a Wicca baseia-se sobretudo, no que Antoine Faivre identificou como um dos quatro⁹⁴ elementos fundamentais do esoterismo, o princípio das correspondências, que nas palavras do professor francês refere-se à noção de que *existiram correspondências simbólicas e reais entre todas as partes do universo visível e invisível* (FAIVRE 1994: 17). É nesta perspectiva que os ciclos sazonais wiccanianos são entendidos através da máxima esotérica *o que está em cima e está como o que está embaixo*. O que acontece na natureza, acontece com o indivíduo.

Antes de apresentarmos as correlações propriamente ditas de cada data e as interpretações macro e microcósmicas sobre elas, cabe aqui uma breve descrição da Roda do ano.

Os quatro principais Sabás, também conhecidos como Sabás maiores, são: Imbolc, Beltain, Lughnasadh e Samhain. O primeiro refere-se basicamente ao primeiro plantio da primavera; o segundo, também chamado de *May Day* está relacionado ao segundo plantio, ou seja, o renascimento da natureza; O terceiro Sabá representa a primeira colheita do outono; e por fim o quarto Sabá representa a segunda colheita do outono.

Além destes quatro Sabás maiores, há os Sabás menores que compreendem os solstícios e equinócios: São eles: Equinócio de Primavera (Ostara), Solstício de Verão (Litha), Equinócio de Outono (Mabon) e Solstício de Inverno (Yule).

⁹⁴ Mais tarde Faivre ampliou para seis.

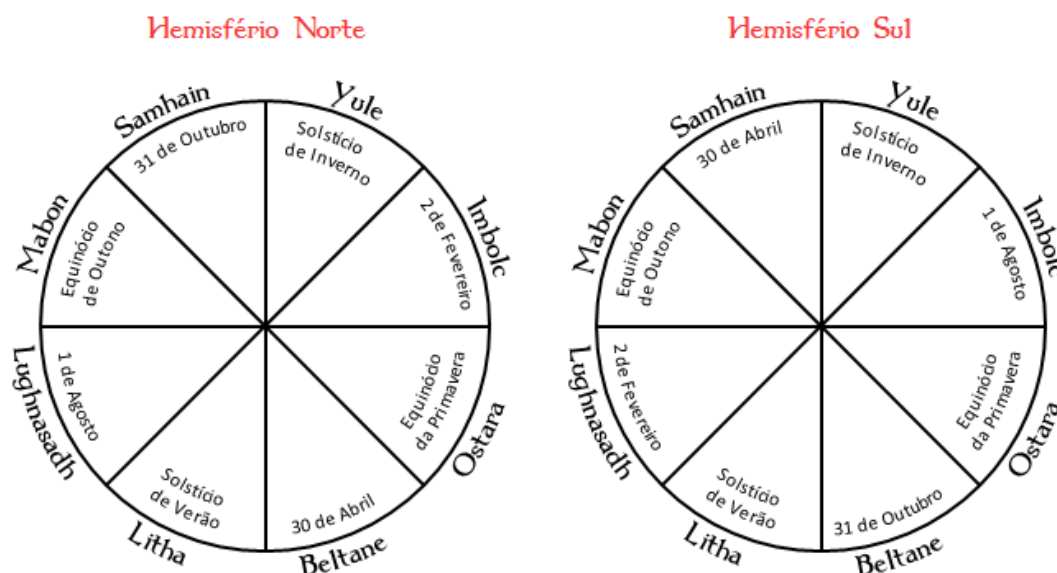


Figura 2: Roda do ano wiccaniana com os Sabás correspondentes ao Hemisfério Norte à esquerda e correspondentes ao Hemisfério Sul à direita.

As datas que compõem a Roda do Ano são celebradas pelos wiccanianos do hemisfério norte, bem como do hemisfério sul. As festividades relacionadas a um Sabá podem durar vários dias. As celebrações não são obrigatoriamente realizadas no dia específico do Sabá, mas podem ocorrer comemorações e celebrações durante a semana e até mesmo o mês do Sabá.

Os livros introdutórios de Wicca, assim como os diversos sites que trazem descrições sobre procedimentos ritualísticos, simbologia, significados, interpretações sobre estas datas variam de acordo com as diferentes tradições wiccanianas e pagãs. Em geral, no entanto todas possuem elementos interpretativos em comum que podem ser evidenciados para uma compreensão geral do significado destas datas na cosmovisão wiccaniana.

O Samhain, é considerado o Sabá mais importante, pois marca o Ano Novo wiccaniano. Representa o retorno da morte, celebra-se neste momento o eterno ciclo de reencarnação e marca para muitos grupos wiccaniano o início do inverno celta. O Deus é representado como o senhor da morte. Na crença wiccaniana os antigos Povos consideravam este um momento em que o véu que separava o mundo visível do invisível encontrava-se mais fino e os Deuses e ancestrais podiam se encontrar com os homens.

Segundo Prieto (2013: 69):

Esta é a noite em que o Deus Velho morre e volta ao País de Verão para esperar por seu renascimento em Yule. A Deusa em seu aspecto de Anciã lamenta a perda de seu Consorte, deixando as pessoas em escuridão temporária. Os Pagãos acreditam que o véu entre o mundo dos vivos e o mundo dos espíritos fica mais fino nesta noite, e os espíritos passeiam pela Terra para visitar sua família e amigos e tomar parte nas celebrações rituais.

O Sabá Yule é celebrado no Solstício de Inverno, quando há o dia mais curto do ano. O período deste solstício é entre 20 à 23 de dezembro. A Simbologia desta data está relacionada à natalidade. O Deus que morrera no Sanhaim, nasce novamente no Yule, portanto é o nascimento da Divindade masculina para os wiccanianos, e que também evidencia a potência geradora da Deusa. Esta última interpretação tem maior destaque entre as correntes diânicas, onde o foco e a ênfase tem maior peso na figura da Deusa.

Na concepção wiccaniana o Solstício de Inverno era uma data reverenciada pelos povos antigos, pois anunciava a promessa do retorno do sol, da luz e da fertilização da vida. O Deus, como a Criança da Promessa era celebrado com o intuito de trazer o calor e a luminosidade. Este Sabá representa a esperança de um novo tempo. Os wiccanos descrevem que era celebrado com luzes, fogo e a tradicional árvore de Yule com enfeites e bolotas de carvalho, que posteriormente teria sido assimilada pelo Cristianismo transformando-se na árvore de natal.

Segundo Prieto (2013: 72):

Yule é um dos Sabbats mais antigos e amplamente observado. Celebra o renascimento do Deus, simbolizado pelo Sol, que começa à retornar novamente depois desta noite de escuridão. É um tempo quando o Rei do Azevinho (representando os aspectos de morte do Deus) é superado pelo Rei de Carvalho (representando o renascimento do Deus). A Árvore de Natal e os presentes trocados entre pessoas queridas são derivados Pagãos, pois no Hemisfério Norte este Sabbat é comemorado próximo ao Natal.

O outro Sabá é Imbolc, que ocorre em 2 de fevereiro. Este é o período em que a Deusa é enfatizada, e que segundo a cosmovisão wiccaniana ocorrem as primeiras plantações da primavera. Este é o tempo em que a Deusa (Terra) prepara-se para a volta de seu consorte, o Deus Sol.

Prieto (2013: 74) descreve que

Este é o Sabbat que honra a Deusa como a noiva que espera o retorno do Deus Sol. Na Irlanda é um dia especial para honrar a Deusa Brigit em seu aspecto de noiva. Os Celtas revestiam pequenas bonecas de pano com grãos e as fixavam em um lugar de honra dentro das casas como, por exemplo, em seus altares ou sobre as lareiras. Normalmente, elas eram colocadas em berços chamados de Camas de Noiva, símbolos de fertilidade.

O próximo Sabá é Ostara e refere-se ao Equinócio da Primavera. A data de celebração deste Sabá é por volta do dia 21 de março. Para os wiccanianos este é um período de renascimento onde celebra-se a renovação da Terra e a chegada das flores. Em Ostara a Deusa se apresenta em seu aspecto de Donzela da Primavera e o Deus, seu consorte e filho, como um jovem Caçador e guerreiro. Segundo Prieto (2013: 78):

Ostara é uma noite de equilíbrio no qual dia e noite são iguais, com as forças da luz sobre as forças da escuridão. Algumas Tradições de Bruxaria veem este Sabbat como um tempo de união entre o Deus e Deusa, quando a relação é consumada em Beltane. Outras Tradições porém, honram o Deus como um Caçador ou Guerreiro neste dia. Este é o Sabbat da fertilidade. Nele podem ser abençoadas sementes para futuro plantio e ovos coloridos devem ser colocados sobre o altar como talismãs mágicos. O Coelho da Páscoa e seu simbolismo derivam do Paganismo.

O próximo Sabá é Beltane (ou Beltain). Ocorre em 1º de maio e por isso também é chamado de *May Day*. Juntamente com o festival anterior representa os dois Sabás cujo simbolismo remete à fertilidade. Para os wiccanianos é um tempo de apreciação e aceitação do amor e afeição com a vida. Este período representa também um feriado de alegria e seu principal símbolo é o *Maypole*, o mastro fálico que é entrelaçado com fitas coloridas ao ritmo de danças e músicas e cuja representação refere-se a união sexual. Na cosmovisão wiccaniana este é um período em que a Deusa e o Deus estão em plena vitalidade e buscam o amor com toda intensidade. Neste momento a união entre o princípio masculino e feminino é desejada como expressão dos poderes que trazem a vida todas as coisas. Prieto descreve que:

Beltane é um tempo para celebrar a nova vida em todas suas formas. É o tempo quando a Deusa e Deus estão unidos em matrimônio sagrado e quando sua relação se consome. Este ato representa a fertilidade dos animais e as colheitas para o próximo ano. Você pode decorar seu altar com uma tigela de flores flutuantes ou velas flutuantes. Pétalas de flor podem ser espalhadas pelo chão. Um ato

ritual comum neste Sabbat é o Grande Rito. É o simbolismo da união entre os princípios masculino e feminino da criação, a união das duas forças que trazem vida a todas coisas. Este ritual geralmente é executado mergulhando um athame em um taça ou caldeirão pequeno com vinho.

Após Beltane, vem Litha que celebra o Solstício de Verão, ocorrendo por volta do dia 20 de junho no Hemisfério Norte e 20 de dezembro no Hemisfério Sul. Este Sabá representa o pico da força do Deus, pois é o dia mais longo do ano. Na cosmovisão wiccaniana é um tempo de refletir sobre o ano que passou, pois agora o Deus começará a caminhar para a morte, rumo ao país do Verão. É o momento mais propício para se pensar a vida como um eterno ciclo e que nada dura para sempre.

Tanto a Deusa como a Terra foram impregnadas, e os rituais de verão são realizados para proteger e continuar a gravidez de ambas. Litha representa no Hemisfério Norte o meio do ano, e os pagãos entendem que os meses de inverno logo seguirão. Segundo Cantrell (2002: 88) A celebração pagã de Litha acabou sendo adotada pela Igreja Cristã como a Festa de João Batista. Nesta época era costume, acender grandes fogueiras depois do pôr-do-sol, com o propósito de fornecer luz para maus espíritos vagavam de forma errante. Além disso havia o costume de enfeitar a casa com bétula, erva de São João e lírios brancos. Os dois principais símbolos do feriado são a flecha, representando o Deus Sol em sua glória e o caldeirão, como que simboliza a Deusa em sua abundância.

O Sabá de Litha é considerado também uma época para reuniões familiares, festas e entretenimento. O Sabá também é geralmente conhecido pela bênção de animais de todos os tipos, desde os rurais até os familiares.

Segundo Prieto (2013: 84), neste período

A Deusa Mãe é vista em estado de gravidez e o Deus está no cume de seu poder. Ele é honrado como o Sol supremo. O Solstício de Verão é o dia mais longo do ano. É uma celebração de paixão e sucesso. É um tempo bom para realizar feitiços. Podemos usar girassóis para decorar o altar e esta também é um boa noite para comungar com Duendes e Fadas.

O próximo Sabá é Lughnasadh (também chamado de Lammas) que ocorre em 1º de agosto no hemisfério Norte e 2 de fevereiro no Hemisfério Sul. Na cosmovisão wiccaniana este é o momento em que a Deusa se entrega ao Deus com a

aproximação do inverno, e é essencialmente o primeiro festival de colheita de grãos. Na forma céltica, o deus Lugh (como deus da colheita, do fogo e da luz) é honrado, dando Seu nome a este Sabá. A Deusa também é honrada por trazer os primeiros frutos da colheita do inverno. Cantrell (2002: 90) descreve que na Irlanda céltica, realizava-se uma festividade nesta época, chamada de Lughnasadh, para comemorar os jogos funerais do deus irlandês Lugh; era também a época tradicional do ano para os festivais relacionados ao artesanato. Os comerciantes medievais criavam exposições elaboradas de suas mercadorias, decorando suas lojas e enfeitando-se com cores e fitas brilhantes, e realizando peças ou danças cerimoniais.

Um destaque desses festivais era uma grande roda de carroça que era levada ao topo de uma colina próxima, coberta com piche, incendiada e posta para rolar, cerimonialmente, colina abaixo. Este é um rito pagão que simboliza o fim do verão, com o disco em fogo representando o Deus Sol em seu declínio. Lammas era o nome cristão medieval deste feriado, significando *missa do pão*. Este era o dia no qual formas de pão eram assadas com os primeiros grãos da colheita e colocados nos altares da igreja como ofertas. Era um dia representativo das primícias das primeiras colheitas. Segundo Prieto (2013: 87):

A Deusa, como a Rainha de Abundância é honrada como a mãe que deu luz à generosidade. O Deus é honrado como o Pai da Prosperidade. Neste dia, o pão é assado por tradição e as primeiras frutas do jardim são colocadas sobre o altar. Uma porção do pão é oferecida tradicionalmente ao povo das fadas.

Após Lammas vem Mabon, também conhecido como Equinócio de Outono ou Segunda Colheita, ocorre aproximadamente em 21 de setembro no Hemisfério Norte e 20 de março no Hemisfério Sul, sendo que a data real varia de ano para ano. Representa outro dia de equilíbrio entre luz e trevas, mas é a época do ano em que as trevas sobrepujam a luz. Este é o dia santo do descanso da colheita e comemoração de agradecimento pelas plantações e rebanhos do ano anterior. Este é o dia de ação de graças pagão. Qualquer festival de Ação de Graças que tenha sido celebrado na Colônia de Plymouth, no Novo Mundo, muito possivelmente teve origem nesta observância pagã, com os Pioneiros dando graças pelo sucesso de suas colheitas do ano anterior (CANTRELL 2002: 92-93). Os pagãos nesta época costumam agradecer à Deusa por Sua abundância no ano e pelas Suas bênçãos,

sendo que uma parte do banquete cerimonial deste Sabá é dedicada à Deusa, como sacrifício. Este Sabá nas palavras de Prieto

É particularmente a celebração da vinha e está associado com as maçãs como símbolos de vida renovada. Neste dia sagrado tradicionalmente se celebra o vinho e colhe-se uma maçã colocando-a no altar em homenagem ao Povo das Fadas. Isto é um ato simbólico de gratidão pela colheita da vida e desejo de viver em comunhão com tudo (PRIETO 2013: 89).

A primeira obra no Brasil a questionar estes elementos que até hoje mostra-se ambíguo dentro do neopaganismo brasileiro foi provavelmente *Revelações de uma bruxa* de Márcia Frazão. Neste livro a autora chamava a atenção para o fato de que o praticante da bruxaria no Brasil deveria estar ciente de que as obras disponíveis sobre o tema, e naquele momento Frazão se referia as traduções, remetiam-se ao contexto do Hemisfério Norte. Frazão defendia a noção de que não se podia absorver cegamente uma tradição sem a confrontar primeiro com a realidade vivida, ou seja, com o contexto nacional e regional. Neste sentido, a autora acreditava e tendia a pensar de forma positiva a questão da adaptação não só do calendário como a incorporação de elementos nacionais. Neste sentido que ela descrevia que:

com isso não estou de forma alguma negando outras tradições; a pessoa tem o direito de escolher aquela a que mais se adapta, ainda que não se deva nunca esquecer de adequá-la ao lugar onde vive. Pessoalmente, tenho mais afinidade com os deuses gregos, mas tenho também a certeza de que nunca toparei com um pomar de oliveiras! (FRAZÃO 1994: 174).

Aqui há uma crítica inaugural que de certa forma perdurará no contexto das discussões posteriores sobre essa questão, ou seja, adaptar ou não a Roda do Ano. Esta preocupação inicial não ficaria de modo algum restrita a questão do calendário litúrgico, mas seria ampliada para o debate sobre a incorporação ou não de panteões afro-brasileiros e indígenas nativos.

Outra questão que aparece nos escritos de Frazão refere-se à interpretação que esta faz sobre as práticas mágico-religiosas no Brasil. A caracterização por exemplo, da benzedeira como uma bruxa está relacionada a uma concepção mito histórica que considera as mulheres com habilidades de manipulação de ervas como

bruxas. Neste sentido, para Frazão há uma proximidade entre as benzedadeiras brasileiras com as bruxas europeias. No entanto essa aproximação que a autora traz vem no sentido de fundamentar a universalidade da Wicca.

Sendo assim, a adaptação das práticas e elementos da Wicca, é não só desejada como necessária para que haja um sentido de *verdade* e aproximação com aquilo que é parte da realidade em que se vive. Nas palavras de Frazão:

Será necessário o estudo das nossas próprias ervas, das nossas estações, para que não saíamos feito loucas atrás de mandrágoras e neve. Claro que podemos e devemos estar conectados com a tradição por nós escolhida, mas sabendo que ela terá de ser adaptada a essa cultura mestiça em que nascemos e cujos dias vivenciamos. Nunca seremos celtas, gregos ou eslavos genuínos; dentro de nós o sangue se mesclou com outros sangues, a ponto de nosso Odim nunca poder ser visto como o mesmo Odim dos eslavos; minha Afrodite tem um não-sei-o quê de morena, e o seu andar tem o requebro das africanas; meus Zeus é mais brincalhão e democrata; meu Mercúrio tem um jogo de cintura de Saci-Pererê; e minha Hécate tem o cachimbo de uma velha rezadeira. Por mais que eu tentasse, nunca poderia atingir o rigor dos traços grego, pois meu desenho tem mais cor, escorrega mais solto no papel... Embora eu traga a Grécia no inconsciente, esse mesmo inconsciente contaminou-se com esta terra do trópico.

Ao adotar uma defesa dessa necessidade de adaptação da Wicca, Frazão busca argumentar que estas adaptações pontuais não se convertem numa descaracterização da religião. Continua ela:

A essa altura, você talvez esteja me perguntando: “Será que não há uma contradição quando ela se reconhece enquanto Wicca?”. E o que posso responder é que foi no Hemisfério Norte que tudo começou enquanto religião estabelecida e foi de lá que nossos velhos ancestrais trouxeram para esta terra aquela mesma religião que segue sendo Wicca. O termo Wicca funciona enquanto referência e é vivenciado de diversas formas em diferentes lugares do mundo.

Pela descrição da autora é possível notar que ela parte da noção de que a Wicca é uma religião antiga, anterior a Gardner, e que fora trazida para o Brasil pelos *velhos ancestrais*. Esta interpretação fundamenta-se na ideia de que o principal elemento que define a religião é o culto a uma Deusa universal. Frazão descreve que

O que distingue a Wicca enquanto religião é o culto à Grande Mãe, pouco importando se acontece na Irlanda ou em Caruaru. Eu poderia

muito bem adotar o termo pagão, aliás, mais apropriado, mas ele carrega a significação cristã de ausência de religião, e a Bruxaria é uma religião! Então nada mais correto que usar o termo Wicca.

Vale notar que se por um lado a autora reconhece a Wicca como uma religião universal, por outro, deixa claro o desconforto com o termo pagão. Essa seletividade de Frazão expressa em certa medida um dilema que perdurará no contexto da Wicca brasileira. Por um lado, a Wicca é apresentada como a religião das bruxas da Europa ocidental na forma que fora descrita por Margaret Alice Murray e Gerald Gardner, por outro, benzedeadas e curandeadas também são interpretadas como bruxas pela autora.

É importante lembrar que a diferenciação que Murray faz entre Bruxaria Operativa e Bruxaria Cerimonial, esta última da qual a Wicca na concepção de seu fundador descende, tem como característica a ausência de elementos cristãos, já que para Murray, a Bruxaria Cerimonial é um antigo culto, anterior ao próprio cristianismo. Diferentemente é a Bruxaria Operativa que Murray considera como uma prática manipulativa comum a todos os povos. O que Frazão faz é unir estas duas concepções em sua apresentação da religião Wicca no Brasil.

O resultado da articulação destas duas concepções torna-se problemática a partir do momento que a Wicca passa a ser uma religião crítica do cristianismo, principalmente, no caso do Brasil, da cultura católica.

É neste sentido que podemos observar a movimentação de concepções que inicialmente buscam trazer para a Wicca as práticas populares que são influenciadas e baseadas em elementos cristãos, e por outro, concepções que vão surgir com autores brasileiros posteriores a Frazão que vão na contramão desta movimentação, ou seja, buscando distanciar a Wicca de práticas populares.

O que podemos concluir deste processo, é que a medida que a Wicca vai sendo estabelecida como uma religião, de forma a delimitar-se na paisagem religiosa brasileira, o distanciamento de práticas populares das rezadeiras e benzedeadas, converte-se numa dinâmica de construção simbólica das fronteiras que buscam delimitar e definir a religião dentro do contexto mágico religioso brasileiro.

Neste distanciamento em que as estruturas simbólicas vão sendo delineadas, um diálogo com a realidade brasileira vai tomando forma no sentido de clarear o que é e o que não é Wicca. E é neste contexto que autores como Paulo Coelho e Márcia Frazão vão sendo considerados não representativos da Wicca que vai se constituindo, pois ainda flertam em muitos pontos com elementos cristãos. A título de exemplo, vale

lembrar o romance *Brida* de Paulo Coelho em que numa das cenas finais a bruxa Wicca da Tradição da Lua conduz um Sabá rezando para a Virgem Maria e recitando palavras do apóstolo Paulo.

Em um texto disponível na internet no blog Wicca para iniciante em que se descreve os cuidados que os interessados em iniciar na Wicca devem tomar, a delimitação desta fronteira simbólica fica evidente na classificação que se faz das práticas que compreendem o espectro das práticas mágico-religiosas. Segundo a autora do post:

Está se tornando muito comum pessoas que são benzedadeiras, umbandistas, ciganos etc., se dizerem bruxos há décadas. Podem até ser, segundo suas concepções dessa palavra, mas não são wiccanianos. Desconfie sempre que você perguntar a alguém que se diz um “grande bruxo” se ele responder que tem mais de 15 anos de prática de wicca e nunca morou fora do Brasil. Geralmente vc estará diante de um perfeito mentiroso, cuidado com ele. Claro que não podemos generalizar, há exceções, mas os engodos são muito comuns.

Não é apenas neste espectro de práticas populares que a Wicca vai buscando delimitar suas fronteiras, mas até mesmo no contexto da religiosidade Nova Era como um todo. Um exemplo, é o da própria negação por parte de alguns adeptos de enquadrar suas práticas neste tipo de espiritualidade. Porém, além desse sentido pejorativo que a noção de Nova Era traz, os wiccanianos buscam desvincular sua religião de uma concepção prática cujo único valor estaria em sua eficácia simbólica dentro de um contexto exclusivamente manipulativo. Ou seja, em muitos casos a Wicca é vista não como uma religião, mas como uma forma de magia. Essa concepção foi muito popular no Brasil durante os anos iniciais da religião. Não era incomum encontrar em publicações esotéricas propagandas que ofereciam serviços de *magia wicca*. Os anunciantes muitas vezes colocavam a Wicca como uma de suas especialidades.

É neste sentido que há uma preocupação entre os wiccanianos de separar, delimitar e definir o que é a Wicca. Em seu estudo sobre a Wicca na internet Andréa Osório (2005) já chamava a atenção para as disputas que aconteciam no ambiente virtual em relação a esta questão.

Para a pesquisadora que participava na ocasião de seu estudo de três listas de e-mails sobre a religião, o maior ponto de discordância residia em uma disputa

teológica. Márcia Frazão criticava em uma das listas o uso constante de tradições estrangeiras, descrevendo essa prática de *colonização cultural*. Osório (2005: 133) descreve que

Para Frazão, a bruxaria moderna (denominada Wicca ou não), deveria estar ligada às tradições nativas. No caso brasileiro, estariam expressas na religiosidade afro-brasileira e nas rezadeiras e benzederias, vistas pela autora como bruxas, muito embora o folclore nacional as veja comopositoras das bruxas. Os diretores da AbraWicca argumentam que a wicca é uma religião estrangeira, vinda da Inglaterra. Enxergam na autora um “nacionalismo exacerbado”, resquício do movimento da contracultura (uma vez que Frazão muitas vezes se apresenta em seus livros como remanescente do movimento hippie) e pensam que as rezadeiras são expressão de uma cultura cristã, não tendo nenhuma relação, portanto, com o universo de práticas pagãs da wicca. Como visto, as bruxas internautas mantêm uma constante preocupação em romper com todo legado cristão que possa vir a influenciá-las. Não se permitindo romper com esse legado, Frazão é vista como pessoa que se prende ao passado. Sua preocupação com o que chama de colonização cultural está na contramão da trajetória da maior parte das internautas, que, como visto, empreendem uma busca que perpassa várias formas de religiosidade típicas da Nova Era. Essa busca traduz-se em uma trajetória em que a bruxa se afasta da religião familiar, dirigindo-se a um universo de práticas importadas, sobretudo orientais

Tal aproximação não faz sentido numa religião que se apresenta como pagã e é aqui que disputas em torno do que é ser bruxo começam a aparecer. Porém as discussões relacionadas a definições acabavam resvalando em outras questões que começavam a surgir, como representatividade e institucionalização.

É importante ressaltar que em todas as tradições pagãs, um dos elementos em comum é a celebração de um calendário ligado aos ciclos da natureza. Na maior parte destas tradições o calendário possui os oito festivais como detalhados acima e que marcam a passagem das estações do ano considerando-se os ciclos agrários e a posição da Terra em relação ao Sol. Numa tradição neopagã criada no Brasil chamada Paganismo Piaga, a Roda do Ano é reformulada para se adaptar à realidade do clima e ciclos naturais do território onde a crença é praticada. Segundo Nolêto,

A roda do ano piaga surgiu a partir do dilema que se apresentava diante de neopagãos desse território, que absorviam tradições pagãs estrangeiras sem dispensar atenção para a importância de adaptá-las a realidade climatológica local.

Diante desta necessidade por parte dos pagãos piagas, a tradição optou por reformular a Roda do Ano considerando-se a posição geográfica do território piauiense. Neste sentido optou-se pela elaboração do que a tradição denomina como Roda do Meio. Localizado abaixo da Linha do Equador, a região central entre o Trópico de Câncer e o Trópico de Capricórnio possui, segundo os piagas, características diferenciadas em relação ao Hemisfério Norte e o Hemisfério Sul. A singularidade da tradição neste sentido é enfatizada recorrendo-se a posição geográfica do grupo. Sendo assim ressalta Nolêto:

nem o calendário pagão do norte e nem o calendário pagão do sul se enquadram com perfeição as necessidades dos adeptos que habitam nessas regiões. Quando colocados contra a parede para escolher entre uma roda nortista ou sulista, muitos pagãos da zona equatoriana decidem pela *roda* que é seguida pela maioria.

O que é seguido pela maioria como fala de Nolêto aponta, é a Roda do Ano do Hemisfério Norte, ou seja, aquela relacionada ao contexto original de criação da Wicca. Aqui a apresentada no contexto do paganismo piaga como um entrave a uma espiritualidade mais alinhada com o território.

É importante colocar que a medida que os grupos aqui apresentados vão buscando uma adaptação regional enfrentam dilemas que se expressam dentro da comunidade pagã como um todo. Estas adaptações de calendários, instrumentos, divindades se dão de um modo seletivo, ou seja, para alguns grupos como por exemplo a TDB, a adaptação do calendário não se mostra necessária, já para os piagas sim.

A ênfase na relação do ser humano com a natureza externa é muito mais enfatizada no caso dos piagas quando observamos essa necessidade de adaptação da Roda do Ano. Segundo Nolêto (2013: 21)

A verdade é que seria muito mais fácil para os pagãos da região equatoriana se eles tivessem um calendário adaptado para suas realidades. É essa a proposta da roda piaga, com seus oito festivais principais distribuídos ao longo do ano. Por que girar pelo norte, ou pelo sul, quando se está no meio? Quando refletimos sobre isso percebemos o quanto muitos estão distantes de uma conexão mais íntima com a natureza e a realidade local. A Roda Piaga não é nortista, nem sulista, é uma roda central, surgindo como uma alternativa aos que se identificam com os ciclos representados na mesma.

Os piagas ao elaborarem a Roda do Ano do meio consideraram que no território piauiense não havia quatro estações anuais bem definidas, mas sim dois períodos climáticos que são classificados como: Semestre Úmido e Semestre Seco.

O primeiro Semestre, o úmido, vai de dezembro a maio, enquanto os meses do semestre seco vão de junho a novembro. As celebrações mais festivas, segundo os piagas, ocorrem no semestre úmido, pois a chuva é sinônimo de fartura e vitalidade, enquanto que a falta dela traz o terror da seca.

Diferente do calendário celta, por exemplo, esse calendário não inclui uma data que pode ser compreendida como Ano Novo wiccaniano, como o Samhain. Para os neopagãos que seguem a roda piaga, o calendário de celebrações litúrgicas e o calendário civil (de contagem de dias, meses e anos) andam lado a lado. Isso porque o calendário litúrgico piaga é referente a ciclos da natureza, enquanto o calendário civil é para contagem do tempo. Como descrevem os piagas, a natureza em si não possui início ou final, mas sim períodos de ascensão e declínio, morte e renascimento, por isso o início do *ano novo* é celebrado convencionalmente em janeiro, mês dedicado ao deus Janus.

As oito datas principais celebradas por quem segue a Roda Piaga são: 21/12, Festa da Vida. Este período simboliza um momento em que os Deuses regam a Terra. Após o período de estiagem característico da região há uma época de chuvas, onde o solo é fertilizado, muitas plantações são iniciadas e como bem descreve os piagas, este é um tempo em que as provações do campo passam e a fertilidade se expressa; 01/02 Festa das Luzes, marca a fertilidade do solo, quando o solo úmido e o calor do sol geram as primeiras floradas e favorece a reprodução das plantas e animais. Na cosmovisão piaga este é um período de celebração da fartura e de bênçãos divinas simbolizado pelo equilíbrio climático; 21/03 Festa das Flores, marca a celebração pelo início da época de florescimento e fecundação da natureza. Esta é uma celebração que acontece na época chuvosa da região e marca a polinização das flores. Para os piagas é um momento em que novas oportunidades são abertas, um período propício a mudanças positivas e transformações; 01/05 Festa da Fertilidade, é um momento que os piagas agradecem pela vida que se manifesta na Terra. Na cosmovisão piaga, esta é uma ocasião associada à fertilidade das plantas e dos animais que se reproduzem e trazem abundância para a Terra, permitindo a continuidade da vida. Em relação à prática devocional os pagãos piagas entregam oferendas nas matas, cavernas ou campos; 21/06 esta data marca o início do Semestre Seco. Para os piagas este é um

tempo que remete a esperança característica das populações regionais de que a seca seja branda não faltando alimento para as pessoas e animais. Os piagas descrevem que este é um período propício para se colocar as coisas em ordem e redirecionar os esforços para tudo aquilo que deve ser colocado em primeiro plano na vida. 01/08 Festa dos grãos, momento de sobrevivência. A seca se faz presente e a vegetação agora transformada em palha seca e grãos toma conta da paisagem, o verão vai cedendo lugar ao outono. Este é um período caracterizado pelos piagas como a festa dos grãos; 21/09 Festa da Carnaúba, nesta época a paisagem vai ficando ainda mais seca e poucas árvores continuam resistindo, como por exemplo a carnaúba. Para os piagas este é um momento de refletir sobre o que foi e abandonar as infelicidades e tristezas representadas pelas folhagens secas e mortas; 31/10 Festa das Almas, tempo em que mortos e vivos aproximam-se. Apaziguar os espíritos e honrar os mortos são as principais práticas para este período.

O exemplo da adaptação da roda do ano sistematizada pelos pagãos piagas ilustra bem a necessidade de adaptação por parte de alguns grupos que acreditam que as mudanças sazonais devem ser de fato observadas e celebradas na natureza. Essa concepção, no entanto, não é compartilhada por todos os pagãos, já que para alguns, como por exemplo a TDB, a roda do ano não necessita ser adaptada. Segundo Mavesper Cy Ceridwen:

ao pensar nisso, é que começamos a perceber o que realmente é a Roda do Ano, tal como nos foi legada por nossos ancestrais europeus. Ela não fala de temperaturas, nem de tempos de sol ou folhas secas ou brotos verdes... essas coisa apenas serviram como marcadores do que é realmente a Roda. Ela fala de realidades além do humano, além das colheitas, além das formas que as expressam. Ela fala de coisas que são mistérios, muito mais profundos do que a temperatura ou os critérios geográficos.

Se a Deusa em que acreditamos é o Todo e seu corpo é o próprio Universo, então, temos que admitir que a Roda do Ano descreve o respirar da Deusa, como Ela se comporta e como muda na dança do ano. Vejam bem: como a Deusa muda, e como as energias fluem por seu Corpo inteiro, todo⁹⁵.

A partir da análise do dilema da adaptação do calendário pagão apresentada acima podemos perceber que a Wicca no Brasil, e mais especificamente as Tradição feministas tendem a adotar uma perspectiva mais universalizante, mesmo quando apropriando-se de elementos nacionais. Pois na concepção wiccaniana de Mavesper

⁹⁵ Disponível em < <http://templodadeusa.com.br/blog/roda-ano-e-sua-celebracao/> > Acesso em 24/09/2015.

Cy Ceridwen, por exemplo, o universal acaba por se sobrepor ao particular, já que se baseia numa noção de imanência da divindade. Essa imanência é melhor compreendida quando observamos a ressignificação da divindades indígena brasileira propostas pela TDB.

4.2 A UNIVERSALIZAÇÃO E A RESSIGNIFICAÇÃO DAS DEUSAS NATIVAS

Quando chegamos a praça Emmet Park na cidade de Savannah, Geogia, para o *Pagan Pride Day* uma chuva torrencial parecia prenunciar que o evento marcado para aquela tarde não teria condições de se concretizar. Porém mesmo debaixo de chuva uma fila de vãs, carros e furgões, estacionaram dos dois lados da praça e começaram a descarregar, enquanto barracas iam sendo montadas. De um lado a outras pessoas corriam com lonas e armações de madeira e alumínio. Quando a chuva deu uma trégua, aí sim os vendedores e os grupos que ali estavam organizaram sobre os tablados e mesinhas os livros, ferramentas ritualísticas, tarôs, cristais, enfim os objetos que alguns venderiam e outros exibiriam. Uma barraca central foi montada com o objetivo de servir de posto de coleta de ração (já que o evento era gratuito, pediu-se aos interessados que contribuísse para a causa dos animais). Contribuições como essa não eram incomuns nesses eventos.

Aos poucos toda a confusão inicial foi dando forma a um espaço organizado e uma música com violões e flautas preencheu o local. Era um sábado e mesmo com uma garoa fina alguns curiosos vinham e passavam pela praça para ver o que estava acontecendo. Como nos descreveu um dos participantes, aquele era *um ambiente familiar*.

Depois da chuva, o movimento de pessoas aumentou e os bruxos e outros pagãos já estavam misturados ao público geral. Alguns videntes e cartomantes ofereciam seus serviços em pequenas mesas e barraquinhas, uma cantora expunha seus Cds e divulgava sua agenda de shows, também cantava e alternava sua apresentação com a trilha sonora do evento preparada por uma *webrádio* de música pagã que oferecia Cds com as principais canções tocadas nos festivais do ano.

O caráter *profano* da festa é quebrado quando se tem início o ritual de abertura do evento. Como me explicou a sacerdotisa, uma bruxa solitária que conduziu as

cerimonias daquele dia, *o ritual de abertura tinha o objetivo de abençoar o evento e agradecer pela colheita a Mãe Terra, a Deusa.*

A sacerdotisa, junto a duas ajudantes, iniciou uma caminhada em volta da praça convocando todos os presentes para formarem um círculo perto de uma armação de arame e galhos que parecia dar forma a uma espécie de espantalho. Depois, como foi explicado a todos, viemos a saber que aquela armação seria enfeitada com algumas fitas, flores e folhas. Com o círculo formado a sacerdotisa, em suas vestes rituais, começou a falar sobre a importância daquele evento. Perguntou a todos: *O que significa ser um pagão? Por que as pessoas não se sentem bem com esta palavra?* Ouvia-se alguém responder: *Porque pensam no diabo.* A conversa durou cerca de quinze minutos e então a sacerdotisa lançou as mãos aos ares e agradeceu a Deusa pelos alimentos, pedindo também que abençoasse o evento. A medida em que as preces eram ditas, uma garotinha ia passando com uma cestinha em mãos em volta do círculo oferecendo fitas coloridas para os participantes. Ao terminar, a sacerdotisa, a ajudante e mais algumas crianças foram colocando folhas e flores na armação até que a mesma adquiriu a forma de uma boneca. A sacerdotisa disse que aquelas flores e folhas foram colhidas de seu jardim no dia anterior. Depois convidou os participantes a prenderem suas fitas na imagem de folhas e galhos que simbolizava a Deusa.

Ao fim do ritual de abertura do evento fomos até a sacerdotisa e perguntamos sobre a importância daquele evento ao que ela respondeu, *somos uma grande família e este é um dia para celebra-la.* Depois de nos apresentamos e dizemos que eramos do Brasil ela nos disse que não deveríamos confundir, pois, *a bruxaria nos Estados Unidos é nova, nós somos neopagãos e no Brasil a bruxaria lá deve ser mais tradicional, ligada aos índios.*

Este relato de nossas observações de campo nos levaram a refletir sobre a apropriação dos elementos culturais locais pelos neopagãos. A fala da sacerdotisa reflete o que Sabina Magliocco (2004) em seu estudo sobre o neopaganismo nos Estados Unidos identificou como uma valorização dos neopagãos por costumes e crenças que representam uma autenticidade espiritual. Culturas indígenas e práticas populares de magia são considerados uma fonte pura de espiritualidade autêntica para os neopagãos.

Uma das principais características das religiões neopagãs é a apropriação cultural. Diferentes tradições wiccanianas e neopagãs acreditam que a propriação e

recuperação de práticas espirituais e elementos religiosos de povos tradicionais e primitivos são necessariamente urgentes, pois na cosmovisão dos grupos neopagãos os povos tradicionais são portadores de uma espiritualidade *mais pura* e alinhada com a natureza e também pelo fato de que tais tradições são as verdadeiras representações da espiritualidade local. A noção de que deve haver um resgate das crenças e práticas ancestrais é ainda mais evidente quando vem ligada a uma dinâmica de adaptação e recepção do neopaganismo em diferentes contextos.

A apropriação de deusas e deuses nativos é uma prática comum na Wicca se observarmos a introdução desta religião em outros países. Acreditamos que nesta religião temos um quadro muito semelhante ao analisado por Leila Amaral em relação a questão da *indigenização* da Nova Era no Brasil. Para esta autora, não podemos falar *indigenização* da Nova Era, já que essa apropriação nativa já é parte da natureza do movimento (AMARAL 2003: 23). No entanto no caso da Wicca no Brasil, a *indigenização* apoia-se em dois argumentos, o primeiro está relacionado ao quadro já apresentado por Leila Amaral e desenvolvido também por Magnani, de que na concepção *new age* os povos indígenas ou pré-cristãos são depositários de uma sabedoria ancestral que deveria ser recuperada no contexto da vida moderna. Além disso, acrescentaríamos que no caso da Wicca a *indigenização* também está presente como uma forma de *abrasileirar* a Wicca. E é neste sentido que as necessidades de adaptação por parte dos adeptos se dá não só na forma da prática, como por exemplo adaptando-se em algumas tradições neopagãs o calendário, como também no conteúdo, ou seja, apropriando-se de um panteão nativo, porém fundamentado numa concepção universal da divindade.

Em 2003 a editora Gaia publicou o livro *Wicca Brasil: Guia de rituais das Deusas brasileiras* escrito pela sacerdotisa wiccaniana Mavesper Cy Ceridwen matriarca e fundadora da Tradição. O livro era a primeira tentativa de articular de uma forma sistematizada os deuses do panteão indígena brasileiro à estrutura wiccaniana.

A proposta de Mavesper era reunir uma coletânea de sugestões para a celebração da Deusa na estrutura wiccaniana. Deixava claro na introdução do livro que não se trata de uma obra referencial, no sentido acadêmico, sobre os povos indígenas do Brasil, nem mesmo um referencial sobre a religiosidade indígena, já que como coloca a autora, os rituais e práticas propostos pela tradição não pretendem ser reproduções reais das práticas indígenas, mas apenas recriações inspiradas nos

mitos e deusas indígenas. A estrutura wiccaniana, nesse caso é mantida, e a mitologia nativa é trazida para esta estrutura.

Tal dinâmica no entanto, é possível na medida em que há um entendimento de que a Deusa se expressa em diferentes mitos. Ou seja, há uma ideia de universalidade da Deusa que permite a incorporação de diferentes divindades de diferentes panteões numa estrutura ritual e cosmovisão em comum.

Ela destaca que embora a mitologia indígena brasileira não seja matrifocal, isto não anula a possibilidade de se revelar a partir de histórias e mitos destes povos um substrato mitológico que permita perceber a existência de um tempo pagão no passado alinhado a uma perspectiva matrilinear. Esta forma de se aproximar da mitologia indígena, segundo a autora está baseada na construção de uma *Tealogia* mundial que busca identificar nos mitos de vários povos elementos em comum que possam ser percebidos como vestígios de um tempo onde as forças femininas eram veneradas e respeitadas. O enriquecimento dessa *Tealogia* então seria fundamental na perspectiva da Tradição Diânica do Brasil para se perceber que os mitos universais da Deusa não conhecem barreiras geográficas (CERIDWEN 2003: 15). Segundo Cy Ceridwen:

Cremos que ao identificar, nas histórias dos índios brasileiros, suas heroínas e divindades femininas, estamos contribuindo efetivamente, para o enriquecimento dessa *Tealogia*, ajudando a conhecer novas faces da Deusa e percebendo que seus mitos são universais e não conhecem barreiras geográficas (2003: 15).

Na cosmovisão wiccaniana, principalmente àqueles referentes a uma perspectiva diânica, os mitos universais da Deusa são considerados como um conhecimento intuitivo da humanidade. Isto significa que haveria uma natureza intrínseca no ser humano de considerar a divindade como feminina. A ideia de conceber, portanto, uma divindade transcendente masculina, ou seja, que não é geradora por natureza e está apartada do mundo não seria algo natural, mas sim uma deformação patriarcal.

É neste sentido que a Deusa se revela na cosmovisão wiccaniana como uma divindade imanente que não se encontra apenas fora do indivíduo, ou seja, na natureza, mas também dentro dele. Pois para a Tradição Diânica do Brasil, a universalidade dos mitos da Deusa compreende um conhecimento intuitivo que todos

os seres trazem consigo. Os mitos pagãos funcionam como fonte de inspiração para despertar este conhecimento instintivo.

Mavesper ao apresentar e esclarecer alguns pontos referentes a esta *Tealogia* no sentido de justificar a apropriação destes mitos indígenas no contexto wiccaniano, faz uma adaptação do texto *A pledge to Pagan spirituality* escrito em 1980 pela bruxa norte americana Selena Fox. O título do texto adaptado é *Eu sou pagã hoje no Brasil*:

Eu sou pagã hoje no Brasil e vivo a religião da Deusa em amor e sinceridade, caminhando e aprendendo a fluir com os ritmos da natureza. Eu procuro viver em beleza, para que a beleza me envolva. Conheço a Deusa e a cada dia mais a compreendo um pouco, sabendo que jamais acabarei essa tarefa, o que enche minha vida de propósito e riqueza. Encontro a Deusa na face de cada pessoa que cruza meu caminho, mesmo as que me são desagradáveis. *Eu sou pagã hoje no Brasil* e meu corpo dói com cada notícia de água envenenada, natureza esgotada, animais maltratados, extermínios e queimadas insanas... Conheço a Lua no meu próprio sangue, mesmo quando as nuvens a encobrem no céu. Vivo os ciclos da natureza e celebro as datas ancestrais, danço, canto e comemoro os grandes e pequenos Sabbats. A cada fase da Lua saúdo-a em grupo ou sozinha, mas nunca deixo de sorrir para cada um de seus mistérios.

Eu sou pagã hoje no Brasil e uso a magia para melhorar minha vida e das pessoas que me procuram, aprendendo com meus erros e renovando minha capacidade de reconhecer o universo como um milagre de magia e perfeito equilíbrio. Conheço os diversos mundos e busco trazer deles o que melhor condiz com minha realidade e as necessidades que surgem nos giros da Roda da Vida, aprendendo a lição dos ciclos.

Eu sou pagã hoje no Brasil e luto para me conhecer cada vez mais, vendo minha sombra e acolhendo o que posso integrar, conhecendo a Deusa Negra em minha vida e aprendendo a amá-la. Como pagã também vejo a sombra coletiva de nossa nação e não fecho os olhos quanto ao crime, a violência, a corrupção, a posse da terra, a miséria e a fome. Como pagã sou revolucionária, não conformista, universalista e ardorosa defensora das liberdades, mantendo a unidade da consciência ecológica a sabendo a importância de defender o direito de quem pensa diferente de nós.

Eu sou pagã hoje no Brasil e vejo com inquietação nossa religião se tornar mais conhecida e visada. Combato a ignorância esclarecendo todos os que se interessam pela bruxaria, mostrando que somos pessoas normais, com vidas normais e não espetáculos de salão. Sofro com a incompreensão, muito mais pelos outros do que por mim. Admiro quem se mantém fiel ao Caminho mesmo diante de dificuldades familiares e sociais e faço valer nossas leis de não discriminação religiosa.

Eu sou pagã hoje no Brasil e percebo a importância de conscientizar as pessoas de sua própria auto-imposta escravidão. Vejo a importância de agir e viver de acordo com meu poder pessoal e abençoo cada chance de transformação que a vida me traz. Como bruxa, tenho orgulho de ser mulher, de falar a outras mulheres sobre

nossa irmandade básica e de ver os homens tocados pela Deusa como os companheiros ideais e a única esperança de uma sociedade feita de parceria e soma de capacidades.

Eu sou pagã hoje no Brasil e celebro a Roda do Ano criando junto com os deuses e com as pessoas que me cercam a dança ancestral, refazendo os caminhos já trilhados por nossos antepassados de uma maneira nova e em consonância com nosso tempo. Levo minhas crianças às celebrações lunares e solares, desejando que elas cresçam cada vez mais em consciência, autodeterminação, independência e liberdade. Que elas possam fazer a magia do amor modificar os mundos.

Eu sou pagã hoje no Brasil, vivendo em cidades grandes sou uma bruxa urbana que descobre a natureza nos locais mais inusitados. Danço minhas danças de poder nas danceterias, ou vou para parques. Sempre que posso busco a mata., o cerrado e a praia. Compro meus instrumentos em shoppings ou os faço com minhas mãos. Me reabasteço na natureza e dou poder a tudo que me cerca, vivificando com minha magia tudo o que faço, de escrever um texto a preparar um almoço, da roupa que uso ao modo como me movimento. Descubro a riqueza da minha terra, da herança indígena às contribuições europeias e africanas, e as honro em meus rituais sem esquecer que a Deusa não tem nacionalidade, e fala todas as línguas.

Eu sou pagã hoje no Brasil e conheço muitos pagãos, cada vez mais gente que acorda do pesadelo das visões retilíneas do universo e passa a sonhar o doce sonho da Terra. Nessas pessoas descubro meus irmãos de alma, meus companheiros de caminho, meus parceiros na dança espiral. Me orgulho de viver em um tempo em que a Deusa sorri e podemos retribuir seu sorriso em alegria e liberdade. Nunca mais os tempos da fogueira!

Eu sou pagã hoje no Brasil e vejo mais e mais gente ouvindo o Chamado da Senhora. Eu sou pagã hoje no Brasil e a cada dia vejo aumentar a responsabilidade de orientação e auxílio que devemos dar aos mais novos na Arte, como expressão de nosso compromisso com os Antigos.

Eu sou pagã hoje no Brasil e sei que temos um dos maiores movimentos wiccanianos do mundo na atualidade, e busco me integrar às iniciativas e eventos que façam uma ponte entre nós e nossos irmãos de outros países, sabendo que isso fortalece nossos elos e o paganismo como um todo.

Eu sou pagã hoje no Brasil e sei como é difícil explicar a alguém que não o seja o que significa essa sensação única de ser integrado à Mãe e ser único e múltiplo, unido, completo e sagrado.

Eu sou pagã hoje no Brasil e a respiração de cada ser vivo deste planeta, e a pulsação de cada estrela além, bate no compasso do meu coração, pois eu sei que Dela é toda vida e todo amor (CERIDWEN 2003: 17-19)

Após a apresentação deste texto, uma espécie de manifesto do neopaganismo no Brasil, Ceridwen passa para uma reflexão sobre a definição do que é a religião Wicca. E inicia descrevendo que a Wicca é uma religião pagã, relacionada a *Paganus*, habitante do campo. Neste sentido coloca a autora que a Wicca pode ser definida como uma das chamadas *Religiões da Terra* que cultuam os deuses pré-cristãos.

Apesar de não haver uma única organização que possa falar em nome de todos os pagãos e wiccanianos e mais do que isso definir as ortodoxias, crenças e práticas que devam ser seguidas, Ceridwen pontua o que seriam as *regras comuns a todos os praticantes* e afirma que a falta de um destes elementos já seria suficiente para desautorizar qualquer pessoa a se definir como wiccaniano (CERIDWEN 2003: 23). Os elementos são: (1) culto à Deusa Tríplice e Seu Consorte, ou seja, os Deuses Antigos; (2) iniciação; (3) respeito ao Conselho Wiccaniano: *Faça o que quiser, se a ninguém prejudicar*; (4) submissão à Lei Tríplice; (5) respeito absoluto à vida; (6) crença na reencarnação; (7) crença na Grande Teia Universal; (8) ausência de preconceitos e aceitação da diversidade; (9) celebração dos Ciclos da Natureza; (10) prática de Magia Natural; (11) proibição completa de proselitismo.

Após a apresentação destas regras comum a todos os wiccanianos, a autora enfatiza a necessidade do adepto em observar as práticas da religião Wicca tomando o cuidado de não mesclá-las com outras religiões, o que na sua opinião vem ocorrendo com muita frequência no Brasil. Segundo Ceridwen (2003: 24):

É preciso compreender que o sincretismo com outras religiões, quaisquer que elas sejam, descaracteriza a Wicca como tal. Nenhum caminho é melhor que o outro, todas as religiões são válidas.

Nas páginas seguintes Cerdiwen reflete sobre as necessidades de adaptação da Wicca no Brasil, bem como se o país pode ser considerado de fato um país pagão. Essa discussão é interessante por ser uma das poucas obras nativas a refletir sobre a questão da apropriação e adaptação da religião.

Nos interessa principalmente o capítulo *Wicca no Brasil e O Brasil é um país pagão*. Segundo Ceridwen (CERIDWEN 2003: 29) com o crescimento da Wicca no final dos anos 90 surgiram cada vez mais questões e dúvidas relativas ao que ela chamou de *preocupações ingênuas* como por exemplo montagem de altares e tópicos relacionados somente com a questões ritualísticas. Com o passar dos anos as questões foram tornando-se cada vez mais maduras e muita gente começou a se questionar se a Wicca era de fato uma religião adequada para o Brasil ou se era uma “religião de colonizadores”. Esta questão parecia ser como fica claro nos escritos de Ceridwen o *calcanhar de aquiles* dos que buscavam mostrar que a Wicca seria sim

uma religião adequada para o Brasil. A acusação de praticar uma religião inglesa e *americanizada* foi um dos motivos que levaram Ceridwen a refletir sobre essa questão.

Sua crítica é dirigida primeiramente uma atitude de supervalorização a tudo aquilo que é de fora, e que ela identifica como um vício presente na cultura brasileira e latino-americana em geral, o vício de viver à sombra da metrópole e mais tarde a sombra norte americana. Essa atitude só mudaria, segundo ela, no início do século XX com o surgimento de movimentos de valorização da cultura brasileira.

O outro alvo de sua crítica é o extremo contrário dessa posição, ou seja, a supervalorização de elementos nacionais que ela identifica como tendo origem a partir da década de 1970. Desta época em diante um movimento cultural de desvalorização de tudo aquilo que é de fora começou a crescer e uma *minoría notoriamente xenófoba* se formou.

De acordo com sua visão, o que se deu foi uma passagem de um extremo a outro extremo. E descreve que a Wicca brasileira enfrenta agora mais uma discussão em relação a sua presença no Brasil. Primeiro, a discussão sobre a possibilidade ou não de se adaptar a Roda do Ano, depois a iniciação tradicional versus a auto-iniciação e por fim, tem-se agora a questão da celebração de panteões estrangeiros e nacionais (CERIDWEN 2003: 30).

Esta questão para autora não faz sentido já que as *patrulhas ideológicas* que discriminam os adeptos da Wicca que seguem um panteão greco-romano ou celta e constantemente os acusam de viverem uma fantasia desconectada da realidade brasileira não levam em consideração que a Wicca é a *Religião da Terra*. Portanto o erro dessa visão é a crença de que a Wicca é a celebração de uma região geográfica determinada. Na verdade, Wicca é a religião da Terra inteira, nosso planeta, e não deste ou daquele país (CERIDWEN 2003: 30).

Aqui Ceridwen recorre a escritora de ficção científica Rachel Pollack sobre os lugares sagrados da Deusa:

Nossa espiritualidade ancestral deriva de lugares que jamais habitamos, que muitas vezes nunca vimos. O que estamos criando quando celebramos o festival celta de Beltane na América do Norte? Se não temos herança grega, mas sentimos uma familiaridade com as deusas gregas ou romanas como Ártemis/Diana ou Afrodite/Vênus, então estamos pegando Deusas de um lugar estranho para nós e trazendo-as para um lugar estranho a elas. Por outro lado, se buscarmos as tradições indígenas das Américas e tentarmos seguir esses caminhos, com suas realidades difíceis e indagações

fantasiosas, podemos estar nos vinculando a uma espiritualidade estranha à nossa educação cultural e os próprios nativos americanos podem achar uma exploração de nossa parte estarmos usando suas tradições. Talvez uma resposta para esse dilema esteja em se aproximar com humildade das várias culturas e tradições nativas, embora ainda confiando na verdade da nossa própria experiência (POLLACK apud CERIDWEN 2003: 31).

Na citação é possível identificar uma tendência muito comum no âmbito das novas espiritualidades, que é o predomínio da experiência do indivíduo sobre qualquer agência externa de regulação de sua crença. Em uma situação de individualismo religioso podemos considerar que esta dinâmica se insere no que Danièle Hervieu-Léger (2008: 158) chamou de *autovalidação do crer*.

A opção pela adesão ou não de um panteão nacional ou estrangeiro é no fim uma decisão que cabe unicamente ao indivíduo, pois como descreve Ceridwen: *A celebração eclética e pan cultural oferece aos wiccanianos um universo amplo, de riqueza infinita: não nos deixemos limitar por barreiras geográficas – a Deusa não conhece fronteiras e fala todas as línguas* (CERIDWEN 2003: 32).

É interessante notar que a Wicca na definição de Mavesper Cy Ceridwen é a Religião da Terra, e não se limita a um contexto único. Essa noção de universalização da Religião através da corporificação da Deusa a nosso ver vai de encontro a ressignificação da Wicca no contexto norte-americano.

Mas se o sincretismo, como dito anteriormente, é segundo a autora uma prática a ser evitada, como é possível celebrar as deusas na Wicca brasileira?

Em primeiro lugar, a autora é categórica ao afirmar que *o Brasil não é um país pagão*. E explica que sendo este o maior país católico do mundo é de se esperar que resquícios de práticas pagãs tenham se perdido num emaranhado de crenças e práticas do cristianismo dominante. Neste sentido a linha que separa as práticas populares do que de fato é paganismo é na visão da autora, extremamente tênue.

Em segundo lugar a valorização e o trabalho com as Deusas brasileiras não deve estar sujeita a uma dinâmica reconstrucionista, mas sim apoiado numa visão mais abrangente da universalidade da Deusa (CERIDWEN 2003 49-53). É neste sentido que as divindades brasileiras são ressignificadas sendo portanto apropriadas numa perspectiva universalizante.

A utilização de panteões indígenas e afro-brasileiros entre os wiccanianos no Brasil foi cada vez mais sendo discutida a medida em que se buscava uma certa

identidade não só da Wicca como do neopaganismo em geral. A universalização da Deusa neste sentido foi um elemento que possibilitou uma margem de ressignificação dos Deuses nativos na estrutura wiccaniana permitindo assim criar uma Wicca mais alinhada com elementos nacionais. Essa universalidade, fruto da construção de uma *identidade de projeto* feminista e ambientalista é o que permite aos wiccanianos praticarem a Roda do Ano como desejarem, ou de cultuarem a Divindade que mais tiverem afinidade, pois a Deusa, na cosmovisão wiccaniana, não conhecendo fronteiras e falando todas as línguas, revela-se em todos os lugares.

CONCLUSÃO

Hoje vivemos uma realidade global em que as religiões, assim como outras esferas, e sistemas, são desafiadas a repensar, reconfigura-se e adaptar-se a diferentes contextos. A sociedade global, como bem colocou Octavio Ianni (1996: 79) não é soma aritmética nem composição geométrica das sociedades e nações, pelo contrário, é uma realidade que cada vez mais se revela original apresentando-se aos olhos dos pesquisadores configurações, rearranjos e movimentações próprias.

Elementos antes condicionados a uma localidade expressos a partir de uma dinâmica regional com foco limitado a uma determinada realidade defrontam-se na atualidade com um contexto maior em que as barreiras de comunicação que antes mostravam-se claras e aparentemente intransponíveis foram derrubadas, nos dando a sensação cada vez maior de que o mundo está se tornando um lugar único. E é neste sentido, como bem nos mostra Peter Beyer (1994), que se quisermos entender os contornos característicos da vida social contemporânea, temos de ir além dos fatores locais e nacionais e situar nossa análise considerando-se o contexto global.

Essa realidade global nos expõe a um duplo movimento que se caracteriza por um constante desencaixe entre o local e o global, entre centro e periferia, entre nacional e regional. Ao mesmo tempo em que a realidade global promove integração, também contribui para a fragmentação tanto em nível individual como coletivo. Esta dinâmica é inerente a este sistema globalizante que vivemos. Elementos como nação, estado, região foram desvinculados de um protagonismo que até o século início do século XX era visto como *atemporal, eterno e real* (ANDERSON 2008: 31-34) para se tornarem subunidades, coadjuvantes no palco da realidade global.

Foi pensando nesta perspectiva globalizante que buscamos ao longo deste trabalho entender como a Wicca, uma religião surgida na Inglaterra no final na década de 40 através das interpretações e formulações de um antropólogo amador sobre a Bruxaria na Europa Ocidental foi difundida nos Estados Unidos e depois no Brasil.

Criada por Gerald Gardner na Inglaterra, a Wicca foi apresentada por seu fundador como a verdadeira religião da Grã-Bretanha. Baseado nas teorias folclóricas de sobrevivência em voga entre os antropólogos e folcloristas da *Folklore Society* e principalmente na controversa teoria de um Culto das Bruxas desenvolvida pela egiptóloga e antropóloga Margaret Alice Murray, Gardner criou um sistema mágico-

religioso cujas principais características eram o culto a um casal divino, o Deus de Chifres e a Deusa da fertilidade e a celebração dos sabás.

Descrita como a Velha Religião da Antiga Bretanha, Gardner reivindicava uma ancestralidade à Wicca localizando-a no período Neolítico. Em sua concepção a Religião das Bruxas representava a verdadeira herança espiritual da Alma grupo da nação britânica. Neste sentido reinterpreto a história de seu país apresentado o que acreditava serem os fatos que provariam que o Cristianismo ortodoxo não era a verdadeira fé daquelas ilhas.

No entanto a Wicca não ficou restrita ao círculo inicial de Gardner, pois ele passou a divulgá-la atraindo para si os holofotes da mídia. A publicidade buscada gerou resultados e cada vez mais pessoas mostravam-se interessadas por essa religião. Foi questão de tempo para que a Wicca se espalhasse para outras partes, principalmente para os países anglófonos. E dentre estes nenhum teve tanto impacto na redefinição e transformação da Wicca como os Estados Unidos.

Introduzida no país em 1962 pelo casal de iniciados de Gardner, Raymond e Rosemary Buckland a religião foi absorvida pela contracultura, principalmente no contexto da costa Leste, no Estado da Califórnia.

No contexto norte-americano, a Wicca recebeu suas maiores diversificações. E as transformações pelas quais passou no país foram as mais emblemáticas no que se refere aos elementos que contribuíram para sua *desterritorialização*: a valorização do feminino e a valorização da natureza.

Esta *desterritorialização*, ou seja, o esvaziamento do conteúdo nacional original, pode ser compreendida a partir do processo de *construção das identidades* elaborada pelo sociólogo Manuel Castells. Para este sociólogo é possível identificar três formas e origens de construção de identidade: (1º) *Identidade legitimadora*: introduzida pelos dominantes para expandir e racionalizar sua dominação em relação aos atores sociais; (2) *Identidade de resistência*: criada por atores contrários a dominação atual, criando resistências com princípios diferentes ou opostos a sociedade; (3) *Identidade de projeto*: quando os atores, usando a comunicação, constroem uma nova identidade para redefinir sua situação na sociedade.

Quando Gardner sugere que a Wicca é a verdadeira herança espiritual das ilhas britânicas observamos uma tendência nacionalista na concepção da religião que podemos identificar como uma *identidade de resistência*, já que apresenta a Wicca como um culto subjugado pelo *cristianismo ortodoxo*. A narrativa empreendida pelo

fundador no sentido de promover sua religião como a Velha Religião implica, como pudemos observar no primeiro capítulo, uma redefinição da história religiosa da Grã-Bretanha.

No contexto da contracultura norte-americana a Wicca é absorvida e reconfigurada recebendo dois elementos que identificamos como os mais simbólicos da redefinição de uma *identidade de resistência* da religião para *identidade de projeto*, o feminismo e o ambientalismo.

A partir da década de 60, o feminismo produziu uma forte crítica geral as religiões. Para as feministas radicais a religião negava a experiência às mulheres. Não só o Cristianismo como outras religiões não-abraâmicas eram vistas como expressões da estrutura social patriarcal. No bojo da crítica contracultural feminista haviam as mulheres que lutavam por uma reforma das religiões ortodoxas e as que consideravam necessário um retorno as Deusas pré-cristãs. Para o feminismo radical a bruxa era um símbolo de luta pela liberdade e principalmente contra a estrutura patriarcal. Neste contexto surgem grupos revolucionários como o WITCH que proclamam uma vingança contra as *nove milhões de vítimas queimadas na Era das Fogueiras*.

Esse ímpeto revolucionário encontrou na Wicca uma forma de aliar espiritualidade e luta política. E a Wicca inicialmente apresentada como a religião das bruxas da Antiga Grã-Bretanha que cultuavam a fertilidade através da celebração de ritos sazonais em honra à um Deus de chifres e uma Deusa lunar, tornou-se a Religião da Deusa universal. Esta religião sufocada pela cultura patriarcal representava o ressurgimento de uma de uma espiritualidade feminina de um período histórico matriarcal.

A Wicca gardneriana com seus rituais e hierarquias foi apropriada e transformada para se adequar aos anseios contraculturais das feministas radicais. Z. Budapest e Starhawk reconstruíram o mito histórico da Bruxaria. Para Gardner, seus iniciados e seguidores a Wicca foi a religião original das ilhas britânicas, representava a verdadeira religião daquela nação. No entanto para Budapest e Starhawk a Wicca era mais que isso. Não era apenas a religião mais antiga de uma nação, mas a religião mais antiga entre todas.

Para Budapest a Wicca devia se tornar um sistema de crença que servisse a mulher. Pois assim como a Deusa a mulher também é geradora. Antes do Genesis judaico-cristão a Deusa havia se revelado como a Alma da Natureza (GREENWOOD

2002: 211). Por isso seu corpo é a própria natureza. Além de ser a Religião da Deusa a Wicca também passou a ser conhecida nos Estados Unidos como Religião da Natureza.

Neste contexto contracultural a Wicca não foi apenas influenciada pelo feminismo, mas também pelo movimento ambiental. Os escritos de Starhawk em especial traziam uma forte crítica a degradação ambiental trazendo para o contexto das novas espiritualidades as ideias de Lynn White sobre a relação entre crise ambiental e cristianismo. Ao alertar sobre os riscos de uma cultura do *poder de cima* ecoava em sua obra as tendências preservacionistas de John Muir e o transcendentalismo de Emerson e Thoreau. Perspectivas que eram somadas a Teoria crítica de Marcuse.

A Wicca que se desenvolveu no Brasil foi influenciada por essa concepção norte-americana. Desde a década de 70 autores dos Estados Unidos eram traduzidos para o português e a partir da década de 90 com o surgimento inicial da internet no país as pessoas começaram a conhecer cada vez mais esta religião.

As propostas de adaptação do calendário e os dilemas relacionados a esta questão perpassam questões ligadas a concepção de imanência da Divindade *versus* uma interpretação considerada por muitos, ufanista. Na cosmovisão wiccaniana, o *poder interior* de Starhawk, ou a Deusa, como ela descreve em *Dreaming the Dark*, forneceu as bases para se compreender que os ciclos da *Mãe Terra*, a divindade wiccaniana, podem se expressar dentro de cada um.

A apropriação de um panteão nativo fundamenta-se sobre tudo no aspecto de universalidade da Deusa. Na concepção wiccaniana, sendo a Terra seu corpo por excelência, fronteiras e nações não fazem sentido. Chamada pelos wiccanianos de a Grande Mãe, a Deusa passou a ser conhecida também como Mãe-Natureza, pois ela cria, mas também destrói. Concepções e conceitos que vão desde a Arqueologia místico-simbólica de Gimbutas até as teorias cinetífico-espirituais como a de Gaia de Lovelock fundamentaram a perspectiva de universalidade e contribuíram para a *desterritorialização* da Wicca.

BIBLIOGRAFIA

ALBANESE, Catherine L. *Nature Religion in America: From the Algonkian Indians to the New Age*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

ALLABY, Michael. James Lovelock. PALMER, Joy A. *50 grandes ambientalistas: de Buda a Chico Mendes*. São Paulo: Contexto, 2006, pp. 223-229.

ALVES, Ana Carolina Chizzolini. *Wicca e Corporeidade: a bruxaria moderna e o imaginário do corpo*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). PUC-SP, São Paulo, 2011.

AMRAL, Leila. Um espírito sem lar: sobre uma dimensão “nova era” da religiosidade contemporânea. In: VELHO, Otávio (org). *Circuitos Infinitos: Comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: Attar, 2013, pp. 17-58).

ANDEL, Tjeerd H. Van. *New views on an Old Planet: A history of Global Change*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.

ANDERSON, Benedict. *Comunidades Imaginadas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

APPADURAI, Arjun. *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*. [Volume 1 de Public Worlds](#). Londres e Mineapolis: University of Minnesota Press, 1996.

BARBER. Richard W (ed). *Myths and Legends of the British Isles*. Woodbridge: Boydell Press, 1999.

BERGER, Helen A; LEACH, Evan A; SHAFFER, Leigh S. *Voices from the Pagan Census: A National Survey of Witches and Neo-pagans in the United States*. [Studies in comparative religion](#). Columbia: University of South Carolina Press, 2003.

BERSTEIN, Serge; MILZA, Pierre (eds). *História do século XX. 1945-1973: O mundo entre a guerra e a paz*. Vol.2. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2007.

BEYER, Peter. *Religion and Globalization*. Londres, Thousand Oaks, Nova Deli: SAGE, 1994.

_____. *Globalization and the Religion of Nature*. In: *Nature Religion Today: Paganism in the Modern World*. PEARSON, Joanne; ROBERTS, Richard H; SAMUEL, Geoffrey. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1998, pp.11-21.

BRACELIN, Jack. *Gerald Gardner: Witch*. Londres: Octagon Press, 1960

BRUBAKER, Rogers. (2012), Religion and nationalism: four approaches. *Nations and Nationalism*, 18: 2–20 doi: 10.1111/j.1469-8129.2011.00486.x

BUDAPEST, Z. B. *The Holy Book of Women's Mysteries: (complete in One Volume): Feminist, Witchcraft, Goddess, Rituals, Spellcasting and Other Womanly Arts*. Berkley: Wingbow, 1989.

_____. *My Dark Sordid Past as a Heterosexual: First Destiny*. CreateSpace Independent Publishing Platform, 2014.

BURKE, Peter. *Hibridismo Cultural*. São Leopoldo: Unisinos, 2003.

CABOT, Laurie; COWAN. Tom. *O poder da Bruxa*. Rio de Janeiro: Carnpu, 1991.

CANTRELL, Gary. *Wicca: Crenças e Práticas*. São Paulo: Madras, 2002.

CARLEY, James P; TOWNSED, David (eds). *The Chronicle of Glastonbury Abbey: An Edition, Translation and Study of John of Glastonbury's Cronica Sive Antiquitates Glastoniensis Ecclesie*. Woodbridge e Rochester: Boydell & Brewer 1985.

CARLO, Ginzburg. *História Noturna*. Decifrando o Sabá. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

CASTELLS, Manuel. *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. O poder da Identidade*. Volume 2. São Paulo, Paz e Terra, 1992.

CERIDWEN, Mavesper Cy. *Wicca Brasil: Guia de Rituais das Deusas Brasileiras*. São Paulo: Gaia, 2003.

CHASE, Paul. *Neopaganism: A twenty-first century synthesis of spirituality and nature*. Dissertação (Mestrado em Estudos da Religião) Universidade da Florida, FL, 2003.

CLIFTON, Chas. *Her Hidden Children: The Rise of Wicca and Paganism in America*. Lanham, MD: AltaMira Press, 2006.

COONTZ, Stephanie. *The Way We Never Were: American Families and the Nostalgia Trap*. Nova Iorque: Basic Book, 1992.

DUARTE, Janluis. *Reinventando tradições: representações e identidades da bruxaria neopagã no Brasil*. 2013 Tese (Doutorado em História). UNB, Brasília, 2013.

EMERSON, Ralph Waldo. *Natureza*. São Paulo: Dracaena, 2011.

FAIVRE, Antoine. *O Esoterismo*. São Paulo: Papirus, 1994.

FAUR, Mirella. *Mistérios nórdicos: deuses, runas, magia, rituais*. São Paulo : Pensamento, 2007.

FILHO, Celso L. T. *Um bruxo e seu tempo: as obras de Gerald Gardner como expressões contraculturais*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). PUC-SP, São Paulo, 2012.

FOX, Stephen R. *John Muir and His Legacy: The American Conservation Movement*. Boston: Little, Brown, 1981.

FRAZÃO, Márcia. *Revelações De Uma Bruxa*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1994.

GAJDA, Agnieszka. Romanticism and the Rise of Neopaganism in Nineteenth-Century Central and Eastern Europe: The Polish case. In: AITAMURTO, Kaarina; SIMPSON, Scott (eds). *Modern Pagan and Native Faith Movements in Central and Eastern Europe. Studies in Contemporary and Historical Paganism*. Durham: Acumen Publishing, 2013, pp. 44-61.

GARDNER, Gerald. *The meaning of witchcraft*. Londres: Aquarian Press, 1959.

_____. *A Bruxaria hoje*. São Paulo: Madras, 2003.

_____. *O significado da Bruxaria*. São Paulo: Madras, 2004.

_____. *Com o Auxílio da Alta Magia*. São Paulo: Madras, 2008.

GIBSON, Marion. *Witchcraft Myths in American Culture*, Nova Iorque: Routledge, 2007.

_____. *Imagining the Pagan Past: Gods and Goddesses in Literature and History since the Dark Ages*. Londres: Routledge, 2013.

GIMBUTAS, Marija. *The Language of the Goddess: Unearthing the Hidden Symbols of Western Civilization*. São Francisco: Harper & Row, 1989.

GIUMBELLI, Emerson. *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*. São Paulo: Attar Editorial, 2002.

GRAVES, Richard P. *Robert Graves and the White Goddess: 1940-1985, vol.3*. Londres: Weidenfeld and Nicolson, 1995.

GRAVES, Robert. *A Deusa Branca: uma gramática histórica do mito poético*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.

GREENWOOD, Susan. *Magic, Witchcraft and the other world: An Anthropology*. Oxford: Berg, 2000.

_____. *Manual Enciclopédico de Magia e Feitiçaria*. Lisboa: Editorial Estampa, 2002.

GRIFFIN, Wendy. Webs of Women. In: BERGER, Helen (eds). *Witchcraft and Magic: Contemporary North America*. Philadelphia, Pensilvânia: University of Pennsylvania Press, 2005, pp. 55-80.

GUERRIEIRO, Silas. A Diversidade Religiosa no Brasil: A Nebulosa do Esoterismo e da Nova Era. *Revista Eletrônica Correlatio* n. 3, abril, pp.128-140, 2003. Disponível em:<<https://www.metodista.br/revistas/revistasims/index.php/COR/article/download/1806/1791>>

_____; LOPES, Marina Silveira. Druidismo à brasileira. Um exemplo de eco religiosidade na sociedade atual. *Caminhos*. Goiânia, v. 8, n. 2, jul./dez. 2010, pp.11-24. Disponível em: <http://seer.ucg.br/index.php/caminhos/article/download/1296/880>

_____. Problemas urbanos e eficácias rituais. In: PASSOS, J.D.; SOARES, A.L.(Org.). *A fé na metrópole. Desafios e olhares múltiplos*. 1ed. São Paulo: EDUC e Paulinas, 2009, v. 1, pp. 369-393

GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

HAMBURGUER, Michael. *A verdade da poesia*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

HANEGRAFF, Wouter J. *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden; Nova Iorque: SUNY, 1998.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.

HAYWOOD, John. *Os celtas: da idade do bronze aos nossos dias*. Lisboa: Edições 70, 2009.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: A religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HESELTON, Philip. *Gerald Gardner and the Cauldron of Inspiration. An Investigation into the Sources of Gardnerian Witchcraft*. Auton Farm, Milverton, Somerset: Capall Bann Publishing, 2003.

_____, *Witchfather: A life of Gerald Gardner, vol.1: Into the Witch Cult*. Loughborough, Leicestershire: Thoth Publications, 2012.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

HOWARD, Michael. *A history from Gerald Gardner to the present*. St. Paul, Minnesota: Llewellyn Publications, 2009.

HUTTON, Ronald. *The Triumph of The Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft*. New York: Oxford Press, 1999.

JONES, Edwin. *The English Nation: The Great Myth*. Michigan: Sutton Publishing, 1998.

JUNIOR, Lynn White. *The Historical Roots of Our Ecologic Crisis*. Science, New Series, Vol. 155, No. 3767 (Mar. 10, 1967), pp. 1203-1207

KELLY, Aidan. *Inventing the Witchcraft. A Case Study in the Creation of a New Religion*. Loughborough: Toth Publications, 2007.

_____. *A Tapestry of Witches. A history of the Craft in America. Volume 1, to the Mid-1970s*. Create Space Independent Publishing Platform, 2014.

LANGELAAN, George. O Deus chifrudo ressurgue na Inglaterra. *Revista Planeta*, p. 38-65, junho, 1973

LANGER, Johnni; CAMPOS, Luciana de. The wicker man: reflexões sobre a wicca e o neo-paganismo. *Fênix: Revista de História e Estudos Culturais* 4 (4), 2007, pp1-21. Disponível em: <http://www.revistafenix.pro.br/PDF11/ARTIGO.2.SECAO.LIVREJOHNNI.LANGERpdf>

LEWIS, James R. *Cults. A Reference Handbook*. Santa Barbara, California: ABCCLIO, 2005.

LIMA, Luiz. O rei da contracultura. *Revista de História da Biblioteca Nacional*. Ano 3, n.33, junho de 2008, pp. 26-29.

LOVELOCK, James. *Gaia: Um Novo Olhar sobre a vida na Terra*. Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. *Gaia: Cura Para Um Planeta Doente*. São Paulo: Cultrix, 2006.

LUHRMANN, Tanya M. *Persuasions of the witch's craft: Ritual Magic in Contemporary England*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.

LUZ, Dioclécio. *Roteio Mágico de Brasília*. Brasília: CODEPLAN, 1986.

MAGNANI, José Guilherme. O Brasil da Nova Era. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

_____, *Mystica Urbe: um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*, São Paulo, Studio Nobel, 1999

MAGLIOCCO, Sabina. *Witching Culture. Folklore and Neo-Paganism in America*. Philadelphia: PENN, 2004.

MARCUSE, Herbert. *O homem unidimensional: Estudos da Ideologia da Sociedade Industrial avançada*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1975.

MARWICK, Arthur. *The Sixties: Cultural Revolution in Britain, France, Italy, and the United States, C. 1958-C. 1974*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

MCEACHEN, Claire. The Poetics of English Nationhood, 1590-1612. [*Volume 13 de Cambridge Studies in Renaissance Literature and Culture*](#). Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

MCLEOD, Hugh. *The Religious Crisis of the 1960s*. Nova York: Oxford University Press, 2007.

MELTON, J. Gordon; CLARK, Jerome; KELLY, Aidan A. *O livro da Nova Era*. São Paulo: Makron Books, 1999.

MEYER, Birgit. Introduction: From Imagined Communities to Aesthetic Formations: Religious Mediations, Sensational Forms, and Styles of Binding. In: MEYER, Birgit. *Aesthetic Formations Media, Religion, and the Senses*. Nova Iorque: Palgrave Macmillan, 2009, pp.1-30.

MORAIS, Fernando. *O Mago*. São Paulo: Editora Planeta do Brasil, 2008.

MURRAY, Margaret Alice. *O culto das bruxas na Europa Ocidental*. São Paulo: Madras, 2003.

_____. *O Deus das Feiticeiras*. São Paulo: Gaia, 2002.

_____. *My first hundred years*. Londres: William Kimber and Co. Limited, 1963.

_____. *The genesis of religion*. Londres: Routledge & Kegan Paul, 1963.

NELSON, Michael P. *Lynn White Jr.* In: PALMER, Joy A. *50 grandes ambientalistas: de Buda a Chico Mendes*. São Paulo: Contexto, 2006, pp. 203-207

NOLETO, Rafael. *Paganismo Piaga. Introdução, Princípios e Crenças*. 2013.

NOLL, Richard. *O culto de Jung. Origens de um movimento carismático*. São Paulo: Ática, 1996.

ORION, Loretta. *Never Again the Burning Times: Paganism Revived*. Prospect Heights: Waveland Pr. Inc., 1995.

OSÓRIO, Andréa. Bruxas Modernas na rede virtual: a internet como espaço de sociabilidade e disputas entre praticantes da Wicca no Brasil. *Revista Sociedade e Cultura*, Goiânia, jan-jun., ano/vol. 8, n. 001, 2005, pp. 127-139.

PEARSON, JOANNE. *Wicca and the Christian Heritage: Ritual, sex and magic*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2007.

PELS, Peter. Introdução. In: PELS, Peter; MEYER, Birgit. *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment* Stanford: Stanford University Press, 2003.

PETER, van der Veer. *Imperial Encounters: Religion, Nation, and Empire*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

_____. *The Modern Spirit of Asia. The Spiritual and the Secular in China and India*. Princeton: Princeton University Press, 2013.

PIKE, Sarah. *Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community*. Berkely, Los Angeles, Londres. University of California Press, 2001.

POSTER, Mark. *What's the matter with the internet?* Minneapolis: University of Minnesota Press, 201.

PRIETO, Claudiney. *Wicca: a religião da Deusa*. São Paulo: Alfabeto: 2012.

_____. *Wicca para todos*. São Paulo: Alfabeto, 2013.

PURDY, Sean. O século americano. In: KARNAL, Leandro; PURDY, Sean; FERNANDES, Luiz Estevam; MORAIS, Marcus Vinícius. *História dos Estados Unidos: das origens ao século XXI*. São Paulo: Contexto, 2007, pp. 149-231.

ROSE, Elliot. *A Razor for a goat. Problems in the History of Witchcraft and Diabolism*. Toronto: UTP, 2003.

ROSZAK, Theodore. *The Making of a Counter Culture: Reflections on the Technocratic Society and Its Youthful Opposition*. Garden City, NY: Doubleday, 1981.

SHOJI, Rafael. Estudos formais e modelos computacionais da religião. In: USARKI, Frank (org). *O espectro disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo, Paulinas, 2007, pp.231-258.

STARHAWK. *A dança cósmica das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2007.

_____. *Dreaming the Dark: Magic, Sex, and Politics*. Boston: Beacon Press, 1982.

STYERS, Randall. Magic and the play of power. In: OTTO, Bernd-Christian; STAUSBERG, Michael. *Defining Magic: a reader*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 2013.

THOMAS, Keith. *O homem e o mundo natural: mudanças de atitude em relação às plantas e os animais (1500-1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

USARSKI, Frank. *O Budismo e as outras. Encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*. Aparecida, SP: Ideias e Letras: 2009.

_____. A retórica de "aniquilação". Uma reflexão paradigmática sobre recursos de rejeição a alternativas religiosas. *REVER N. 1, 2001, pp. 91-111*. Disponível em <http://www.pucsp.br/rever/rv1_2001/p_usarsk.pdf>.

VÁSQUEZ, Manuel A; MARQUARDT, Marie F. *Globalizing the Sacred: Religion Across the Americas*. New Brunswick, N.J: Rutgers University Press, 2003.

VELKOBORSKÁ, Kamila. Wicca in the USA: How a British-born Religion Became Americanized. In: ROMAN, Trušník, Roman; NEMCOKOVÁ, Katarína; BELL, Gregory Jason (eds). *Theories and Practice: Proceedings of the Second International Conference on English and American Studies; September 7–8, 2010, Tomas Bata University in Zlín, Czech Republic*. Zlín Proceedings in Humanities 2. Zlín: Univerzita Tomáše Bati ve Zlíně, 2011, pp. 245-254.

WHITNEY, Elspeth. Thesis of Lynn White (1907–1987). In: TAYLOR, Bron R, JEFFREY Kaplan, HOBGOOD-OSTER, Laura, IVAKHIV, Adrian J; YORK, Michael. *The Encyclopedia of Religion and Nature*. London: Thoemmes Continuum, 2005, pp.1735-1736.

WOOD, Juliette. *The reality of witch cults reasserted: fertility and Satanism*. In: BARRY, Jonathan; DAVIES, Owen (ed). *Witchcraft historiography*. New York: Palgrave Advances, 2007, pp. 69-90.

_____; OATES, Caroline. Coven of Scholars: Margaret Murray and Her Working Methods. [*First Edition of Folklore Society books: Archive series 1*](#). Virginia: Folklore Society, 1998

YORK, Michael. *The Emerging Network: A Sociology of the New Age And Neo-Pagan Movements*. Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 1995.