

**Universidade de Brasília
Instituto de Ciências Humanas
Departamento de História
Programa de Pós-Graduação em História**

REINVENTANDO TRADIÇÕES

REPRESENTAÇÕES E IDENTIDADES DA BRUXARIA NEOPAGÃ NO BRASIL

JANLUIS DUARTE

BRASÍLIA

2013

JANLUIS DUARTE

REINVENTANDO TRADIÇÕES

REPRESENTAÇÕES E IDENTIDADES DA BRUXARIA NEOPAGÃ NO BRASIL

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação do Departamento de História - UNB como requisito à obtenção do título de Doutor em História.

Área de Concentração: História Cultural.

Linha de Pesquisa: Identidade, tradições e processos.

Orientadora: Professora Dra. Cléria Botelho da Costa

“Ouçam as palavras da Grande Mãe, que, em tempos idos, era chamada de Ártemis, Astartéia, Dione, Melusina, Afrodite, Ceridwen, Diana, Arianrhod, Bride e por muitos outros nomes”.

Dedicatória

Ao meu pai, Coronel Aviador Luiz Alves de Oliveira, que me guiou, desde a mais tenra infância, tanto ao longo do universo dos números e das fórmulas, quanto ao dos deuses, mitos e lendas. Atravessando o seu portal de Tiahuanaco e seguindo as suas linhas de Nazca, entre nuvens e estrelas, eu cheguei às minhas bruxas.

Onde quer que você esteja, pai, esse trabalho foi, e é, para você.

Agradecimentos

Agradeço especialmente à minha orientadora, Prof. Dra. Cléria Botelho, por conseguir transformar meus arroubos literários em teorias defensáveis, indicando caminhos sem nunca querer impor direções.

Não poderia deixar de agradecer, igualmente, à minha família, em especial à minha esposa Márcia, sempre disposta a dizer aquele “não entendi nada” quando eu, e apenas eu, “entendia tudo”. Vantagens de termos ao nosso lado uma grande educadora, especializada em conferir sentido ao cotidiano de pessoas simples e crianças pequenas.

Meus agradecimentos especiais aos profs. Agnaldo Portugal e Artur Isaia, pela sua contribuição inestimável em fontes e referências que, de outra forma, eu não teria buscado.

E, por fim, não posso deixar de agradecer às várias dezenas de bruxos e bruxas brasileiros que, ao longo deste trabalho, não apenas deram as suas contribuições como o seu incentivo. Sem pessoas como a minha caríssima Márcia Frazão, minhas estimadas Viviane Lopes e Cláudia Hauy, o sensato e por vezes polêmico Mario Martinez, e tantos outros, nada teria sido possível.

RESUMO

Este trabalho enfoca o processo histórico de implantação e divulgação, no Brasil, de uma das religiões pós-tradicionais mais populares no Ocidente: a bruxaria neopagã contemporânea, ou Wicca. Sistematizada no princípio dos anos 1950, na Inglaterra, a partir do neopaganismo romântico e de teorias antropológicas correntes no início do século XX, a Wicca passou por consideráveis transformações no seu conjunto inicial de representações, conforme ganhava contornos mais populares e se difundia, principalmente, nos EUA. Ao difundir-se no Brasil, no entanto, a partir do início da década de 1990, ela passa por uma verdadeira reconstrução, na qual princípios básicos da religião são ressignificados. O que busquei, portanto, analisar, são os elementos envolvidos na formação de representações e identidades características dessa religião no Brasil, partindo do argumento que a forma como ela foi aqui divulgada, aliada a fatores culturais preexistentes no imaginário dos praticantes brasileiros, lhe conferiram especificidade.

ABSTRACT

This work focuses on the historical process of implantation and propagation, in Brazil, of one of the most popular post-traditional religions of the Western World: the contemporary neopagan witchcraft, or Wicca. Systematized in the early '50s, in England, from romantic neopaganism and anthropological theories that was current in the beginning of the 20th century, Wicca passed through considerable transformations in its initial set of representations, as it gains more popular shape and disseminates, mainly, in the United States. When it was diffused in Brazil, however, in the early '90s, it passed through a real reconstruction, along which basic principles of the religion are resignified. Therefore, what I searched was to analyze the elements involved in the conformation of typical representations and identities of that religion, in Brazil, starting from the argument that the way in which it was propagated, allied with preexistent cultural factors of the Brazilian adherents imaginary, gave it specificity.

SUMÁRIO

Introdução	1
1 – Formação da Wicca: bases históricas	11
1.1 – Neopaganismo	12
1.2 – O neopaganismo como religião	21
1.3 – Wicca, a religião da bruxaria	28
1.4 – A Religião da Deusa	34
1.5 – As bruxas solitárias e as bruxas da Internet	39
2 – Wicca como religião: elementos para a compreensão de uma identidade ...	47
2.1 – Mitos, textos e crenças	50
2.2 – A divindade na Wicca	59
2.3 – O calendário litúrgico	63
2.4 – A magia	71
2.5 – O Altar, os instrumentos e o Círculo	80
2.6 – A nudez e o Grande Rito	87
2.7 – Wicca: resgate, reconstrucionismo ou ressignificação	91
3 – Wicca no Brasil	96
3.1 – Um território fértil para sincretismos	97
3.2 – Esoterismo e Hermetismo	106
3.3 – O Mago e a Bruxa	111
3.4 – O início da prática da Wicca no Brasil	117
3.5 – Precursores e autores	121
3.6 – Os anos da explosão	128
3.7 – Tentativas de sistematização e normatização	134
4 – Reinventando tradições	141
4.1 – Tradição, tradições	143
4.2 – A dinâmica das adesões	152
4.3 – Iniciados e auto-iniciados: a questão da validade	162
4.4 – As divindades e o culto: a questão da devoção	170
4.5 – As celebrações: a questão da sazonalidade	179
4.6 – A magia, a nudez, as drogas e o sexo: questões morais e éticas	186
4.7 – A figura da bruxa: uma questão de imagens	192
4.8 – Wicca e sociedade: uma questão de contexto	202
Conclusão	208
Bibliografia	222

INTRODUÇÃO

*Deusa sagrada, Mãe Terra
Vós, de cujo seio imortal
Deuses e homens e feras nasceram
Folha e lâmina, broto e flor.
(Percy Shelley)*

O local é um parque público numa das grandes capitais brasileiras. É o início de uma agradável noite primaveril de lua cheia e, aos poucos, um grupo de pessoas começa a se reunir ali, onde há uma área aberta de bom tamanho. A maior parte dessas pessoas é jovem, na faixa dos vinte anos de idade, mas entre eles há alguns mais velhos, um ou outro ostentando cabelos brancos. A maioria é de mulheres, muitas delas usando vestidos multicoloridos de estilo *hippie*, apesar da cor predominante das vestes entre os mais jovens ser o preto.

Quase todos no grupo parecem se conhecer, mas um ou outro são apresentados no momento que chegam aos demais, por alguém que lhes acompanha. Conversas animadas se estabelecem enquanto uma mesa desmontável, que fora recoberta por uma toalha de seda sobre a qual foram arranjados diversos objetos, vai sendo ladeada por guloseimas trazidas pelos recém-chegados. Os objetos previamente colocados sobre a mesa são um pequeno caldeirão de ferro, uma adaga de cabo preto, um bastão de madeira enfeitado com fitas, uma taça e um pentagrama também de metal, castiçais com velas e um incensório.

Quando cerca de trinta pessoas já estão reunidas no local e alguns minutos se passaram sem que mais ninguém chegasse, uma das mulheres mais velhas dirige-se a um pequeno grupo de pessoas que se encontrava ao seu lado e, ato contínuo, enquanto dois deles apressam-se em acender as velas e o incenso, os outros, por sua vez, passam a orientar os demais para que se disponham em círculo. Faz-se silêncio absoluto quando a mulher mais velha coloca-se no centro do círculo e, após dar algumas instruções aos presentes sobre o que iria se desenrolar em seguida, pega a adaga que se encontrava sobre a mesa e, erguendo-a a meia altura na direção leste, fala com voz clara e firme:

“Senhores do Ar, guardiões das Torres do Leste, eu os invoco e convido para que estejam presentes neste círculo! Tragam-nos o poder da inspiração e a força dos

novos caminhos para o trabalho que iremos realizar. Senhores do Ar, sejam bem-vindos!”

Voltando-se para o sul, ela prossegue:

“Senhores do Fogo, guardiões das Torres do Sul, eu os invoco e convido para que estejam presentes neste círculo! Tragam-nos a força da renovação e a energia para o trabalho que iremos realizar. Senhores do Fogo, sejam bem-vindos!”

A mesma invocação é repetida na direção oeste e norte, associando esses pontos cardeais respectivamente à água e à fluência dos sentimentos e emoções e à terra, aos ancestrais e à magia. Invocação semelhante é dirigida aos “poderes do alto” e aos “poderes do submundo” e, por fim, num gesto teatral, a adaga é cravada no centro do círculo.

Após isto, todos sentam-se, inclusive a mulher mais velha, que retoma o seu lugar no círculo. Um dos seus auxiliares, então, passa a narrar, com a habilidade de um experiente contador de histórias, uma lenda associada a uma divindade da mitologia celta. Quando ele termina, outra das auxiliares convida a todos a entrarem em contato com a energia dessa divindade. Pede que todos se coloquem numa posição confortável e que fechem os olhos e, então, começa a tocar lentamente um ritmo monótono em um tambor artesanal. Enquanto toca, vai induzindo os presentes que repitam em seu pensamento a aventura da divindade, ao mesmo tempo em que, aos poucos, aumenta a força e o ritmo das batidas do tambor. Por fim, apenas o tambor é ouvido por alguns minutos, até que a jovem interrompe repentinamente as batidas.

A sacerdotisa mais velha convida então os presentes a compartilharem o que sentiram ou o que viram durante aquela meditação e, ordeiramente, cada um dos presentes que assim o deseja toma a palavra. Após a fala de alguns, a sacerdotisa acrescenta explicações sobre o sentido possível para a impressão descrita.

Aproxima-se o auge do ritual. A sacerdotisa pega a taça que está sobre o altar e toma de novo seu lugar no centro do círculo, desta vez acompanhada de um dos seus auxiliares mais velhos, que pega a adaga cravada no chão, mantendo-a em ambas as mãos com a ponta voltada para baixo. A sacerdotisa segura a taça de forma que o líquido em seu interior reflita a luz da Lua Cheia e invoca para si o poder da deusa cuja lenda foi contada. O sacerdote, por sua vez, invoca para si o poder de uma divindade masculina associada à lenda e, ato contínuo, mergulha a ponta da adaga no líquido no interior da taça, retirando-a em seguida. Os dois bebem da taça, que em seguida é passada para todos os presentes, enquanto a adaga retorna ao centro do círculo.

Os outros auxiliares encarregam-se de reabastecer a taça com vinho enquanto ela é passada em torno do círculo, bem como de distribuir entre os presentes, sempre seguindo o sentido horário, alguns bolos que estavam no altar. Enquanto todos bebem e comem, começam a cantar uma música de apenas um verso, sempre repetido.

Por fim, a sacerdotisa retorna ao centro do círculo e, tomando novamente a adaga, repete as invocações feitas no início do ritual, agora em sentido anti-horário e agradecendo os poderes invocados pela sua presença. Ao final, exclama: “o círculo está aberto, mas não foi quebrado! Feliz encontro, feliz partida e um feliz reencontro!”

As pessoas presentes desfazem o círculo, mas ainda continuam no local por uma boa meia-hora, conversando, cumprimentando-se, trocando impressões sobre o ritual, enquanto consomem o restante dos alimentos e bebidas que foram levados. Tudo que foi levado para o parque é esrupulosamente recolhido, com especial cuidado para que nenhum lixo seja deixado para trás e a área permaneça intocada. Cerca de duas horas depois dos primeiros participantes chegarem, o lugar está novamente vazio.

A cerimônia que acabei de descrever, com variações ritualísticas de menor importância e com um número variável de participantes, repete-se com regularidade por todo o Brasil, não apenas em capitais e ao ar livre, como igualmente em cidades menores e ambientes fechados. Trata-se de um ritual da Wicca, a mais expressiva das diversas religiões neopagãs surgidas nos últimos 60 anos.

Como veremos mais adiante neste trabalho, é muito difícil fazer uma estimativa do número de praticantes da Wicca, pela própria característica de não-centralização dessa religião. Os números para o Brasil variam entre 10 mil e 50 mil praticantes, se levarmos em consideração os dados disponíveis em *sites* da Internet dedicados ao assunto e o número de participantes de redes sociais. No entanto, levantamentos feitos no exterior apontam que o neopaganismo ocupa hoje a 19ª posição entre as religiões com o maior número de adeptos no mundo e, nos Estados Unidos, a Wicca surge como a terceira religião mais praticada¹. Para esse país, a jornalista Margot Adler nos oferece alguns números impressionantes: mais de 400 mil praticantes, mais de 350 festivais neopagãos anuais e cerca de 5000 websites dedicados ao assunto².

Apesar desses números, e da consistente exposição na mídia, a Wicca permanece como uma das manifestações religiosas da atualidade menos estudadas pelos

¹ Cf. *Major Religions of the World Ranked by Number of Adherents* e *Christians and Pagans Agree, Wicca Emerging as Third America's Religion*, em <<http://www.adherents.com>>, acessado em 11/01/2012.

² ADLER, Margot. *Drawing Down the Moon*. New York: Penguin Books, 2006, pp. xi e 104.

profissionais da área das ciências humanas e sociais. Na Inglaterra, local do seu nascimento, apenas o Prof. Ronald Hutton, historiador da Universidade de Bristol, publicou um volume amplo e significativo sobre o assunto, chamado *The Triumph of the Moon* (1999), embora novas obras estejam surgindo na sua esteira. Nos Estados Unidos, onde a Wicca se tornou um fenômeno de massas, foram publicadas diversas obras, especialmente por antropólogos e sociólogos. Um exemplo é o *Witching Culture* (2004), da prof^a. Sabina Magliocco, da Universidade da Califórnia. No entanto, o que mais facilmente se pode encontrar em termos bibliográficos sobre o assunto são miríades de obras escritas pelos próprios praticantes da Wicca, que variam em conteúdo desde simples *manuals para novos bruxos* até extensas pesquisas documentais, como os livros de Philip Heselton sobre a vida do fundador da religião, Gerald Gardner.

Para o historiador que se debruça sobre o estudo da cultura, em especial pelo viés da religião, defrontar-se com uma manifestação de tamanho alcance suscita uma série de questões: quem são as pessoas que se denominam “bruxos” e, em plena era tecnológica, transitam livremente entre feitiços e a Internet? De que maneira uma religião nasce e cresce no decorrer da segunda metade do século XX? Qual o cabedal de representações que está envolvido nesse processo, e como elas se modificaram no decorrer do tempo?

Meu interesse sobre o assunto, no entanto, surgiu em fins de 1997, quando eu ainda não possuía nenhuma formação específica na área de ciências humanas. Através da Internet³ tomei conhecimento da existência de uma “religião da bruxaria”, que imediatamente despertou minha curiosidade. Embora eu fosse, na época, professor de matemática, acalentava há bastante tempo um profundo interesse na área de estudos relacionados à religião e ao esoterismo, o que me levou a pesquisar mais o assunto.

Após algum tempo, diante da escassez de material sobre a Wicca em livros ou mesmo na rede mundial, na época, acabei por entrar em contato com um grupo de praticantes de Brasília que, após os procedimentos de praxe, acabou por me aceitar entre eles. Dessa maneira, ainda que de forma instintiva, acabei por seguir o método que é preconizado pela maioria dos pesquisadores sobre neopaganismo na atualidade, que são

³ Veremos, mais adiante, que a maior parte dos primeiros contatos de brasileiros com a Wicca se deu dessa forma.

unânicos em afirmar que é praticamente impossível conduzir qualquer pesquisa séria sobre grupos neopagãos sem ser aceito entre eles e deles efetivamente participar⁴.

Minha participação nesse grupo durou cerca de dois anos, durante os quais tive não apenas oportunidade de aprender as práticas comuns relacionadas à religião, como tive acesso ao conhecimento de uma bibliografia muito mais vasta sobre o assunto, formada não apenas por livros específicos como, igualmente, por diversas obras que eram comumente citadas entre os praticantes da Wicca.

Além disso, a convivência com esse grupo me granjeou o contato não apenas com diversas lideranças neopagãs por todo o Brasil como, igualmente, com inúmeros praticantes.

A partir de 2003, já afastado do grupo, mas mantendo contato com o universo do neopaganismo brasileiro, iniciei minha graduação em História, orientando meus estudos de forma a profissionalizar minha pesquisa sobre a bruxaria. No meu mestrado, voltei às minhas questões iniciais, aquelas que haviam me levado aos primeiros contatos com o neopaganismo: quais as suas verdadeiras origens, quem eram esses “bruxos modernos” e que motivos levaram à rápida ascensão e divulgação dessa religiosidade. Dez anos haviam se passado desde os meus primeiros contatos e, nesse tempo, o desenvolvimento de ferramentas como o comércio e as comunicações eletrônicas me possibilitaram o acesso a obras e a pessoas que antes seria muito mais difícil. Mergulhei então na obra do fundador da Wicca, o britânico Gerald Gardner, e tive a oportunidade de incluir em minha rede de contatos expoentes da Wicca ao redor do mundo ocidental, incluindo pessoas que participaram dos anos inaugurais da religião, como Melissa Seims e Janet Farrar.

No entanto, uma faceta restava ser investigada: a penetração dessa nova religião no Brasil, que eu havia testemunhado e que, em certos aspectos, me parecia paradoxal. Aqui, ao contrário do que acontece na Europa e nos EUA, não existe a ligação direta com uma suposta “religiosidade ancestral” que teria sido suplantada e suprimida pelo cristianismo e resgatada através da Wicca, um dos fatores que surgiram, na minha pesquisa, como determinantes no sucesso dessa religião naqueles países. Outro fator ausente eram os efeitos sócio-culturais do pós-guerras, devido a sua chegada tardia ao Brasil. Além disso, minha própria experiência me mostrava que existiam diferenças

⁴ A respeito da observação participativa em grupos neopagãos, vale conferir DAVY, Barbara Jane. *Introduction to Pagan Studies*. Plymouth: Altamira Press, 2007, e SALOMONSEN, Jone. *Methods of Compassion or Pretension?* in BLAIN, J., EZZY, D. & HARVEY, G. *Researching Paganisms*. Oxford: AltaMira Press, 2004.

bastante acentuadas entre a forma como a Wicca é praticada em nosso país e aquela como é praticada nos países de língua inglesa, onde surgiu e se desenvolveu.

Em suma, a implantação e o desenvolvimento da Wicca no Brasil envolviam um processo de formação diverso daquele que eu havia trabalhado durante o mestrado. Determinar os fatores envolvidos neste processo parece-me essencial não apenas para compreender um grupo social determinado, dentro de nossa sociedade contemporânea, mas ainda para compreender o mecanismo identitário implícito em todos os grupos, surgidos no Brasil nos últimos vinte ou trinta anos, cuja força de coesão seja a religiosidade.

Este trabalho se dedica, portanto, ao estudo dos processos envolvidos no surgimento de uma identidade específica dos praticantes da Wicca no Brasil. Parto de dois princípios, a título de hipóteses: que a forma como ela aqui se implantou, foi inicialmente divulgada e se popularizou foi determinante para a sua especificidade; e que as peculiaridades da religiosidade popular brasileira, bem como de crenças típicas da chamada “Nova Era”, influíram consistentemente nesse processo.

Surge aqui, portanto, a questão metodológica, uma vez que o escopo da minha pesquisa parte do estudo das *sensibilidades*, como definido por Sandra Jatahy Pesavento:

As sensibilidades são uma forma de apreensão e de conhecimento do mundo que ultrapassa, vai além do conhecimento científico, e o faz de outro modo, como uma forma de reação ante a realidade que não brota do racional ou das construções mentais mais elaboradas. Na verdade, se poderia dizer que a primeira esfera das sensibilidades se situa em um espaço anterior ao da reflexão mais elaborada, na *animalidade* da experiência humana, surgida a partir do corpo e dos sentidos, como uma resposta ou uma reação que enfrenta a realidade. Como forma de *ser* e de *estar* no mundo, a sensibilidade se traduz em sensações e emoções, na reação quase imediata das emoções afetadas por fenômenos físicos ou psíquicos, uma vez que estão em contato com o real.⁵

Contudo, Pesavento ressalta que o acesso às sensibilidades passa pela *palavra*, tanto escrita quanto dita. Portanto, no caso desta pesquisa, costume situá-la no contexto de acessar, de escutar a “voz das bruxas”, manifesta em seu discurso, em seus textos e em suas memórias.

⁵ PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Espacios, palabras, sensibilidades* in *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquios, 2008, [En línea], disponível em <<http://nuevomundo.revues.org/15092>>, consultado em 16/05/2012.

Ao contrário do que ocorre nos EUA e na Inglaterra, no Brasil há uma quantidade reduzida de autores com obras publicadas sobre Wicca. Dos poucos títulos existentes, a maioria limita-se a repassar, com pouca variação, as mesmas informações transmitidas pelas obras similares escritas no exterior⁶. A pesquisa bibliográfica, portanto, limita-se a uns poucos volumes que deixam transparecer o real posicionamento dos seus autores, as suas sensibilidades no tocante a religião.

Essa limitação deve-se, no entanto, mais às características do mercado editorial brasileiro do que uma ausência por parte dos praticantes da Wicca, já que existe um significativo espaço de discurso na Internet, onde circulam livremente centenas de textos que, ao contrário da maioria dos livros, expressam – ou buscam expressar – as experiências simbólicas e as interpretações pessoais dos seus autores sobre os mais variados aspectos da religião. Muitos desses textos fazem parte do meu arquivo pessoal há vários anos e muitos mais são facilmente acessíveis por meio eletrônico.

Na mesma categoria, mas aproximando-se mais da expressão oral pela sua espontaneidade, enquadram-se a participação dos adeptos da Wicca nas redes sociais, onde transparecem suas aprovações e conflitos, suas preferências culturais e, sobretudo, seu posicionamento não apenas a respeito da religião como a respeito da sociedade. O acesso a essa inesgotável fonte de informações me foi facilitado pela rede de contatos que estabeleci ao longo dos anos, como mencionei anteriormente.

No que diz respeito à memória, vale citar aqui a advertência que faz Carlos Fico:

[...] a tentativa de explicação histórica de fenômenos recentes sempre precisa confrontar-se com a memória das pessoas que participaram diretamente dos fatos, ou que tiveram intenso conhecimento deles, ainda que indiretamente. Todo acontecimento o passado pode ser objeto de uma disputa de memória, entendida não como “evocação” ou “lembança”, mas como afirmação de uma determinada “verdade”. [...] No caso de personagens e acontecimentos polêmicos, as disputas de memória podem chegar a dificultar uma compreensão objetiva do passado ou, quando certas memórias prevalecem sobre outras, é possível que leituras parciais ou tendenciosas se estabeleçam como “verdades históricas”.⁷

Uma vez que as lembranças dos praticantes, especialmente dos mais antigos, foram de grande importância na elaboração de partes deste trabalho, e tendo ficado claro, desde o princípio, que as “disputas de memória” estariam inevitavelmente

⁶ Para manter as devidas proporções, é justo acrescentar que, embora haja centenas de obras publicadas sobre o assunto no mercado de língua inglesa, escritas por autores praticantes da Wicca, a maior parte delas é também repetitiva em seu conteúdo.

⁷ FICO, Carlos. *O Grande Irmão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 67.

presentes, busquei cotejar o maior número de fontes orais possíveis a respeito de tópicos especialmente delicados, como a primazia na divulgação da Wicca no Brasil, confrontando-os, sempre que possível, com dados empíricos disponíveis.

Dessa maneira, minha abordagem metodológica ao longo da presente pesquisa consiste, basicamente, na análise textual, na análise da narrativa, na análise da performance ritual e no recurso à memória, permeando essas etapas com o conceito de *observação participativa*, que tomo emprestado das ciências sociais. Tal abordagem, com certeza, incorre nos riscos da *reatividade* e da *reflexividade*, conceitos familiares a antropólogos e sociólogos, mas normalmente estranhos a historiadores, e que dizem respeito, respectivamente, a *como a presença do pesquisador pode alterar o comportamento do grupo* e a *como a influência do grupo pode afetar o pesquisador*. No prefácio à sua obra *The Triumph of the Moon*, o prof. Ronald Hutton faz alusão a esses riscos e em como lidou com eles ao longo e sua pesquisa.

No que tange à reatividade, considereii principalmente dois pontos. Quando falamos de representações e identidades, nos referimos a processos que foram, ao longo do tempo, internalizados. Ou seja: que passaram a fazer parte da maneira como o indivíduo ou o grupo enxergam a si mesmo e ao mundo. Ora, tais sedimentações não se rompem sem que para isso seja necessário um novo processo, sem que novas representações sejam criadas, ainda mais quando o que está em questão é a religiosidade. Uma vez que eu tinha uma referência prévia desse conjunto de representações, uma mudança poderia ser detectada, tornando-se assim mais um dado a ser levado em consideração.

Por outro lado, se a pessoa que é entrevistada ou o grupo que é observado tem a tendência de *representar* quando em presença do pesquisador, e isso pode ser determinado a partir de um cotejamento de fontes, o próprio comportamento torna-se, então, *mais um elemento* de conhecimento, outro dado sobre aquele indivíduo ou aquele grupo.

Já no que tange a reflexividade, minha situação, como pesquisador, é bastante semelhante àquela do prof. Ronald Hutton⁸: não me aproximei dos grupos de bruxas e bruxos como um acadêmico que buscava, simplesmente, colher dados para completar sua pesquisa, mas como uma pessoa que compartilhava com eles sentimentos e experiências comuns, as quais me levaram a empreender um trabalho acadêmico. Dessa

⁸ HUTTON, Ronald. *Living with Witchcraft* in BLAIN, J., EZZY, D. & HARVEY, G. *Researching Paganisms*. Oxford: AltaMira Press, 2004.

maneira estabeleceu-se, antes, uma situação de reciprocidade, na qual tanto eles me forneciam informações quanto, em vários momentos, me procuraram para esclarecer determinados pontos a respeito da história de sua religião.

Vale lembrar, no entanto, a afirmativa de Clifford Geertz a respeito das incertezas implícitas na análise das culturas:

A análise cultural é intrinsecamente incompleta e, o que é pior, quanto mais profunda, menos completa. É uma ciência estranha, cujas afirmativas mais marcantes são as que têm a base mais trêmula, na qual chegar a qualquer lugar com um assunto enfocado é intensificar a suspeita, a sua própria e a dos outros, de que você não o está encarando de maneira correta.⁹

Tendo isso em mente, busquei estruturar este trabalho de forma a minimizar sua necessária falta de completude, ou pelo menos de forma que ele aborde, da maneira mais completa possível, a forma como eu o encarei. Partindo desse princípio, os dois primeiros capítulos fornecem a base para a compreensão dos argumentos e conclusões apresentadas nos dois últimos.

No primeiro capítulo apresento um relato resumido dos antecedentes, da formação e da sistematização da Wicca, expandindo algumas das observações que fiz na minha dissertação de mestrado para abarcar as modificações sofridas ao longo de cerca de 60 anos de efetiva prática desta religião nos países de língua inglesa. No segundo capítulo, discuto os principais aspectos doutrinários e práticos da religião, aludindo à postura dos praticantes em relação a esses aspectos, uma vez que eles constituem os elementos formadores de seus posicionamentos. Devo esclarecer desde já, no entanto, que as informações apresentadas nesses dois primeiros capítulos refletem concepções gerais sobre a Wicca, conforme praticada pelas vertentes mais significativas e já analisadas por outros pesquisadores. Elas buscam retratar, portanto, o *mainstream* da religião, justamente para que possam ser confrontadas com as particularizações e individualizações que apresentarei adiante.

No terceiro capítulo, apresento um histórico dos antecedentes, da implantação e da divulgação da Wicca no Brasil, detalhando e analisando influências, escolhas, fatores sócio-culturais e hibridações que a levaram a ter um caráter próprio, em muitos aspectos distinto daquele que podemos observar nos países em que se formou. Por fim, o quarto e último capítulo é dedicado especificamente aos praticantes brasileiros, sua postura em

⁹ GEERTZ, Clifford. *Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura* in Idem. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 20.

relação à religião e à sociedade, suas sensibilidades e a forma como se identificam como bruxos e bruxas.

1 – FORMAÇÃO DA WICCA: BASES HISTÓRICAS

Ao consultar os primeiros monumentos cristãos, encontra-se em cada linha a esperança de que a natureza se extinga, que finalmente se alcance o fim do mundo. Acabaram-se os deuses da vida que durante tanto tempo prolongaram a sua ilusão. Tudo cai, se desmorona e se afunda. O Todo passa a ser nada: “o grande Pã morreu”!

(Jules Michelet)

A ilha de Man situa-se no Mar da Irlanda, a meio caminho entre este país e a Inglaterra. No decorrer do ano de 1951, conforme nos contam autores como Ronald Hutton e Philip Heselton, uma centenária propriedade rural desta ilha, chamada *Windmills Farm*, foi transformada num curioso “Museu da Magia e Bruxaria”, que abrigava várias centenas de artefatos e documentos, provenientes da Europa e do Oriente, colecionados pelos seus proprietários. Em pouco tempo, o museu se tornou uma das principais atrações da ilha, atraindo cerca de 12 mil visitantes por ano, conforme relataram dois membros da câmara de comércio local ao jornalista Daniel P. Mannis, em 1960¹⁰. Foi nas dependências desse museu, ao longo da década de 1950, que um processo de formação cultural já em andamento começou a se sedimentar naquela que se tornaria uma das religiões alternativas populares no Ocidente atual: a moderna bruxaria neopagã, ou Wicca.

Vale dizer que a Wicca é apenas um dos diversos movimentos de caráter mágico ou religioso surgidos a partir de fins do século XVIII e que se multiplicaram especialmente na Europa e nos Estados Unidos de pós-guerras. Alguns lhe antecederam e lhe influenciaram, como o Druidismo e as ordens herméticas, entre elas a *Golden Dawn* e a *Ordo Templi Orientis*. Outros lhe sucederam e foram por ela influenciados, como a “Bruxaria Tradicional”, a *Stregheria*, o *Ásatrú* ou bruxaria nórdica, e diversos outros grupos, de maior ou menor penetração, que hoje são agrupados sob o termo genérico de “neopaganismo”. Como já adiantamos na introdução a este trabalho, os

¹⁰ Cf. MANNIS, Daniel P. *Witchcraft Inner Sanctum*. Londres: True Magazine, 1960, p. 80.

neopagãos são um dos grupos religiosos que mais cresce na atualidade, sendo especialmente representativo nos países de língua inglesa.

Para embasarmos nosso estudo, considero essencial que se discuta a formação da Wicca, as diversas tendências que fizeram parte dessa formação, e seu relacionamento com um mundo que rapidamente se modificava, ao longo da segunda metade século XX. Vale dizer que este foi o tema de minha dissertação de mestrado e, sendo o assunto deste primeiro capítulo, boa parte do que apresentarei a seguir é uma síntese daquela dissertação.

1.1 – Neopaganismo

Não é uma tarefa muito fácil definir o que representa o termo “neopaganismo” nos dias atuais. Quando falamos em neopaganismo, na atualidade, nos referimos a um grupo de movimentos de caráter religioso, porém com sistemas e ritos distintos, que possuem em comum a alegação de serem continuidades ou reconstruções de antigas religiões pré-cristãs, conforme descritos e analisados por Margot Adler em sua obra pioneira *Drawing Down The Moon*. Das várias denominações assumidas por esses grupos ou pessoas – Druidismo, Bruxaria Tradicional, *Ásatrú*, *Stregheria*, etc. – creio ser possível afirmar que a Wicca foi o primeiro a se estabelecer como *religião*, e isso já a partir da década de 1950.

Esse grupo heterogêneo de movimentos religiosos possui, no entanto, um processo de formação comum: determinadas mudanças identitárias ocorridas entre a elite cultural da Europa Ocidental no decorrer do século XIX, que levaram à contestação dos valores vigentes, diante de um mundo em rápida transformação. A síntese de suas origens que apresento a seguir baseia-se principalmente na extensa pesquisa realizada pelo prof. Ronald Hutton, em sua obra *The Triumph of the Moon*, bem como em dados biográficos das diversas personagens envolvidas.

Para o referido autor, o próprio termo "neopagão" é bastante recente. Começou a aparecer nos últimos anos do século XIX, em críticas às obras de autores românticos ingleses, entre eles W. B. Yeats e Maud Gonne, em que estes eram acusados de trabalhar abertamente para criar uma religião celta reconstrucionista, incorporando lendas galesas e magia. No entanto, o termo popularizou-se apenas a partir de 1967, com os artigos do psicólogo Timothy Zell – mais conhecido como Oberon Zell-

Ravenheart – criador da *Church of All Worlds* e editor da revista *Green Egg*, dedicada ao assunto, numa tentativa de nomear o movimento que ele mesmo ajudava a formar¹¹.

Tendo isso em vista, considero não ser descabido classificar o neopaganismo original como um movimento, antes de tudo, literário. Ele surgiu da pena de escritores que, movidos por ideais nacionalistas ou contestatórios, buscaram valorizar o folclore e os costumes de sua terra natal, ou ainda de uma antiguidade clássica profundamente romantizada.

Como nos contra Prys Morgan, no início dos anos 1760, o escritor escocês James MacPherson publicou uma série de poemas épicos que alegou ter descoberto e traduzido, de autoria de um bardo escocês chamado Ossian. Posteriormente, ficou claro que o próprio MacPherson era o autor dos poemas, baseados em baladas irlandesas, o que gerou uma polêmica que se estendeu por quase um século, contrapondo escoceses e irlandeses como repositários da cultura celta “original”.

Ainda segundo Morgan, por volta de 1792, um pedreiro galês com inegável talento poético chamado Edward Willians adotou o nome bárdico Iolo Morganwg e, juntamente com o editor e literato Willian Owen, publicou centenas de poemas de antigos autores galeses, incluindo diversas falsificações de sua própria autoria. As variadas atividades de Morganwg ajudaram a criar a ideia de que os bardos galeses “eram os herdeiros dos antigos druidas, herdaram deles os rituais e os ritos, a tradição e a mitologia”¹².

Para Hobsbawn e Morgan, essas manifestações literárias estavam ligadas principalmente a ideais nacionalistas, desenvolvendo-se no seio das classes intelectualizadas de povos cuja identidade cultural havia sido sufocada, seja pela dominação por outros povos, seja pela própria alienação cultural promovida pela Revolução Industrial. Um outro exemplo desse tipo é o *Völkisch Movement*, interpretação germânica do movimento populista que agregava um interesse patriótico sentimental com o interesse no folclore germânico e com a ideia visionária de uma vida auto-suficiente, em estreita relação mística com a terra. De qualquer maneira, todas essas manifestações tiveram o mérito de chamar a atenção das classes populares para o folclore local, ainda que de forma romantizada.

¹¹ ADLER, Margot. *Drawing Down the Moon*. New York: Penguim Books, 2006, cap. 10.

¹² MORGAN, Prys. Da morte a uma perspectiva: a busca do passado galês no período romântico in HOBSBAWN, E. e RANGER, T. A invenção das tradições. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p.71.

Outra importante contribuição literária para o neopaganismo foi o trabalho de poetas e escritores românticos, especialmente ingleses, como W. B. Yeats, Lord Byron, Percy Shelley e outros. Esses literatos, além da fascinação pela antiguidade clássica característica dos intelectuais do século XIX, incluíram em seus trabalhos vários temas tradicionais da mitologia celta e nórdica, muitas vezes como forma de contestação à sociedade em que viviam. Não havia, no entanto, entre os escritores românticos e góticos, uma opção deliberada por uma religiosidade alternativa ao cristianismo, mas antes uma recusa aos valores impostos por este, e uma busca por um “novo hedonismo”, como preconizado por Oscar Wilde em seu *Retrato de Dorian Gray*:

Oh! Dê valor à sua mocidade, enquanto a tem. Não malbarate o ouro dos seus dias, escutando os maçadores, tentando remediar o irremediável, desperdiçando a sua vida com o ignorante, o comum e o vulgar. São as finalidades nocivas, os falsos ideais da nossa idade. Viva! Viva a vida maravilhosa que tem em si! Não desperdice sequer as migalhas. Procure sempre sensações novas. Não tema nada... Um novo hedonismo: eis o que quer o nosso século¹³.

Paralelamente à literatura, ou agindo de forma coerente com aquilo que escreviam os poetas antes citados, é preciso ressaltar que vários desses poetas fizeram parte de outra importante influência para a formação do neopaganismo como forma religiosa: as diversas sociedades herméticas, especialmente as de cunho ocultista, que se multiplicaram na Europa da segunda metade do século XIX.

A mais antiga dessas sociedades, sem dúvida, é a maçonaria¹⁴. Todavia, como veremos a seguir, diversas outras sociedades nos seus moldes surgiram, todas elas alegando origens antiquíssimas e serem portadoras e transmissoras de uma sabedoria secreta imemorial. Em todas elas, igualmente, os membros eram admitidos através de um ritual de iniciação e, em suas reuniões, havia um forte caráter cerimonial.

Segundo o historiador Carlos Roberto Figueiredo Nogueira,

[...] a partir de 1850, o ocultismo experimenta um grande florescimento, derivado diretamente da exaustão do otimismo liberal. Ao movimento romântico, em seu mergulho na tradição e no folclore medievais e seu cortejamento da morte, somam-se o

¹³ WILDE, Oscar. *O retrato de Dorian Gray*. São Paulo: Martin Claret, 2004, p. 32.

¹⁴ Estudos recentes apontam a origem da maçonaria na Escócia do final do séc.XVI e a desvinculam de qualquer ligação direta com as associações de artesãos medievais, bem como apontam o desenvolvimento de seus ritos e regulamentos como contribuição inglesa, especialmente ao longo do século seguinte. Ver, a respeito, STEVENSON, David. *The Origins of Freemasonry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988 e JACOB, Margaret C. *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth Century Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

exótico e o misterioso que aportam à Europa o conhecimento e a estranheza do misticismo e das religiões orientais¹⁵.

Dessa maneira, surge na França a O.T.O – *Ordo Templi Orientis* – da qual participa um dos mais conhecidos ocultistas, Alphonse Constant ou Eliphas Lévi. Após sua morte, em 1875, o marquês Stanislaw de Guainta proclama-se seu sucessor e reconstrói, em 1888, o Supremo Conselho da Ordem Cabalística da Rosa-Cruz. Em 1875, é fundada pela controversa personagem de Helena Petrovna Hahn – ou Mme. Blavatsky – a Sociedade Teosófica, construída sob a alegação de que as "verdades interiores" estão presentes em todas as religiões, mas foram deturpadas por "homens imperfeitos" que tentaram traduzir o conhecimento divino. Seus ensinamentos remetem diretamente ao posterior surgimento da *New-Age*, ao afirmar que os conhecimentos esotéricos são consistentes com as recentes descobertas da ciência.

É justamente no seio das sociedades secretas que surge a figura que irá influenciar definitivamente o neopaganismo no século XX: Alesteir Crowley. Crowley desponta na Ordem Hermética da Aurora Dourada (*Golden Dawn*), criada por Samuel Mathers em 1887, e ganha notoriedade ao denunciar este último como impostor e envolver-se com ele em uma espécie de “contenda mágica”, que ganha os jornais ingleses. Posteriormente, em 1905, funda sua própria ordem, a *Astrum Argentum*, que ramifica-se pela Europa e pelos Estados Unidos enquanto seu fundador coleciona problemas com as autoridades: é expulso da Inglaterra em 1920 por haver apoiado os alemães na Primeira Guerra e fixa residência na Sicília, de onde, por sua vez, é expulso por Mussolini em 1924, na esteira da publicidade negativa alcançada por seus rituais orgiásticos. Crowley morre em 1947 na miséria, mas deixa uma vasta legião de seguidores de suas doutrinas heterodoxas, profundamente anti-cristãs e que misturam elementos de diversas tradições religiosas antigas com os devaneios de seu autor.

Apesar da contribuição definitiva das sociedades herméticas para o estabelecimento do neopaganismo como religião, especialmente em sua ritualística, a ligação definitiva entre as ideias neopagãs e a efetiva fundação de religiões neopagãs se dá por outra via: o surgimento de obras de antropólogos e folcloristas que preconizavam a sobrevivência de antigas formas religiosas. Dentre elas, destaca-se *O Ramo Dourado*, de Sir James G. Frazer, o *Aradia, o evangelho das bruxas*, de Charles Leland e, especialmente, *O culto das bruxas na Europa Ocidental*, de Margaret Murray.

¹⁵ NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *O Nascimento da Bruxaria*. São Paulo: Editora Imaginário, 1995, p.189.

O Ramo Dourado é, indubitavelmente, uma das obras mais influentes (e controversas) produzidas nos primeiros tempos da antropologia social. Foi publicado originalmente em dois volumes, em 1890; posteriormente, seu autor ampliou a obra para 12 volumes, publicados entre 1906 e 1915 e, por fim, uma compilação de suas partes principais, em um único volume, foi lançada em 1922.

Basicamente, a tese defendida por Sir James Frazer em *O Ramo Dourado* é a de que todas as religiões possuem um cerne comum: um culto de fertilidade, baseado na adoração e periódico sacrifício de um Rei Sagrado. Este rei seria a encarnação ou representação terrena de uma divindade solar, que realizaria um casamento místico com uma deusa da Terra, morreria na época da colheita e renasceria na primavera. Dessa maneira, segundo Frazer, todas as mitologias do mundo possuiriam como núcleo comum a profunda associação com o ciclo das estações do ano, visando assegurar a fertilidade da terra e a continuidade da vida.

A obra escandalizou a Inglaterra ao ser publicada, nem tanto pelo inusitado das ideias que defendia, mas especialmente porque Frazer incluiu nos seus estudos comparativos a ideia de que a crucificação e ressurreição de Jesus era igualmente um mito oriundo da mesma raiz pagã. O prof. Hutton chega a afirmar, inclusive, que toda a obra foi um imenso esforço do seu autor para desacreditar o cristianismo, apresentando sua mitologia como um mero desenvolvimento de antigas ideias religiosas pagãs¹⁶. A principal crítica acadêmica recebida pela obra, posteriormente, foi a de que Frazer fez comparações entre culturas muito distantes, no tempo e no espaço, o que, no entanto, não é de se estranhar em um período em que as técnicas da antropologia mal começavam a se desenvolver.

Conforme o próprio prof. Hutton aponta, independentemente da validade das teses nele contidas, *O Ramo Dourado* foi uma obra de extrema influência, tanto no pensamento de antropólogos e folcloristas – como Claude Lévi-Strauss, Bronislaw Malinowski, Marija Gimbutas e Joseph Campbell – quanto na literatura. Autores como Yeats, T. S. Eliot, Lovecraft, Ezra Pound, James Joyce, Robert Graves e diversos outros foram influenciados profundamente por suas ideias.

Podemos dizer, portanto, que a ideia de uma “religiosidade primitiva” centrada em uma deusa da fertilidade e de um deus consorte, central para o neopaganismo atual, foi consolidada a partir da obra de Frazer.

¹⁶ HUTTON, Ronald. *The Triumph of the Moon. A History of Modern Pagan Witchcraft*. New York: Oxford University Press, 1999, p. 141.

Charles Leland, por sua vez, foi um folclorista e jornalista norte-americano que passou grande parte da vida na Europa. Desde os tempos de estudante, manifestou vivo interesse pelo ocultismo e pelo neoplatonismo, bem como defendeu ideias políticas radicais, chegando a participar ativamente da revolução de 1848, na França. Dessa mistura entre folclore, ocultismo e ativismo político, surgiu sua obra mais relevante para o nosso tema: *Aradia, o evangelho das bruxas*, publicada originalmente em 1899.

Nesse livro, Leland nos apresenta uma série de “textos sagrados” das *streghe* (bruxas, curandeiras) italianas, recheados pelos seus próprios comentários. Esses textos contam como Diana, a deusa-mãe, envia ao mundo sua filha Aradia, para se tornar a primeira das bruxas e instruir suas aprendizes:

Este é o Evangelho das Bruxas:

Diana amava muito a seu irmão Lúcifer, o deus do Sol e da Lua, o Deus da Luz (Esplendor) que, de tão orgulhoso de sua beleza, foi expulso do Paraíso.

Diana tivera uma filha de seu irmão, a quem deram o nome de Aradia (Herodius).

Naquela época havia na terra muitos ricos e muitos pobres. Os ricos escravizavam os pobres. Havia, naqueles dias, muitos escravos, os quais eram cruelmente tratados; tortura em toda parte, prisioneiros em todo castelo.

[...]

Diana disse um dia a sua filha Aradia:

É certo que és um espírito,

Mas foste gerada para voltar a ser

Um mortal; deves descer à terra

E ser uma mestra de homens e mulheres

Os quais, de bom grado

Devem estudar bruxaria em tua escola.

[...]

E deves ser a primeira das bruxas conhecidas;

E deves ser a primeira de todas no mundo;

E deves ensinar a arte do envenenamento;

Do envenenamento daqueles que são os maiores dentre os senhores;

Sim, deves fazer com que morram em seus palácios;

E deves sujeitar a alma do opressor (pela força)¹⁷;

Tal visão da bruxaria como uma força de resistência política não era nova. Já estava presente na obra clássica *A Feiticeira*¹⁸, de Jules Michelet, de quem, aliás, Leland era leitor ávido. O que havia de novidade na obra de Leland era a sua alegação de ter encontrado uma sobrevivência deste “culto da bruxaria” entre as *streghe*, culto este que teria sido grandemente perseguido pela Igreja Católica, mas sobrevivido em segredo no seio das famílias praticantes, através da tradição oral. Nas suas próprias palavras:

¹⁷ LELAND, Charles G. *Aradia, o evangelho das bruxas*. São Paulo: Outras Palavras, 2000, pp. 31-33.

¹⁸ Cf. MICHELET, Jules. *A Feiticeira*. São Paulo: Aquariana, 2003. A publicação original desta obra é de 1862.

Travei íntimo contato com uma dessas mulheres em 1886, e desde então encarreguei-a especialmente de coletar, entre suas irmãs do encantamento oculto, todas as antigas tradições de diversos lugares. É verdade que me vali de outras fontes, mas essa mulher, por sua vasta prática, aprendeu perfeitamente o que poucos compreendem, ou *exatamente o que eu desejo*, e como extrair esse conhecimento de entre os seus semelhantes¹⁹.

Existem escassos indícios da real existência de Maddalena Zinaldi, a suposta informante de Leland. O medievalista Robert Mathiesen, num apêndice à edição estadunidense de 1998 do livro de Leland, aceita sua existência, mas acrescenta que Maddalena teria se reinventado de acordo com os próprios interesses de Leland²⁰, o que fica até certo ponto implícito no trecho que transcrevi acima. Já o prof. Jeffrey Russel descarta a obra como um todo. Segundo ele:

As doutrinas e práticas das bruxas, conforme a descrição de Leland, são uma mistura de feitiçaria, heresia medieval, conceitos inspirados na caça às bruxas e radicalismo político [...]. *Aradia* não é o que se esperaria de um culto sobrevivente de bruxaria; é, sim, o que poderia esperar de um scholar do final do séc.XIX tentando descobrir tal culto. Para se dizer o melhor do livro, *Aradia* não é idôneo²¹.

Ainda assim, o livro de Leland, repleto de sortilégios e encantamentos, traz pela primeira vez a ideia de um culto *ainda vivo* com raízes pré-cristãs, do qual as bruxas seriam as sacerdotisas, e faz uma vívida descrição de suas participantes, dançando nuas sob a lua cheia, e dos seus ritos.

Apesar do relativo renome de Leland, *Aradia* só alcançou real popularidade a partir da década de 1950, com as discussões suscitadas a partir da instituição e divulgação da bruxaria neopagã como religião. Como veremos adiante, no entanto, ele foi parte fundamental nessa instituição.

Outra obra fundamental, nesse sentido, e que criou impacto já a partir do seu lançamento, em 1921, foi *O culto das bruxas na Europa Ocidental*, da prof^a. Margaret Murray. Murray não possuía nenhuma formação específica como antropóloga ou folclorista, apenas como linguista, mas trabalhara como assistente do renomado egiptólogo Sir Willian Flinders Petrie no Egito e na Palestina, durante a década de 1890, o que acabou lhe valendo um posto de professora assistente de egiptologia no University College de Londres. Foi igualmente uma ardente feminista.

¹⁹ LELAND, op. cit., pp.24-25. Grifo meu.

²⁰ Apud MAGLIOCCO, Sabina. *Witching Culture*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004, p. 45.

²¹ RUSSELL, Jeffrey B. *História da feitiçaria*. Rio de Janeiro: Campus, 1993, pp.134-135.

Impedida de realizar trabalhos de campo no Egito por causa da Primeira Guerra Mundial, Murray voltou sua atenção para os julgamentos de bruxaria na Europa, em especial do norte da Grã-Bretanha.

O culto das bruxas foi fortemente influenciado pelas teorias de Frazer, bem como pelas ideias feministas de sua autora: nele, a bruxaria é tratada como um culto de fertilidade e como a religião primitiva da Grã-Bretanha (e de toda a Europa Ocidental), datando do neolítico. Ela não seria uma religião centrada numa Grande-Mãe, ao contrário do postulado por Frazer, mas sim baseada no culto a um deus de chifres – Dianus – em cuja figura a Igreja teria baseado a imagem do diabo. Este seria representado entre os adeptos por um Rei-Divino, que se sacrificaria periodicamente. Todavia, as sacerdotisas e figuras centrais do culto seriam mulheres – as bruxas. Com a perseguição movida pelo cristianismo o culto teria se tornado secreto, sendo mantido na obscuridade por seus praticantes durante toda a Idade Média, até ser exposto e combatido pela Inquisição durante a epidemia de caça às bruxas, entre os sécs. XV e XVII.

Para Murray, virtualmente *todas* as pessoas acusadas e condenadas por bruxaria teriam sido membros desse culto, inclusive Joana D’Arc, cuja condenação teria sido “o primeiro grande julgamento de força entre as religiões nova e antiga”²². O culto se organizaria em células de treze bruxas, os *covens*, e promoveria reuniões para “todos os membros da religião”, os *sabbaths*, e outras “para um número especial e limitado que conduzia os ritos e as práticas do culto”²³, chamadas *esbats*.

Como *O culto das bruxas* pretendia ser um trabalho acadêmico, ele não demorou a atrair algumas críticas da comunidade acadêmica. O historiador da bruxaria C. L. Ewen referiu-se ao livro como “baboseira insípida” e vários outros apontaram as falhas e os exageros, tanto na argumentação quanto nos métodos de Murray. Na verdade, ela utilizou basicamente documentos produzidos pela Inquisição e confissões obtidas sob tortura, e mesmo assim numa quantidade limitada, para embasar suas alegações. Viu na coerência das diversas confissões a “prova” da existência do culto, deixando de lado a evidência que aquilo que era redigido pelos inquisidores devia adequar-se aos manuais de demonologia, seguindo, portanto, um padrão ditado pela Igreja. Além disso, diversos documentos utilizados por Murray foram por ela truncados ou tiveram seu sentido alterado para se adequar à sua teoria.

²² MURRAY, Margaret A. *O culto das bruxas na Europa Ocidental*. São Paulo: Madras, 2003, p.248.

²³ *Ibid.*, p.87.

No entanto, as críticas ao seu trabalho à época em que foi escrito foram muito esparsas e publicadas em periódicos especializados, o que acabou por não afetar a popularidade de sua teoria nos meios leigos. Murray, por sua vez, absteve-se de produzir outras obras acadêmicas sobre o assunto, concentrando-se na egiptologia até sua aposentadoria, em 1935. Seus outros livros que abordam o tema do culto da bruxaria – *O deus das feiticeiras* (1931) e *The Divine King in England* (1954) – foram escritos em linguagem bem mais popular que *O culto das bruxas*, sendo declaradamente dirigidos ao público “leigo, bem como para o estudante de antropologia”²⁴. Nessas obras, ela tornou-se cada vez mais veemente na defesa de sua tese, criando toda uma teoria conspiratória de ativismo pagão contra a alta-nobreza inglesa e desenvolvendo a ideia de que as fadas dos contos eram na realidade os adeptos da sua “antiga religião”²⁵.

Como vimos, o século XIX e as duas primeiras décadas do século XX prepararam o campo, ao menos no imaginário das classes mais cultas e, portanto, com acesso às ideias vigentes no campo das letras, das artes e das ciências humanas e sociais, para o surgimento de uma religiosidade reconstrucionista, associada a um suposto passado britânico pré-cristão. Todavia o “movimento neopagão” da época (se ao menos podemos chamá-lo assim) não possuía articulação, sendo antes um conjunto de tendências políticas e literárias que contestavam o conservadorismo e o puritanismo da Era Vitoriana.

O advento da Segunda Guerra Mundial desmontou a maior parte das sociedades secretas e mostrou ao mundo as consequências de um nacionalismo exacerbado, centrado em características raciais. A situação do cidadão inglês de classe média e razoável instrução - justamente aquele que tinha tido acesso aos arroubos românticos dos poetas, pregando um novo paganismo, às sociedades secretas e à literatura folclórica e antropológica - face às novas realidades trazidas pela guerra, poderia se resumir em uma frase: aquele cidadão havia perdido o poder. O império hegemônico ao qual ele orgulhosamente pertencera não mais existia. O mundo se via governado por duas potências estrangeiras, que representavam ideais que, de uma forma geral, lhe eram estranhos. A mesma tecnologia que, em alguns aspectos, lhe tornava a vida mais confortável, por outro aspecto colocava o mundo à beira da aniquilação e era produzida a partir de conceitos que lhe eram incompreensíveis – a física dos fenômenos quânticos.

²⁴ MURRAY, Margaret A. *O Deus das Feiticeiras*. São Paulo: Gaia, 2002, p.9.

²⁵ *Ibid.*, cap. II e VI.

Impotência, certamente, era o sentimento dominante na sociedade inglesa nos vinte anos que se seguiram ao fim da Segunda Guerra.

Remetendo-nos às categorias lançadas por Koselleck²⁶, houvera um profundo rompimento entre o “espaço de experiência” do pré-guerras e o novo “horizonte de expectativas” dos anos que se seguiram. Esse rompimento, esse distanciamento entre experiência e expectativa, produz o movimento, o processo de modificação social, conforme cria a anomia entre os membros de uma sociedade, que já não podem esperar que o futuro se enquadre naquilo que o passado, ou que a “tradição”, determinou.

Estava criado o clima necessário para o surgimento de uma nova forma de paganismo, que resgatasse a tradição e o passado britânico, ainda que apoiado em suposições sobre este passado que eram escassamente comprováveis ou mesmo pouco lógicas. Novas identidades podiam se formar, uma vez que, como propõe Kathryn Woodward²⁷, em uma situação de mudança, fluidez e constante incerteza, é comum recorrer-se ao passado para a criação de uma identidade que proporcione alguma certeza. Esse passado, seja de uma nação ou de um grupo específico, serve como legitimação da afirmação da sua identidade, e é criado em contraste com o presente.

É nesse momento que entra em cena o articulador do neopaganismo como religião e, em última análise, como *movimento* que permeia a segunda metade do século XX e perdura até os dias atuais: Gerald Gardner.

1.2 – O neopaganismo como religião

Embora a formação do neopaganismo já contivesse elementos religiosos e místicos, nenhum dos processos formadores que apresentamos até agora acarretara o surgimento efetivo de uma religião neopagã. Isso apenas vai se dar a partir da obra de sistematização e divulgação realizada pelo inglês Gerald Brosseau Gardner, considerado por muitos autores como “o pai da bruxaria moderna”.

As fontes de informação disponíveis sobre a vida de Gerald Gardner e seu envolvimento com a bruxaria são, no mínimo, tão envoltas em controvérsias quanto seus livros que, como geralmente aceito, lançaram a pedra fundamental da bruxaria moderna: *Witchcraft Today* (1954) e *The Meaning of Witchcraft* (1959). A principal

²⁶ KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006.

²⁷ WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual* in DA SILVA, Tomaz Tadeu(org.). *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000.

delas é sua biografia – *Gerald Gardner: Witch* – publicada em 1960 e creditada a Jack Bracelin, um dos primeiros colaboradores de Gardner. Esta biografia, porém, tem sido também atribuída a um notório escritor indiano, chamado Idries Shah, autoridade em sufismo e fundador da editora que publicou o livro, a Octagon Press. Shah teria sido apresentado a Gardner em meados dos anos 1950. Como nos diz Philip Heselton:

[...] uma biografia de Gardner foi sugerida porque ele sentia que não lhe restavam mais muitos anos de vida e que era importante ter algo publicado rapidamente, o que responderia diversos ataques verbais lançados contra ele. Quando o livro foi completado, Shah sentiu-se desconfortável com o uso de seu nome, possivelmente porque era um livro bastante diferente daqueles que ele normalmente escrevia, e Jack Bracelin, outro amigo de Gardner, concordou em assinar o livro²⁸.

A biografia de Gardner também tem sido citada, por alguns dos seus primeiros colaboradores ou seguidores, como uma *autobiografia*, na qual Bracelin ou Shah teriam servido como *ghost-writers*. Porém, tais opiniões não são passíveis de confirmação, bem como não afetam nossos objetivos.

Afora *Gerald Gardner: Witch* e as diversas citações esparsas em livros publicados por autores ligados aos primeiros anos da bruxaria neopagã, como Doreen Valiente e Patricia Crowther, o que possuímos sobre a vida e as alegações de Gardner são os trabalhos do citado Philip Heselton, geógrafo, pesquisador e praticante da Wicca que reuniu sistematicamente e analisou diversas informações sobre ele e os personagens e episódios citados em seus livros.

A partir dessas fontes, é possível dizer o que se segue sobre Gardner: Gerald Brosseau Gardner nasceu na Inglaterra em 13 de junho de 1884, filho de uma família abastada de importadores de madeira de lei. Sofria de asma desde a mais tenra infância, e os médicos da família aconselharam que o menino fosse afastado do clima inglês. Dessa forma, com apenas quatro anos ele foi entregue aos cuidados de uma ama-seca e empreendeu constantes viagens pelo Mediterrâneo, Ilhas Canárias e Madeira. Com isso, ficou afastado de qualquer tipo de educação formal, tornando-se desde muito cedo um autodidata.

Nestes primeiros anos, Gardner desenvolveu duas paixões que o acompanhariam pelo resto da vida: uma delas foi colecionar armas brancas, especialmente punhais e adagas; a outra foi a paixão pela leitura, o que acabou despertando seu profundo interesse por doutrinas espirituais reencarnacionistas, a partir principalmente do seu

²⁸ HESELTON, Philip. *Wiccan Roots*. Chieveley: Capall Bann, 2000, p.9.

contato com as obras de Florence Marryat, conhecida escritora espiritualista de fins do séc.XIX.

Em 1900, quando Gardner tinha 16 anos, sua ama-seca casou-se com um plantador de chá estabelecido no Ceilão e Gardner mudou-se com ela para aquele país. Um emprego na plantação de chá deu-lhe a oportunidade de manter contato com a população local, através da qual ele buscou compreender os costumes e crenças nativas. Segundo seu biógrafo, foi também no Ceilão que ele manteve os seus primeiros contatos com a maçonaria.

Após oito anos no Ceilão, Gardner mudou-se para Bornéu, onde empregou-se nas plantações de seringueira e aprofundou-se nas crenças do povo nativo Dyak. Padecendo de malária, planejou retornar para o Ceilão, mas acabou aceitando um emprego nos seringais da Malásia central, onde permaneceu até 1923, quando candidatou-se a um posto como inspetor da Coroa Britânica dos seringais de Johore. O emprego público possibilitou-lhe viajar sozinho por todo o país e dar vazão ao seu interesse pelos costumes e crenças nativas, especialmente aqueles relacionados à magia, ao uso de armas rituais e à reencarnação.

Ao longo do restante dos anos 20 e início dos anos 30, Gardner aproveitava as suas licenças para visitar a Inglaterra, ao mesmo tempo em que aumentava o seu interesse pela arqueologia malaia. Numa dessas licenças, em 1932, ao demorar-se um pouco no Oriente Médio, foi apresentado a Sir Flinders Petrie, que o encorajou nas suas pesquisas como arqueólogo e antropólogo amador, levando-o a percorrer, juntamente com sua esposa Donna, as cavernas pré-históricas da França e a realizar escavações em seu próprio país. Ao aposentar-se, em 1936, com 52 anos, Gardner:

[...] retornou para a Inglaterra lentamente. Para começar, ele juntou-se às escavações da antiga cidade de Lachish, na Palestina, sob a direção de J. L. Starkey. Viajando de volta via Turquia, Grécia e Alemanha, ele chegou em Londres aproximadamente em maio de 1936. O restante de sua vida, e provavelmente a parte mais significativa, estava prestes a começar²⁹.

Ao chegar na Inglaterra, todavia, Gardner precisou defrontar-se com um problema mais imediato do que seus interesses intelectuais. Exceto por visitas esparsas de alguns meses, ele passara toda a sua vida afastado dos invernos ingleses e, assim, sua saúde definhou devido ao clima. Inesperadamente, ao consultar um médico, este lhe

²⁹ Ibid., p.22.

aconselhou a frequentar um clube de nudismo, assegurando-lhe que a exposição ao sol e ao ar livre lhe seria benéfica. Uma vez que Gardner já tivera uma experiência semelhante ao curar-se de uma sinovite no joelho, ainda na Malásia, ele decidiu, mesmo com certa relutância, seguir o conselho do médico. Dessa maneira, associou-se a um clube chamado *Lotus League*, estabelecido em uma grande casa em Finchley, nos arredores de Londres.

Mais do que a melhora da sua saúde, o convívio no clube trouxe outros atrativos para Gardner, que tornou-se adepto do naturismo. Segundo Bracelin,

[...] ele sentia que encontrara pessoas nesse caminho as quais ele não sabia existirem na Inglaterra; pessoas interessantes, preparadas para falar, argumentar e discutir. Muitas tinham um vago interesse pelo oculto: leitura da sorte, quiromancia, astrologia, espiritualismo vago. Ele sentia-se saudável, também, e gostava da falta de diferenciação entre classes propiciada pelo naturismo³⁰.

Vale dizer que o Gardner de fins da década de 1930, reanimado pelo contato ao ar livre proporcionado pelo naturismo, já renunciava, de acordo com os seus amigos e biógrafos, a figura folclórica que se tornaria, na capa de livros e em diversas outras fotos, conhecida nos dias atuais. Se os brancos cabelos revoltos e a igualmente branca barba hirsuta ainda não estavam presentes, ainda assim ele foi descrito como uma figura bizarra de pele bronzeada, com tatuagens nos braços, que usava bermudas e sandálias fosse qual fosse o tempo, e que levava as crianças a mudarem de lado na rua assim que o viam na mesma calçada³¹.

Em meados de 1938, Gardner mudou-se para uma residência maior em Highcliff, onde podia acomodar confortavelmente sua vasta coleção de armas e artefatos rituais, acumulada ao longo de sua vida no Oriente. Além do espaço, a nova residência afastava sua preciosa coleção dos planos de evacuação de Londres que, na iminência da guerra, já previam o abandono da região em torno de Victoria Station, onde ele residia anteriormente.

Uma vez instalado na nova residência, Gardner passou a frequentar o clube nudista de New Forest, onde provavelmente conheceu alguns dos membros de uma ordem rosacruciana, a *Rosicrucian Order Crotona Fellowship*. Esta ordem fora fundada em 1911 pelo aventureiro inglês George Alexander Sullivan, desmantelada durante a

³⁰ BRACELIN, Jack. *Gerald Gardner, Witch*. London: Octagon Press, 1960, pp.155-156.

³¹ HESELTON, op. cit., p.39

Primeira Guerra Mundial e reorganizada por Sullivan em 1920. Gardner passou, então, a frequentar regularmente as suas reuniões.

Embora a participação de Gardner na *Crotona Fellowship* tenha sido decisiva nos eventos cruciais que se seguiram, na verdade ele não demorou a perceber que ingressara em uma ordem cujos anos de maior popularidade já haviam se passado, e que pouco tinha para lhe ensinar. Suas noções baseavam-se nas premissas que

[...] não somos apenas um corpo físico; que existe uma parte de nós que sobrevive à morte física e que renasce; que nossas muitas vidas são períodos de aprendizagem por experiência; e que somos todos capazes de grandes feitos, tendo faculdades esotéricas que podemos desenvolver para nos ajudar e aos outros a alcançar progresso espiritual [...]³².

Tais premissas, como afirma Heselton, poderiam até ser genuinamente novas nos anos 20 e 30 para muitas pessoas. No entanto não o eram para aqueles acostumados com as doutrinas ensinadas nas diversas ordens esotéricas de fins do século anterior e, especialmente, não o eram para Gardner, que passara tantos anos no Oriente, em contato não apenas com as religiões nativas mas também com o budismo. Além disso, vários membros da Ordem possuíam uma veneração absoluta pela figura de Sullivan, o fundador, chegando a afirmar que ele era imortal, desaparecendo de tempos em tempos para retornar com um novo nome. Traçavam suas diversas identidades ao longo dos tempos, identificando-as com personagens históricos do rosacrucianismo. Outros confidenciaram a Gardner, em grande segredo, que um velho castiçal que pendia do teto do templo da Ordem por três correntes era, na verdade, o Santo Graal.

Apesar disso, Gardner continuou a frequentar as reuniões até 1940, chegando a tomar parte em pelo menos uma das montagens teatrais que a Ordem promovia em seu *Garden Theater*, de curta existência, mas que ficou conhecido como o “primeiro teatro rosacruciano da Inglaterra”.

Ao que tudo indica, à época da sua mudança para Highcliff, Gardner já começara a se interessar vivamente por bruxaria, não mais no sentido de “crença primitiva em magia”, como se acostumara no Oriente, mas na acepção ocidental da palavra. Aparentemente, também já havia travado um primeiro contato com a Dra. Margareth Murray. Tanto é assim que, apenas dois meses depois de ser admitido na *Folk-Lore Society*, em março de 1939, publicou no periódico editado por esta sociedade

³²Ibid., p.59.

um primeiro artigo: a descrição de uma caixa contendo diversas “reliquias de bruxas”, que estaria em seu poder já há algum tempo. Tais relíquias, tendo sido examinadas pela Dra. Murray, teriam sido consideradas genuínas.

Nesse período, Gardner já devia ter concluído o seu primeiro livro, ou deveria o estar concluindo, uma vez que o mesmo foi publicado em dezembro de 1939. Tratava-se de *A Goddess Arrives*, um romance místico de fundo histórico, cuja ação principal se passa na Chipre do século XV a.C.. No livro constam algumas descrições de rituais, alusões à magia, à nudez ritual e a um culto a divindades femininas.

Compreensivelmente, pouco ou nada se sabe sobre a vida de Gardner durante os anos da Segunda Guerra, que seja passível de confirmação. Porém, em 1947, ele ressurgiu em uma anotação intrigante no diário de um personagem, já então, lendário – Aleister Crowley: “quinta 1º de maio: Miss Eva Collins, Dr. G. B. Gardner PhD Singapura, Arnold Crowther prof. G. um mágico para o chá. Dr. G. R. Arch”³³.

Arnold Crowther era um mágico profissional, amigo de Gardner desde 1939, que lograra ser convidado a conhecer Crowley, um “mago real”, por intermédio de uma senhora que assistira a uma de suas apresentações. Gardner, aparentemente, manejou para que o convite se estendesse a ele, interessado no que Crowley poderia lhe dizer sobre bruxaria. As referências deste último ao primeiro como “Ph.D.”, título que evidentemente Gardner não possuía, e “Royal Arch”, grau maçônico que ele certamente não atingira, são indícios de que Gardner tentou chamar a atenção de Crowley para ser convidado.

Gardner manteve contato constante com Crowley a partir daí. Durante os sete meses de vida que restavam ao famoso ocultista, já conhecido como “A Grande Besta”, então com a saúde extremamente debilitada, profundamente viciado em heroína e ávido por recursos monetários para conseguir a droga da qual era dependente, Gardner frequentou regularmente sua casa em Hastings. É possível que Crowley tenha enxergado em Gardner a pessoa com o entusiasmo e os recursos financeiros suficientes para continuar o seu trabalho e revitalizar a sua O.T.O., então francamente decadente, se não moribunda, na Inglaterra. Tanto é que não hesitou em lhe conferir um grau na sua ordem equivalente ao que ele julgava que Gardner possuísse na maçonaria e, além disso, lhe legar uma autorização escrita para liderar uma célula da ordem. Com a morte

³³ HESELTON, Philip. *Gerald Gardner and the Cauldron of Inspiration*. Milverton: Capall Bann, 2003, p.187.

de Crowley em seguida, isso transformou Gardner, virtualmente, no líder da *Ordo Templi Orientis* na Europa.

As fontes indicam, no entanto, que Gardner, aos 62 anos, poderia estar interessado no *status* junto ao mundo ocultista e na publicidade que a posição de sucessor de Crowley poderia lhe conferir, mas não possuía a familiaridade nem a empatia com as doutrinas da O.T.O. que o título exigiria, bem como não possuía o entusiasmo para ir buscar o conhecimento necessário. Tanto é assim que, em 1951, à revelia de Gardner ou com sua aceitação, a O.T.O. já estava definitivamente restabelecida sob Kenneth Grant, na Inglaterra, e Karl Germer, na América, sucessores de direito de Crowley pelos seus próprios altos graus dentro da ordem.

Ao publicar o seu segundo livro de ficção em 1949, porém, Gardner assinou ainda com o “nome mágico” pelo qual Crowley o tratava – *Scire*³⁴ – e após o seu grau de iniciação na O.T.O. a este pseudônimo. Este livro, *High Magic's Aid*, ambienta-se na Inglaterra do século XIII e fala de uma questão sobre a posse de terras e títulos usurpados, que se resolve com o auxílio da magia. Ao retratar as bruxas como sacerdotisas de um culto ancestral e hereditário, expõe de forma ainda mais clara do que no livro anterior os pensamentos de Gardner a respeito da bruxaria. É importante notar, no entanto, que, no livro, um mago cerimonial precisa da ajuda de uma bruxa para conseguir seus intentos, o que talvez seja indício de uma reação, ou desilusão, de Gardner com as rebuscadas teorias e cerimônias das ordens mágicas.

Os próprios escritos de Gardner indicam que, no início dos anos 50, ele já estava profundamente envolvido não apenas com a teoria, mas também com a prática daquilo que viria tornar-se a moderna bruxaria neopagã. As primeiras versões do que veio a ser conhecido como seu “Livro das Sombras” – um registro de rituais e cerimônias de iniciação – datam dessa época. Da mesma forma, iniciou-se em 1951 um relacionamento um tanto conflituoso entre ele e Cecil Willianson, que o levou a mudar-se para a Ilha de Man e tornar-se, em 1954, o diretor do Museu de Bruxaria fundado por Willianson em um velho moinho em Castletown, ao qual aludimos no início deste capítulo. Iniciou-se, também, um relacionamento igualmente conflituoso com a imprensa, após ele declarar-se publicamente como “bruxo”.

³⁴ Referência aos quatro “verbos mágicos”, conforme enunciados por Eliphas Levi, ou aos quatro “poderes da esfinge”, de acordo com Crowley. Em latim: *scire* – saber, *velle* – querer, *audare* – ousar e *tacere* – calar.

Em 1954, com 70 anos de idade, Gardner publicou o seu livro definitivo – *Bruxaria hoje* – no qual sintetizou suas ideias a respeito da bruxaria. Alegava ter sido autorizado pelas próprias bruxas que conheceu a revelar algumas das suas crenças e práticas. Não é surpreendente que o prefácio deste livro tenha sido assinado por Margaret Murray.

Aos ataques e críticas que surgiram nos anos que se seguiram à publicação deste livro, Gardner respondeu com uma nova obra, um tanto mais extensa, na qual ele reafirmava categoricamente ter sido iniciado nessa religião das bruxas, deixando pistas suficientes para datar sua alegada iniciação dos anos de convivência com a *Crotone Fellowship*, por intermédio de um grupo de pessoas que lá conheceu. O livro é *O significado da bruxaria*, publicado em 1959.

A essa época, no entanto, a bruxaria de Gardner já se tornara, apesar de todas as críticas, forte o suficiente para sobreviver sem ele. Donna, sua esposa, que, pelo que se sabe, nunca participou das suas práticas e quiçá das suas convicções, veio a falecer depois de 33 anos de companheirismo e constantes mudanças. A saúde de Gardner deteriorou-se e a asma que lhe afligia desde a infância voltou a manifestar-se. Em 1964, empreendeu a sua última viagem, talvez tentando novamente refugiar-se do clima da Inglaterra, que lhe trouxera as suas bruxas em meio à chuva, frio e névoa, e onde criara a sua religião. Voltando do Líbano para sua terra natal, em 1964, Gardner morreu de um ataque cardíaco e foi enterrado em Tunis, próximo aos segredos do Oriente que sempre quis desvendar, e deixando na Inglaterra a herança de uma parte do misticismo ocidental que ajudou a criar.

1.3 – Wicca, a religião da bruxaria

Autores como Hutton, Magliocco e Donald Frew, entre outros, consideram altamente discutível a alegação de que Gardner tenha sido iniciado em um “culto das bruxas” em 1939, em consequência da sua associação com a *Crotone Fellowship* e através de pessoas que conheceu nessa ordem.

Doreen Valiente, que foi a primeira Grande Sacerdotisa do *coven* de Gardner, entre 1953 e 1957, e responsável pela redação e revisão de boa parte dos textos e ritos iniciais da Wicca, empreendeu uma cansativa busca nos arquivos ingleses, entre 1980 e 1982, para localizar a pessoa a quem Gardner se referia como “Old Dorothy”, líder do *coven* de New Forest onde ele teria sido iniciado. Ao final, conseguiu comprovar apenas

que houvera uma certa Dorothy Clutterbuck, respeitável matrona da região, falecida em 1951, que parecia corresponder à descrição de Gardner³⁵.

Philip Heselton, posteriormente, ampliou bastante a pesquisa empreendida por Valiente, conseguindo acesso a objetos e diários que pertenceram a Dorothy Clutterbuck. A tentativa desse autor de comprovar, no entanto, que ela era a “Old Dorothy” mencionada por Gardner e que tinha ligação com algum tipo de neopaganismo ou bruxaria soa bastante forçada. Após quatro capítulos do seu livro, *Wiccan Roots*, dedicados ao assunto, no qual ele pinça seletivamente trechos dos escritos de Lady Dorothy que poderiam vagamente fazer alguma referência ao paganismo, ignorando a maior parte que não possuía ligação alguma com o assunto, ele consegue apenas concluir:

De qualquer forma, o nome ‘Dorothy Clutterbuck’ soa como um nome de bruxa! Sua caligrafia tem sido descrita como ‘bruxa’ e seus D’s maiúsculos são como símbolos lunares e bastante impressionantes. Sua casa e seu jardim no vale são tudo que uma casa de bruxa deveria ser. Dessa forma, não é improvável que ela tenha sido considerada uma bruxa pelos moradores locais. Na verdade, se ela não era uma bruxa, certamente deveria ter sido! De qualquer forma, ela provavelmente foi!³⁶

Com certeza, tudo muito inconclusivo, além de não haver, mesmo na extensa pesquisa de Heselton – e com seu método bastante parcial - nenhuma evidência da ligação de Gardner com Dorothy. Se ele a conheceu, foi como todos os outros moradores da região a conheceram: como uma destacada figura local. Vale notar que são inúmeras as referências ao senso de humor peculiar de Gardner. Nada impede, portanto, que ele, ao querer nomear uma suposta Grande Sacerdotisa do *coven* que o iniciou, tenha deixado indícios (e apenas indícios) que levariam a uma velha viúva rica, então já falecida.

No entanto, é certo que, ao mudar-se para a Ilha de Man, Gardner já estabelecera a prática da sua religião, ao menos em linhas gerais. Restam, então, algumas alternativas para a formação da Wicca: a primeira delas, defendida por pesquisadores como o Prof. Hutton e Donald Frew, é que Gardner a inventou completamente, a partir de seus próprios conhecimentos e interesses.

³⁵ VALIENTE, Doreen. *The Search for Old Dorothy* in FARRAR, Janet e Stewart. *The Witches Way*. Washington: Phoenix Publishing, 1984, pp. 283-293.

³⁶ HESELTON, Philip. *Wiccan Roots*. Chieveley: Capall Bann, 2000, p.204.

Outra interpretação é que ele tenha, realmente, travado contato com um grupo de pessoas que já praticavam algum tipo de bruxaria, nos moldes postulados por Margaret Murray, e posteriormente adaptado e divulgado seus ritos. Essa hipótese, conforme assinala a Prof^a. Magliocco, parece ser fortalecida pela existência de muitas semelhanças entre o “Livro das Sombras” original de Gardner e aquele pertencente a uma tradição norte-americana, a *New Wiccan Church*, da Califórnia. Essas semelhanças poderiam indicar a existência de um texto primitivo, a partir do qual *ambos* os Livros teriam sido redigidos, e que teria sido levado da Inglaterra para os Estados Unidos na época da Segunda Guerra³⁷.

Não é possível descartar, ainda, uma segunda hipótese levantada pelo Prof. Hutton: a de que Gardner, agindo conforme o costume dos folcloristas do seu tempo, tenha descoberto na prática de algum grupo (ou grupos) o que ele supôs serem vestígios de alguma antiga tradição e, assim, buscado reconstruí-la, preenchendo as lacunas com elementos tirados das suposições de Frazer, Leland e Murray.

As pesquisas realizadas permitem afirmar que a Wicca não é, de forma alguma, o *ressurgimento* ou a *reconstrução* de uma antiga religião pagã da Europa neolítica, por mais que muitos dos seus praticantes possam postular essa ideia. Ela é, evidentemente, uma *nova religião*, resultado de um processo de formação no qual Gardner e seus seguidores imediatos atuaram como sistematizadores, e que possui em seu *corpus* ritual e mitológico – como praticamente todas as religiões do Ocidente – elementos que podem remontar à antiguidade pré-cristã.

A afirmação acima justifica-se plenamente a partir do exame dos textos de Gardner: seus livros *Bruxaria hoje* e *O significado da Bruxaria*, seu Livro das Sombras e uma espécie de caderno de notas, ao qual Gardner se esforçou para dar a aparência de um antigo manuscrito medieval, chamado *Ye Bok of ye Art Magical*.

Em seus dois livros, Gardner dá poucas informações sobre a efetiva prática das bruxas. O *Bruxaria hoje*, em especial, não é um livro especialmente instigante ou esclarecedor. Pelo contrário, não é fácil para o leitor fazer uma ideia clara do que seria, efetivamente, essa “antiga religião da bruxaria” a partir dele. A obra não segue uma estrutura narrativa que auxilie essa compreensão, mas antes limita-se a fornecer informações nem sempre concatenadas. O livro dá pouquíssimas informações sobre os aspectos práticos do culto, e seria quase impossível para algum leitor reproduzir, mesmo

³⁷ MAGLIOCCO, Sabina. Op. cit., pp. 52-53.

que minimamente, qualquer das cerimônias ou ritos das bruxas a partir de sua leitura. Ao contrário dos diversos manuais surgidos a partir da década de 1970, o livro de Gardner não é didático nem tem a clara intenção de angariar ou formar novos adeptos para o culto.

Antes, ele buscava traçar as “origens” do culto, sua “história” e dissociá-lo da prática de malefícios e do satanismo. Segundo Gardner,

Na Idade da Pedra, o que o homem queria principalmente eram boas colheitas, boa caça, boa pesca, aumento de rebanhos e manadas e muitos filhos para fortalecer a tribo. Tornou-se tarefa das bruxas realizar ritos para obter essas coisas. Era provavelmente uma era matriarcal, quando o homem caçava e a mulher ficava em casa praticando a medicina e a magia. Historicamente, o período matriarcal foi datado aproximadamente da metade do nono à metade do segundo milênio a.C., durante o qual cavernas, árvores, a lua e as estrelas eram provavelmente reverenciadas como emblemas femininos. Assim, o mito da Grande Mãe veio à luz e a mulher era sua sacerdotisa. Provavelmente na mesma época, o homem tinha um Deus caçador, que comandava os animais³⁸.

Para o autor, as bruxas atuais,

São pessoas que chamam a si mesmas *Wica*, as ‘pessoas sábias’, que praticam ritos antigos e que, junto com muita superstição e conhecimento herbal, preservaram um ensinamento oculto e processos de trabalho que elas próprias pensam ser magia ou bruxaria³⁹.

O próprio Gardner, no decorrer da obra, parece querer justificar essa falta de detalhes e de clareza nos seus relatos, alegando que, ao ser iniciado no culto das bruxas, prestara

[...] os juramentos habituais de silêncio que me obrigavam a não revelar nenhum dos segredos do culto. Mas, por ser um culto moribundo, sempre lastimei que todo aquele conhecimento devesse perder-se, de forma que me foi permitido escrever, como ficção, algo sobre a crença das bruxas na obra *High Magic's Aid*. O presente volume tem o mesmo propósito, mas trata do assunto de maneira factual⁴⁰.

Considerando, no entanto, que *High Magic's Aid* foi publicado em 1949, mais ou menos a mesma época em que os biógrafos de Gardner apontam terem sido escritos os primeiros textos que viriam a compor o Livro das Sombras e o *Ye Bok of ye Art Magical*, é possível chegar a uma conclusão diferente: o período entre o final da década

³⁸ GARDNER, Gerald B. *A bruxaria hoje*. São Paulo: Madras, 2003, pp. 33-34.

³⁹ *Ibid.*, p.102.

⁴⁰ *Ibid.*, p.22.

de 1940 e meados da década de 1950 foi um período durante o qual Gardner ainda buscava estabelecer as bases da sua religião das bruxas.

Explica-se: tanto no *High Magic's Aid* quanto nos outros textos citados, existem descrições bastante completas de rituais, incluindo cerimônias de iniciação de primeiro e segundo graus muito semelhantes àquelas que são praticadas ainda hoje pelos adeptos da Wicca. Todavia, a base desses rituais é clara, e é inclusive declarada pelo próprio Gardner em uma nota de rodapé, na introdução de *High Magic's Aid*: um livro publicado em 1904, chamado *The Goetia: the Lesser Key of Solomon the King*, supostamente uma tradução de um manual de magia cerimonial homônimo do século XVII, feita por ninguém menos que Samuel Mathers, fundador da *Golden Dawn*, e por Alesteir Crowley. Em outras palavras, são basicamente ritos maçônicos e das sociedades herméticas do século anterior adaptados.

Talvez, portanto, a forma evasiva como o *Bruxaria hoje* foi escrito indique apenas que, no período entre o fim da associação de Gardner com Crowley, devido à morte deste último, e a publicação da sua primeira obra de não-ficção, Gardner ainda buscava um caminho para dissociar sua “antiga religião da bruxaria” de ritos que ele sabia serem bastante modernos.

Já o período entre a publicação do *Bruxaria hoje* e a obra seguinte, *O significado da Bruxaria*, corresponde aproximadamente ao período de maior cooperação entre o autor e Doreen Valiente, que sabidamente o ajudou a compor e a reescrever grande parte do seu material ritual. Talvez por isso mesmo *O significado da Bruxaria* já contenha muitos outros detalhes sobre a efetiva prática das bruxas, bem como incorpore uma mitologia e uma “história” da religião bem mais elaborada. Nota-se que, entre a publicação das duas obras, houve um esforço de sistematização, não apenas dos ritos como do próprio calendário da nova religião, como se observa no trecho a seguir:

Os quatro grandes sabás são: *Candlemas*, *May Eve*, *Lammas* e *Halloween*; os equinócios e solstícios também são celebrados, totalizando Oito Ocasões de Rituais, como as bruxas assim os chamam. Nos grandes sabás todos os covens que pudessem reunir-se assim o fariam; mas além destes grandes Sabás, eram realizadas reuniões menores chamadas Esbás. [...] Tradicionalmente o Esbá é a reunião do coven local para discutir assuntos locais, ou simplesmente para diversão e é, ou deveria ser, realizado na lua cheia⁴¹.

No entanto, o enredo é o mesmo e continua fortemente apoiado nas ideias de Sir James G. Frazer, Margaret Murray e Charles Leland: o culto das bruxas é um culto

⁴¹ GARDNER, Gerald B. *O significado da bruxaria*. São Paulo: Madras, 2004, p.17.

imemorial, centrado na figura de uma Deusa-Mãe criadora e de um Deus-Cornífero fecundador, muito anterior às religiões conhecidas e que se mantivera nas sombras, após o advento do cristianismo, até os dias atuais. Embora tivesse sido uma religião disseminada em toda a Europa primitiva, chegara até a Inglaterra através da herança céltica e dera origem às histórias sobre “fadas” e “duendes”, na verdade sacerdotes e sacerdotisas do culto. Nas palavras de Gardner:

Como poderia ser esperado de um culto à lua, o papel principal nas cerimônias é desempenhado pela Suma Sacerdotisa, ou Donzela. [...] Na França, a Donzela às vezes era chamada de La Reine du Sabá, na Escócia parece ter sido chamada de rainha de Elphame (Fada) [...]. Com exceção da teoria de que as ‘fadas’ eram de fato o povo primitivo dos campos, aborígenes de baixa estatura e cor escura, expulsos pelos invasores do início da Idade do Ferro [...], há outra conexão entre elas e as bruxas. Na mente popular, depois do advento do Cristianismo, o Antigo Paraíso Celta, para o qual as almas dos pagãos iam quando morriam, tornou-se o ‘Reino das Fadas’, e o Deus e a Deusa que reinavam no Outro Mundo tornaram-se as deidades das bruxas, que se mantinham na Antiga religião, e também eram considerados o rei e a rainha das Fadas⁴².

Os ritos das bruxas seriam feitos na nudez “tradicional”, uma vez que “as bruxas acreditam que o poder reside no interior dos seus corpos” e, dessa forma, poderia ser retido pelas roupas⁴³. Que esses ritos seriam conduzidos no interior do *círculo mágico*, de nove pés de diâmetro e traçado “com uma espada mágica afiada ou uma faca, conhecida como o Athame das bruxas”, após o que seria “cuidadosamente purificado, assim como todos que celebrarão o rito”⁴⁴.

O Círculo das Bruxas, no entanto, ao contrário daquele traçado por magos e feiticeiros cerimoniais, não se destinaria à proteção do celebrante, mas sim a *concentrar* o poder que emana dos seus corpos, até o momento propício para liberá-lo, através do “Cone de Poder”. O uso de incenso e o ato de tomar vinho, como parte de uma espécie de banquete ritual, ao fim do culto, faz parte das cerimônias, assim como as danças circulares.

Podemos afirmar, portanto, que em fins dos anos 1950, o *mito* e o *rito* da “religião das bruxas” de Gardner, já estavam solidamente estabelecidos. O primeiro, a partir das obras de folcloristas que, embora já desacreditadas no meio acadêmico, continuavam a exercer forte apelo popular. O segundo a partir de elementos provenientes da maçonaria, através das sociedades secretas, e de elementos da magia cerimonial renascentista. O processo de “invenção de tradições”, postulado por Eric

⁴² Ibid.

⁴³ GARDNER. *Bruxaria hoje*, p.23.

⁴⁴ Ibid., p.29.

Hobsbawn e entendido como um conjunto de práticas de natureza ritual ou simbólica que “visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado”⁴⁵, havia sido posto irremediavelmente em marcha.

1.4 – A Religião da Deusa

Em meados da década de 1960, a Wicca de Gardner estava solidamente estabelecida na Inglaterra e já atravessara o oceano, lançando raízes nos Estados Unidos, embora ainda não tivesse alcançado a divulgação e a popularidade que alcançaria a partir da década seguinte, quando começaram a ser lançadas as primeiras obras sobre o assunto por continuadores do trabalho de Gardner, como *An ABC on Witchcraft* (1973), de Doreen Valiente.

A virada dos anos 1960 para os anos 1970, além da notoriedade, trouxe outro fator importante para o posterior desenvolvimento da religião sistematizada por Gardner: a sua consagração como “religião da Deusa”, em oposição às “religiões do Deus” judaico-cristãs, como veremos a seguir.

Levando em consideração os escritos originais de Gardner, a primeira impressão que temos é de que não havia uma polarização na religião das bruxas no sentido da predominância de uma divindade feminina, mas antes uma valorização igualitária dos aspectos masculino e feminino da divindade. Ao falar sobre as crenças das bruxas, Gardner afirma que

Seu deus patrono é o Deus Cornífero da caça, da morte e da magia que, assemelhando-se ao Osíris egípcio, reina no Além-Mundo [...], de onde ele dá as boas-vindas aos mortos e designa os seus lugares, onde serão preparados, de acordo com seus méritos e sabedoria, para renascer em um novo corpo nesta terra, através do amor e poder da Deusa, a Grande Mãe que é também a Virgem Eterna e a Feiticeira Primordial [...]. Elas acreditam que o Deus e a Deusa as ajudam a realizar a sua magia, assim como elas os ajudam conferindo-lhes poder por meio de suas danças e outros métodos. Na verdade, elas parecem considerar seus deuses mais como poderosos amigos do que como divindades a serem adoradas.⁴⁶

No entanto, uma leitura mais atenta de suas obras, e daquelas obras que já citamos e que foram as prováveis fontes da sua sistematização, deixa transparecer uma certa prevalência da Deusa sobre o Deus: a afirmação do próprio Gardner de que a

⁴⁵ HOBBSAWN, E. e RANGER, T. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p.9.

⁴⁶ GARDNER, Gerald B. *O significado da bruxaria*. São Paulo: Madras, 2004, p. 25.

bruxaria era um “culto lunar”; a ideia das sacerdotisas que oficiavam o culto e que foram perseguidas como “bruxas”, presente em Murray; os rituais das bruxas para Aradia e Diana, descritos em Leland; os cultos de fertilidade centrados na Grande Mãe, preconizados por Frazer. Todos esses elementos acabavam por dar destaque ao elemento feminino que – especialmente aos olhos do leitor leigo – acabava por transformar um “duoteísmo” proposto em um monoteísmo prático, onde a figura da Deusa era primordial, ao passo que a figura do Deus Consorte, ou Filho Divino, era talvez acessória.

Na verdade, não é motivo de surpresa essa prevalência do feminino na Wicca, uma vez que ela estava implícita em vários elementos comuns ao movimento neopagão original. Na segunda metade do século XIX, era corrente a ideia da existência de um “matriarcado primitivo”, defendida inicialmente por J. J. Bahnhofen em sua obra *Mito, Religião e Direito Materno*, de 1861, e abraçada por teóricos tão influentes quanto Friedrich Engels. Embora pesquisas posteriores tenham desbancado essa hipótese, ela tomou outras direções ao longo do século XX, substituindo-se a ideia de sociedades matriarcais pela de sociedades matrifocais, onde o culto de uma Deusa-Mãe imanente seria primordial.

Uma das obras mais influentes na associação da Wicca com essa ancestral “religião da Deusa” – e constantemente citada por seus praticantes, ainda hoje em dia – data de 1948, sendo, portanto, anterior a divulgação da bruxaria de Gardner. Seu autor, Robert Graves, foi, no entanto, um dos maiores entusiastas da nova religião após conhecer Gardner em 1961, provavelmente porque sua visão pessoal do passado religioso europeu concatenava com aquela proposta pela Wicca⁴⁷. Essa obra é *A Deusa Branca*, na qual Graves afirma:

Minha 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. [...] A referida linguagem foi adulterada na tardia era minóica, quando invasores da Ásia Central começaram a substituir as instituições matrilineares pelas patrilineares e a remodelar ou a refutar os mitos a fim de justificar as modificações sociais. [...] a antiga linguagem sobreviveu com bastante pureza nos secretos cultos místéricos de Elêusis, de Corinto, da Samotrácia e alhures. Quando estes foram proibidos pelos primeiros imperadores Cristãos, ela continuou sendo ensinada nas escolas poéticas da Irlanda e de Gales, bem como nos covens das bruxas da Europa Ocidental⁴⁸.

⁴⁷ Cf. HUTTON, Ronald. Op. Cit., p. 271.

⁴⁸ GRAVES, Robert. *A Deusa Branca*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003, pp.12 e 14.

A ideia de uma matrifocalidade nas culturas primitivas europeias, e o consequente foco dessas culturas no culto de uma Deusa, posteriormente suplantada pelo Deus patriarcal, manteve-se influente e defendida por estudiosos respeitados. Essa posição foi defendida, por exemplo, por Joseph Campbell, que dedicou um longo trecho de sua obra *Mitologia na vida moderna* ao trabalho de Banhofen e ao que ele chamou de “número misterioso da Deusa”⁴⁹. Também foi o principal foco da obra da antropóloga Marija Gimbutas, em seus livros publicados a partir de 1974. Gimbutas, que se tornou uma das principais referências dos praticantes da Wicca mais instruídos, afirmava:

Na Europa Neolítica e na Ásia Menor (antiga Anatólia) – na era entre 7000 e 3000 a.C. – a religião centrava-se na roda da vida e seu giro cíclico. Esta é a esfera geográfica e o quadro temporal ao qual me refiro como Velha Europa. Na Velha Europa, o foco da religião incluía o nascimento, a educação, o crescimento, a morte e a regeneração, bem como o cultivo das colheitas e o crescimento dos animais. O povo dessa era refletia sobre as forças indomadas da natureza, bem como sobre os ciclos das plantas selvagens e dos animais, e adoravam deusas, ou uma deusa, em várias formas.⁵⁰

Outra obra influente na criação de uma teologia feminista foi *When God Was a Woman*, da escultora e professora de história da arte Merlin Stone. Publicado em 1976 e dirigido ao público leigo, o livro postulava a existência de uma religião matrifocal pré-histórica e descrevia as sociedades antigas, incluindo o Antigo Egito, como paraísos matriarcais que foram destruídos pelo patriarcalismo indo-europeu. Na introdução, a autora afirma:

Não estou sugerindo um retorno ou renascimento da antiga religião feminina. [...] Tenho a esperança, no entanto, que uma consciência contemporânea da antigamente difundida veneração da divindade feminina como a sábia Criadora do Universo e de toda a vida e civilização possa ser usada para atravessar as muitas imagens, estereótipos, costumes e leis patriarcais, opressivas e falsamente fundadas, que foram desenvolvidas como reações diretas à adoração da Deusa pelos líderes das religiões de orientação masculina posteriores.⁵¹

Uma ideia da persistência e da atração exercida pela ideia da “religião da Deusa”, bem como da sua capilaridade através da cultura ocidental, pode ser dada pela publicação, já em 1998, da obra *As Deusas, as Bruxas e a Igreja*, da escritora brasileira Maria Nazareth Alvim de Barros, obra esta laureada com o prêmio Austregésilo de Athaíde. Logo nas páginas iniciais desse livro, podemos ler:

⁴⁹ Cf. CAMPBELL, Joseph. *Mitologia na vida moderna*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2002, pp. 95-195.

⁵⁰ GIMBUTAS, Marija. *The Living Goddesses*. Berkeley: University of Califórnia Press, 1999, p. 3.

⁵¹ STONE, Merlin. *When God was a Woman*. San Diego: Harvest Books, 1976, p. xxv.

A história religiosa nos mostra que o primeiro culto foi oferecido a uma Deusa, que o homem acreditava haver gerado o mundo e os seres humanos. [...] Nessas épocas longínquas, o homem desconhecia o seu papel na fecundação e acreditava que a mulher tinha o poder de engrandar sozinha. A mulher era vista como um ser mágico, em relação com as divindades, um ser indispensável à sobrevivência da espécie, um bem precioso. A função feminina era soberana e rendia-se à mulher um culto extremado. Ela era a Deusa, a Grande Deusa, e a primeira religião foi a da Mãe, tendo por divindade única a Grande Deusa Mãe.⁵²

Mais adiante, surge o complemento quase inevitável da ideia, na forma da demonização e perseguição da antiga religião pelo cristianismo:

O paganismo foi identificado à demonolatria justamente porque a Deusa foi identificada à pecadora, à tentadora. Todo o sagrado que emanava das crenças e rituais deu lugar ao profano. A Igreja decretou a morte da religião da Mãe, como uma forma de assegurar a sobrevivência da religião do Pai e a do Filho. E a maneira de se tornar eficaz essa morte era não só identificar a mulher à tentadora, mas também aliá-la ao Diabo.⁵³

Voltando ao nosso ponto principal, uma vez que, desde seu início, a Wicca foi descrita como uma religião cujas origens remontavam pelo menos ao neolítico, nada mais natural do que associá-la a este suposto período matrifocal da Europa, no qual imperava a “religião da Deusa”, ou, indo além, descrevê-la como sendo a versão renovada, recriada ou mesmo *conservada* daquela religião. Nesse sentido, ela passou a ser parte integrante de um movimento de conscientização feminina que, posteriormente, acabou sendo chamado por alguns de “retorno da Deusa”, envolvendo igualmente questões ambientais e de religião com a natureza.

A associação final da Wicca como “religião da Deusa” acabou se completando através do viés político, através de ativistas feministas que abraçaram a nova religião ou, no sentido oposto, de praticantes da Wicca que abraçaram o movimento feminista, ao longo dos anos 1970.

Margot Adler nos lembra que

No início dos anos 1970 houve várias conferências feministas sobre a questão da espiritualidade; diversas atraíram mais do que mil participantes. Na mesma agenda onde figuravam discussões sobre bruxaria, matriarcados e amazonas, e oficinas sobre artes psíquicas, como tarô, astrologia, massagem, cura espiritual e meditação, havia discussões e oficinas sobre o relacionamento entre interesses políticos, econômicos e espirituais. Tornou-se claro nessas conferências que muitas mulheres consideravam as lutas políticas e o desenvolvimento espiritual como interdependentes, e sentiam que

⁵² BARROS, Maria Nazareth A. *As Deusas, as Bruxas e a Igreja*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2001, pp. 12-13.

⁵³ *Ibid.*, p. 334.

ambos eram necessários para a criação de uma sociedade que seria significativa para elas.⁵⁴

Nesse panorama, surgiram figuras que se tornaram proeminentes no desenvolvimento e na divulgação da Wicca. Uma delas foi a ativista húngara Zsuzsanna Emese Mokcsay, mais conhecida como Zsuzsanna Budapest, que radicou-se nos Estados Unidos em 1970 e fundou o primeiro *coven* formado apenas por mulheres, iniciando a tradição conhecida como *Dianic Wicca*. Outra foi Mirian Simos, californiana conhecida internacionalmente como Starhawk, cujo livro *A Dança Cósmica das Feiticeiras*, de 1979, é uma referência para a maioria dos praticantes da Wicca. Outra ainda é Morgan MacFarland, fundadora da tradição *Old Dianic*, hoje conhecida como *MacFarland Dianic*, na qual, apesar da ênfase na figura da Deusa, homens são aceitos como membros.

Vale ainda lembrar outra autora que exerceu influência na divulgação da Wicca e na sua associação com a “Antiga Religião da Deusa”: Marion Zimmer Bradley. Embora tenha se envolvido com causas feministas e tenha se declarado neopagã durante os anos 1980, sua influência se deu de forma indireta, através de sua obra mais conhecida, o *best-seller As brumas de Avalon*, de 1979. Ao recontar nos quatro volumes deste livro a saga do Rei Arthur, Bradley colocou ênfase no confronto entre a “Antiga Religião” das Ilhas Britânicas e a “Nova Religião” – o cristianismo invasor, que minava as tradições ancestrais. O mago Merlin, Morgana e outros personagens da lenda são apresentados como sacerdotes da antiga religião, e vários ritos descritos nas páginas das *Brumas* poderiam ter sido retirados diretamente das páginas de Frazer⁵⁵. Na verdade, a autora declarava ter lido a versão integral do *The Golden Bough* aos 15 anos de idade.

O interesse despertado pela vibrante “religião da Deusa”, conforme apresentada nas páginas das *Brumas*, levou inúmeras pessoas que nunca tinham ouvido falar no assunto a procurarem maiores referências sobre ele. Evidentemente, várias dessas pessoas encontraram obras acadêmicas (ainda que controversas) como as que já citamos, mas um número muito grande dos interessados acabou defrontando-se com a Wicca. Estes últimos, em sua maioria, viram na doutrina sistematizada por Gardner trinta anos antes um “espelho” das práticas ancestrais descritas no livro de Bradley e, entusiasticamente, aderiram à bruxaria neopagã.

⁵⁴ ADLER, Margot. Op. cit., pp. 180-181.

⁵⁵ Cf. BRADLEY, Marion Z. *As brumas de Avalon*, vols. 1 a 4. Rio de Janeiro: Imago, 1983.

Dessa maneira, em fins dos anos 1980, aquilo que Sabina Magliocco chama de “mitos formadores” da Wicca atual – o mito da “origem paleolítica”, associado à ideia de uma religião matrifocal, e o mito do “tempo das fogueiras”⁵⁶ – já estavam solidamente estabelecidos, e passaram a constar em quase todos os “manuais” de Wicca que, desde então, se tornaram comuns nas prateleiras das livrarias. O trecho abaixo ilustra bem a forma como a religião é apresentada nessas obras:

As raízes espirituais da Wicca remontam à era paleolítica, quando as deidades da natureza eram adoradas por todos. Contudo, como resultado da influência do Cristianismo, da propaganda antibruxaria da Igreja e com a modificação da tradição folclórica, os sacerdotes e sacerdotisas dos primeiros tempos foram transformados em feiticeiros e feiticeiras do diabo da Idade Média.⁵⁷

No entanto, foram algumas modificações conceituais na forma de organização da religião e, especialmente, na sua divulgação, ocorridas principalmente no decorrer dos anos 1990, que foram decisivas para o grande crescimento do número de adeptos.

1.5 – As bruxas solitárias e as bruxas da Internet

Tendo sido estruturada inicialmente com base nos ritos e práticas das sociedades herméticas, como já apontamos, a Wicca manteve-se, ao longo de suas primeiras duas décadas de existência, uma religião de difícil acesso para o público em geral. Embora tenha havido certamente exceções, para todos os efeitos práticos a única maneira de tornar-se um wiccano era vir a conhecer algum grupo de praticantes e, posteriormente, ser convidado a nele ingressar. Esse ingresso, a exemplo do que ocorria na maior parte das sociedades herméticas, dava-se através de um ritual de iniciação, no qual o pretendente jurava fidelidade aos princípios do grupo e fazia a promessa solene de não revelar suas práticas a quem não pertencesse à religião. Como escreveu o casal Janet e Stewart Farrar em sua obra de 1984, *The Witche’s Way*,

Quando fomos iniciados em 1970, nos disseram que “apenas um bruxo pode fazer um bruxo”. Em outras palavras, a única forma de se tornar um bruxo era ser iniciado por outro bruxo, do grau apropriado e do sexo oposto ao seu. Essa era provavelmente a visão predominante da Arte naquele tempo, e nós mesmos a aceitamos.⁵⁸

⁵⁶ MAGLIOCCO, Sabina. Op. cit., p. 188.

⁵⁷ DUNWICH, Gerina. *Wicca, a feitiçaria moderna*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 17.

⁵⁸ FARRAR, Janet e Stewart. Op. cit., p. 244.

Os motivos apontados para isso eram vários, mas de uma forma geral se prendiam ao mito do “tempo das fogueiras”, ou seja: a bruxaria tornara-se, com a perseguição cristã, não mais uma religião livremente praticada, mas sim uma organização secreta. Revelar suas práticas ou seus praticantes poderia resultar em tortura e morte. Nos dias atuais, quando a bruxaria tornara-se não uma sociedade secreta, mas sim uma “sociedade com segredos”, a exemplo da Maçonaria, esse costume mantivera-se⁵⁹.

Embora no início dos anos 1970 um levantamento realizado pelo sociólogo Marcello Truzzi já apontasse a existência de cerca de 300 grupos de praticantes da Wicca apenas nos Estados Unidos⁶⁰, e já existissem “tradições” que diferiam em alguns aspectos da Wicca preconizada por Gardner e seus seguidores diretos, o ingresso através da iniciação formal, da admissão por um grupo pré-existente, era certamente um entrave para uma maior difusão da religião. Esse panorama começou a mudar já ao longo dessa década.

Entre 1971 e 1972, uma escritora estadunidense de ascendência irlandesa chamada Jessie Wicker Bell, participante de um *coven* nos moldes gardnerianos e conhecida como Lady Sheba, publicou em sequência duas obras: *The Book of Shadows* e *The Grimoire of Lady Sheba*. Essas obras, com ligeiras modificações introduzidas pela autora, eram em essência uma descrição dos rituais da Wicca gardneriana, pela primeira vez levados a público. A publicação gerou controvérsia: por um lado a revolta de muitos que desejavam que os ritos da Wicca se mantivessem exclusivos (especialmente os gardnerianos) e, por outro, a satisfação dos que desejavam ter algum acesso à nova religião sem necessariamente unir-se a algum grupo e daqueles praticantes ansiosos por uma maior divulgação de suas crenças e práticas.

O passo seguinte em direção à publicidade foi dado por Raymond Buckland, um inglês radicado nos Estados Unidos. Buckland interessara-se pela Wicca através da leitura das obras de Margaret Murray e de Gerald Gardner e iniciara uma intensa correspondência com este último, o que culminou na sua iniciação e da sua esposa no próprio *coven* de Gardner, em 1963. Ato contínuo, o casal Buckland fundou o que é considerado o primeiro *coven* gardneriano nos Estados Unidos, em Long Island, em 1964.

⁵⁹ Cf. VALIENTE, Doreen. *An ABC on Witchcraft*. Blaine: Phoenix Publishing, 1973, p. 203.

⁶⁰ Apud ADLER, Margot. Op. cit., p. 103.

Ainda em 1971, quando publicou seu livro *Witchcraft from Inside* – e provavelmente em resposta às diversas variações da Wicca surgidas nos Estados Unidos nos últimos anos – Raymond Buckland descartava como “falsas” todas as tradições wiccanas que não seguiam os parâmetros gardnerianos e advertia aos praticantes dessas vertentes que “quando eles entrassem em contato com a verdadeira Arte, seria tarde demais”⁶¹. No entanto, com a separação do casal Buckland em 1973, ambos deixaram o *coven* e Raymond, envolvido em uma série de disputas ideológicas com outros praticantes, decidiu criar a sua própria tradição.

Raymond Buckland publicou, em 1974, sua obra *The Tree: the complete book of Saxon Witchcraft*, onde, além de sua visão pessoal da Wicca, apresentava uma descrição completa dos rituais e introduzia uma ideia que se tornaria crucial para o futuro desenvolvimento da religião: a *auto-iniciação*. Para ele, a Wicca deveria estar disponível para qualquer pessoa que desejasse praticá-la, independentemente de ser ou não aceito por um *coven* pré-existente. Dessa maneira, qualquer pessoa que lesse o seu livro e seguisse os ritos nele prescritos, poderia se auto-iniciar e, a partir daí, começar sua prática individual ou mesmo criar o seu próprio *coven*, sendo plenamente reconhecido como bruxo pela tradição criada por Buckland⁶².

Embora Margot Adler afirme que a reação à mudança radical de posicionamento de Buckland foi ignorada pela maioria das pessoas, ela não tardou muito a ser seguida por diversos expoentes da Wicca, não apenas nos EUA como na própria Inglaterra que vira nascer a nova religião.

Em seu livro de 1978, *Witchcraft for Tomorrow*, a própria Doreen Valiente já incluía um ritual de auto-iniciação⁶³. O capítulo da obra de Janet e Stewart Farrar do qual extraí a citação do início deste tópico é inteiramente dedicado à ideia de auto-iniciação e, logo em seguida ao trecho citado, eles admitem que seu próprio iniciador, Alexander Sanders, pode não ter sido iniciado dentro dos moldes tradicionais, mas sim criado sua própria “tradição alexandrina” da Wicca após não conseguir acesso a um *coven* gardneriano tradicional, mas ter, de alguma forma, conseguido uma cópia manuscrita do *Book of Shadows* de Gardner e Valiente⁶⁴.

No entanto, a aceitação definitiva – e mesmo assim não completa – dos conceitos de auto-iniciação e mesmo de prática solitária da bruxaria, ainda levou uma

⁶¹ Ibid., p. 88.

⁶² BUCKLAND, Raymond. *The Tree: the complete book of Saxon Witchcraft*. New York: Weiser, 1974.

⁶³ VALIENTE, Doreen. *Witchcraft for Tomorrow*. London: Robert Hale, 1978.

⁶⁴ FARRAR, Janet e Stewart. Op. cit., p. 245.

boa dezena de anos para concretizar-se. Na edição original de 1979 de sua obra clássica *A Dança Cósmica das Feiticeiras*, Starhawk já admitia que começara por conta própria sua prática da Wicca e fundara seu primeiro *coven* a partir de suas intuições e as daquelas pessoas que lhe acompanharam, tendo sido posteriormente confirmada como sacerdotisa pelo seu grupo⁶⁵; mas todas as suas posteriores alusões à iniciação na mesma obra envolvem a ideia de aceitação por um grupo.

O casal Farrar, no capítulo da obra que acabamos de citar, defende a possibilidade da auto-iniciação e da prática solitária, mas faz uma série de advertências que mostram um ponto de vista ligeiramente diferente: seria recomendável pelo menos um casal para praticar os ritos de auto-iniciação, e seria mesmo preferível um grupo de pessoas para que isto se fizesse⁶⁶.

Dessa maneira, embora as bases para uma “prática solitária” da Wicca – e suas consequentes implicações para uma divulgação e popularização muito maior da nova religião – já estivessem bem estabelecidas, é necessário ressaltar que o avanço necessário para a efetiva popularização não se deu antes do final da década de 1980.

Um dos principais responsáveis por essa popularização foi o escritor estadunidense Scott Cunningham, cujo livro *Wicca: A Guide for the Solitary Practitioner*, de 1988, tornou-se um verdadeiro *best-seller*, alcançando a marca de várias centenas de milhares de exemplares vendidos. Já na introdução, Cunningham afirma que o seu livro “rompe com muitas convenções da Wicca. Foi estruturado para que qualquer um, em qualquer lugar do mundo, possa praticar a Wicca. Nenhuma iniciação é necessária”⁶⁷. Mais a frente, faz uma defesa veemente da prática solitária e da auto-iniciação, bem como critica os tradicionalistas:

A Wicca foi, até por volta da década passada, uma religião fechada, mas não o é mais. Os componentes internos da Wicca estão disponíveis a quem quiser ler e tiver o discernimento necessário para compreender o material. [...] Se a Wicca já foi uma religião secreta, atualmente é uma religião de poucos segredos. Mesmo assim, muitos ainda se prendem à noção de que a iniciação é necessária, provavelmente acreditando que por esse ato mágico eles receberão os *segredos do universo* e os *poderes secretos*. Para piorar, alguns wiccanos bitolados dizem que a Deusa e o Deus não darão ouvidos a alguém que não seja membro de um *coven*. Muitos pretensos wiccanos pensam assim. Mas não é assim que funciona. A iniciação real não é um ritual praticado por um ser humano sobre outro. [...] A iniciação é um processo, gradual ou instantâneo, de sintonia entre o indivíduo e a Deusa e o Deus.⁶⁸

⁶⁵ STARHAWK. *A Dança Cósmica das Feiticeiras*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2010, pp. 89-90.

⁶⁶ FARRAR, Janet e Stewart. Op. cit., p. 247.

⁶⁷ CUNNINGHAM, Scott. *Guia essencial da bruxa solitária*. São Paulo: Gaia, 1997, p. 18.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 100-101. Grifo do autor.

Se o livro de Cunningham não foi o primeiro a defender abertamente a auto-iniciação e/ou a prática solitária da Wicca, o fato é que, depois dele, praticamente todas as obras que se seguiram – e estas se contam às centenas – passaram a admitir, de forma explícita ou implícita, esses conceitos como fazendo parte da religião. As críticas à validade da prática da Wicca por pessoas fora do ambiente dos *covens* e a partir de sua iniciação formal nesse ambiente passaram, a partir dos anos 1990, cada vez mais a se restringir aos círculos de iniciados mais tradicionalistas.

Apesar do grande impulso dado à religião (pelo menos em termos numéricos) pela ideia de que qualquer pessoa, simplesmente pela leitura de um livro e pela prática de alguns rituais, podia tornar-se um bruxo, pode-se dizer que a Wicca, no início dos anos 1990, era ainda um fenômeno restrito basicamente aos países de língua inglesa. Seria possível argumentar, a esse respeito, que a própria falta de familiaridade de outros povos com as alegadas raízes celtas da religião constituía um entrave para que as editoras traduzissem para outras línguas a miríade de livros sobre o assunto que surgiam nos Estados Unidos, mas deixaremos esta discussão para momento oportuno.

O que é possível constatar é que a Wicca, a partir dos anos 1990, efetivamente expandiu-se além das fronteiras da Grã-Bretanha e dos Estados Unidos com o advento de outro fenômeno sócio-cultural típico dos últimos anos do século XX: a Internet.

Numa obra relativamente recente, publicada nos Estados Unidos em 2001⁶⁹, M. Macha Nightmare, ela própria sacerdotisa da *Reclaiming Tradition* de Starhawk há mais de 30 anos, analisa o impacto da Internet na comunicação entre as diversas vertentes da bruxaria neopagã. Utiliza, diversas vezes, a feliz analogia entre a “web” e a “Grande Teia” pela qual os bruxos acreditam que todas as vidas estão interligadas. Restringe-se, no entanto, aos países de língua inglesa onde, de uma forma ou de outra, já existia em meados dos anos 1990 uma extensa rede de comunicação, criada a partir da publicação de diversas revistas e jornais dedicados ao assunto, bem como da existência de inúmeros festivais que congregavam bruxos de diversos locais.

No entanto, Nightmare deixa de contemplar em sua obra uma faceta primordial do papel da Internet na bruxaria: sua importância na divulgação da religião nos países de outras línguas onde, antes dela, nada ou quase nada existia de público sobre o

⁶⁹ NIGHTMARE, M. Macha. *Bruxaria na Internet*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2007.

assunto. Claudiney Prieto, praticante da Wicca e tradutor da obra em questão, define bem essa importância em seu prefácio à edição brasileira:

A Bruxaria é aquilo que sempre chamei de *Cyber Religion*. Seguramente, ela é a religião mais presente na internet e tem sido, há mais de uma década, ponto de encontro e de troca de informações entre Pagãos de todas as linhas de pensamento em todo o mundo. Pela internet, alguém em qualquer lugar do mundo pode expressar livremente seu pensamento e manifestar sua religiosidade sem medo de discriminação, de perseguição, de se expor a grupos radicais e sem precisar andar quilômetros para encontrar uma única pessoa que acredite e pratique a sua religião.⁷⁰

Embora a afirmação de Prieto de que a Wicca seja a religião mais presente na Internet não seja procedente⁷¹, os números são significativos. Basta mencionar que, quando comecei minhas pesquisas sobre o assunto, em meados de 1997, uma consulta em um mecanismo de buscas retornava poucas dezenas de páginas com referência a ele. Em 2003, ocasião em que realizei um primeiro levantamento mais profundo sobre os praticantes da Wicca no Brasil, a mesma consulta já retornava vários milhares de páginas. Hoje em dia, o resultado é superior a 8 milhões de páginas, sendo quase 1 milhão em português. Se acrescentarmos a esse número as diversas listas de discussão sobre o tema e os grupos formados e contatos estabelecidos a partir das redes sociais, teremos uma cifra bastante elevada.

Retornaremos a esse ponto em momento oportuno e, como veremos no terceiro capítulo deste trabalho, a divulgação através da Internet foi essencial para o estabelecimento da religião no Brasil. No entanto, vale dizer que a penetração da Wicca no ciberespaço a inseriu definitivamente nas características próprias da religiosidade pós-moderna, desinstitucionalizada e individualizada. Para Airton Jungblut, a Internet favorece dois dos regimes de validação do crer propostos por Danièle Hervieu-Léger: a validação mútua e a autovalidação, uma vez que

o ciberespaço se apresenta altamente acolhedor tanto para experiências dialogais multidirecionais favoráveis à “validação mútua”, quanto para aquelas atitudes de pesquisa e confrontação de versões que animam a “autovalidação” das formas individualizadas de crença religiosa.⁷²

⁷⁰ Ibid., p. 13.

⁷¹ O pesquisador Airton Jungblut, da PUCRS, aponta que evangélicos e espíritas são os principais utilizadores de espaços de publicação na Internet, ao menos no Brasil. Cf. JUNGBLUT, A. *O uso religioso da Internet no Brasil* in PLURA, Revista de Estudos de Religião, vol.1, n° 1, 2010, p. 202-212.

⁷² JUNGBLUT, A. Op. cit., p. 209.

Pelo que foi exposto até agora, é possível distinguir pelo menos quatro momentos marcantes no processo histórico de formação da Wicca. O primeiro momento se estende de fins da década de 1940 até o início dos anos 1960, período no qual a ritualística da nova religião foi consolidada e formaram-se os primeiros *covens*, nas ilhas britânicas e nos Estados Unidos. O momento seguinte, abrangendo a segunda metade dos anos 1960 e a década de 1970 corresponde à expansão, com a criação de novos *covens*, ainda limitados aos países de língua inglesa. Até esse momento, no entanto, conservava-se, de uma forma geral, a prática tradicional de ingresso e participação na religião, calcada nos moldes das sociedades herméticas do século anterior, através da iniciação formal do novo membro em um grupo já formado, o que, apesar do grande número de *covens* já existentes, ainda limitava o número de adeptos.

O período seguinte, correspondendo à década de 1980, corresponde à efetiva divulgação da Wicca, através da maciça publicação de obras contendo rituais e demais instruções para “tornar-se bruxo”. Esse período foi marcado pela virada conceitual que acabou caracterizando a Wicca como uma “religião da Deusa” e pela efetiva propagação da ideia da validade da auto-iniciação como forma de ingresso na religião.

O período que se estende desde a década de 1990 corresponde à popularização da Wicca, especialmente entre os jovens, e sua efetiva implantação fora dos países de língua inglesa. Corresponde igualmente à ampla divulgação através da Internet e do consequente aumento da comunicação entre os praticantes de todo o mundo por intermédio da rede.

As mudanças ocorridas ao longo desses períodos certamente influíram no processo de formação de identidades dos praticantes da Wicca, uma vez que algumas das representações típicas da religião foram igualmente sendo alteradas ao longo dos primeiros cinquenta anos de sua existência. Os dois últimos períodos aos quais nos referimos, em especial, criaram um verdadeiro abismo conceitual entre praticantes e *covens* tradicionais – aqueles cuja linhagem podia ser traçada, remetendo diretamente a Gardner e a Ilha de Man – e os novos grupos, criados por dissidentes ou auto-iniciados, considerados pelos primeiros como “ecléticos”, ou mesmo como deturpadores ou ainda usurpadores.

Vale dizer, no entanto, que foi justamente essa “Wicca eclética” que ganhou notoriedade, granjeou um número expressivo de praticantes e, efetivamente, implantou-se no Brasil, ao passo que os grupos “tradicionais” de Gardnerianos e Alexandrinos mantêm-se uma minoria (virtualmente inexistente em nosso país, como veremos) cujas

práticas são protegidas por segredos iniciáticos e, portanto, praticamente inacessíveis. Portanto, o presente trabalho diz respeito essencialmente à Wicca popular e popularizada, e nele os conceitos e práticas “tradicionais” (que nos são dados conhecer) são abordados basicamente como contraponto, a fim de que seja possível acompanhar e compreender o próprio processo histórico que os transformou, bem como as novas transformações ocorridas quando de sua implantação e divulgação no Brasil..

Para entendermos esse processo, mergulharemos agora no universo de elementos pertinentes à Wicca como religião, nas modificações por elas sofridas e nas diferentes nuances atribuídas a esses elementos dentro do universo de praticantes.

2 – WICCA COMO RELIGIÃO: ELEMENTOS PARA A COMPREENSÃO DE UMA IDENTIDADE

A bruxaria não foi, e não é, um culto para todos. A não ser que você tenha uma atração para o oculto, um senso de fantástico, um sentimento de que você pode escorregar por alguns minutos deste mundo para o outro mundo de encantamento, ela não terá uso para você.

(Gerald B. Gardner)

Peter Berger, em *O dossel sagrado*, afirma que “a religião é o empreendimento humano pelo qual se estabelece um cosmos sagrado”⁷³. Para chegar a esta conceituação, Berger parte da ideia que a sociedade é constituída a partir da ordenação da experiência humana individual. O mundo social constitui um *nomos* – termo derivado da anomia durkheimiana – capaz de atribuir um significado comum às variadas experiências pessoais e criando, dessa forma, uma ideia de coerência coletivamente aceita. Nesse sentido, a religião seria a nomização do sagrado e suas manifestações, integrando o homem ao “cosmos sagrado” socialmente construído e afastando-o do caos.

Na verdade, o debate acerca daquilo que pode ou não ser considerado religião, e como conceituá-la, tem ocupado inúmeros filósofos, sociólogos, antropólogos e historiadores da religião, bem como religiosos, e produzido vários milhares de páginas escritas. Diferentes correntes científicas, bem como distintas correntes religiosas, têm produzido diferentes conceituações de religião, geralmente tomando como base seus próprios pressupostos. Esses pressupostos dificilmente contemplariam as especificidades de *todas* as religiões.

Diante dessas dificuldades intrínsecas, para me nortear em minha análise, preferi me valer da concepção do filósofo britânico John Hick, que utiliza o conceito de “semelhança familiar”, retirado de Wittgenstein, para delimitar aquilo que pode ser considerado religião. Para ele, “religião” pode ser usado para nominar uma imensa

⁷³ BERGER, Peter. *O dossel sagrado: elementos para uma teologia sociológica da religião*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985, p. 38.

gama de atividades que, embora não tenham uma essência comum, nem alguma característica que todas necessariamente possuam, podem ser agrupadas nessa categoria por possuírem “características distribuídas esporadicamente e em diversos graus as quais, juntas, a distinguem de outra família”⁷⁴. Para Hick,

O uso dessa analogia é esclarecedor para vermos as diferentes tradições, movimentos e ideologias cujo caráter religioso é, a um tempo, geralmente aceito ou responsabilmente discutido, não como apresentando uma essência comum, mas como formando uma complexa sequência de semelhanças e diferenças, análogas as encontradas no interior de uma família.⁷⁵

De acordo com o filósofo, tal conceito acabaria com a busca de uma resposta definitiva para a questão de se algum movimento ou tradição pode ou não ser considerado uma religião. Seria antes uma questão de posicionar tal movimento “no interior de uma complexa, variada teia de fenômenos correlatos”⁷⁶.

Considero tal conceituação de grande valia, pois exclui a existência de “universais culturais”, como o *sagrado*, e centra a conceituação de religião no *sentido* que um determinado grupo de praticantes atribui às suas próprias práticas. Vale dizer que esse sentido pode ser múltiplo dentro de um único grupo.

Apenas para exemplificar, vejamos uma tentativa não-acadêmica de conceituação de religião: um texto publicado no *site* do Instituto Cristão de Pesquisas⁷⁷ esforça-se para definir o que é religião, passando por “um sistema qualquer de ideias, de fé e de culto”, “um conjunto de crenças e práticas organizadas, formando algum sistema privado ou coletivo, mediante o qual uma pessoa ou um grupo de pessoas é influenciado”, “um corpo autorizado de comungantes que se reúnem periodicamente para prestar culto a um deus”, “qualquer coisa que ocupa o tempo e as devoções de alguém” e, ainda, “o reconhecimento da existência de algum poder superior, invisível”. A partir dessas tentativas de conceituação, o mesmo texto classifica as religiões existentes em 9 categorias, a saber: animistas, naturais, ritualistas, místicas, revelatórias, sacramentalistas, legalistas, racionais e sacrificiais.

Se fôssemos tentar aplicar os conceitos apresentados por esse Instituto ao nosso tema, poderíamos encaixar a Wicca e várias outras denominações do neopaganismo

⁷⁴ HICK, John. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. London: Yale University Press, 2004, p. 4.

⁷⁵ Ibid.

⁷⁶ Ibid, p. 5.

⁷⁷ “O que é religião?”, disponível em <<http://www.icp.com.br/74materia1.asp>>, acessado em 01/09/2011.

atual em qualquer das definições acima. Ela é um sistema de ideias, é um conjunto de crenças e práticas, possui (até certo ponto) um corpo autorizado de comungantes que lhe dedica seu tempo e suas devoções e reconhece a existência de algum poder superior. Dependendo *do sentido atribuído a ela por cada praticante*, poderia ser classificada em qualquer das nove categorias citadas pelo *site* cristão. Por outro lado, dificilmente encontraríamos entre os wiccanos uma noção uniforme sobre o sagrado, que os identificasse coletivamente em relação à religião.

Voltemos, portanto, a John Hick. Ele assevera que o fio condutor que poderia orientar a categorização de um determinado grupo ou movimento como religioso seria o conceito de “preocupação final” de Tillich. Segundo esse conceito, os assuntos relacionados à religião teriam uma profunda importância para aqueles que se consideram religiosos. Ou seja: se um conjunto (ainda que limitado) de práticas compartilhadas por um grupo de indivíduos, consideradas *por eles* como religiosas, assume importância capital, perpassando todo o seu sistema de representações, é forçoso admitir que esse conjunto de práticas deva ser considerado como religião.

Chegamos, portanto, ao ponto que me parece fundamental para que possamos categorizar a Wicca como religião e analisar suas crenças e símbolos: o sentido atribuído a ela pelos praticantes. Assumo, portanto, que, se os praticantes da Wicca e de outras denominações neopagãs atuais se identificam como *praticantes de uma religião específica*, bem como atribuem profunda importância à sua prática religiosa, este é o foco da minha análise, uma vez que é através da forma como os praticantes percebem e vivenciam a religião que podemos conhecer o conjunto de representações que levam a tal identificação.

Esse conjunto de representações encontra-se, logicamente, situado num contexto específico que o insere no que vem sendo chamado pelos psicólogos de “religiões do *self*”, e ainda na noção amplamente debatida de “mercado religioso”, típica da Nova Era. Tais conceitos, afeitos à pós-modernidade, serão discutidos oportunamente em relação à Wicca. Nesse momento, porém, irei me ater na descrição e análise do conjunto de crenças e práticas associadas à Wicca, a fim de delimitarmos os elementos que farão parte da construção das identidades a ela associadas. Vale acrescentar que os diversos conceitos apresentados a seguir referem-se, principalmente, à prática da Wicca conforme popularizada, em especial nos países de língua inglesa, e não àquela de vertentes específicas ou “tradicionalis”.

2.1 – Mitos, textos e crenças

Como já citamos brevemente no capítulo anterior, a antropóloga Sabina Magliocco, em sua obra *Witching Culture*, afirma que a Wicca se estrutura em torno de dois “mitos formadores”, aos quais chamou de “o mito da origem paleolítica” e “o mito do tempo das fogueiras”⁷⁸. Estes se referem às ideias constantemente reiteradas nos livros populares sobre o assunto e comumente aceitas pelos praticantes que a Wicca é uma antiquíssima religião “primitiva” da Europa Ocidental, preservada pela tradição oral desde tempos imemoriais, e que as bruxas condenadas pela Inquisição eram, na verdade, sacerdotisas dessa religião.

Tais ideias, como visto anteriormente, efetivamente fazem parte da estrutura basal da Wicca. Estavam presentes no processo de formação cultural que levou à sua sistematização, através da literatura romântica e de teorias antropológicas de fins do século XIX, e, em última análise, podemos considerar que a própria sistematização da Wicca visava conferir uma estrutura religiosa específica ao ideal representado pela “origem paleolítica” e pelo “tempo das fogueiras”.

Todavia, Magliocco utiliza a palavra “mito” ao descrever essas duas concepções basais sobre as quais a Wicca se estruturou, no sentido popular e corrente de “história inventada”. Embora elas sejam fundamentais para o estabelecimento e a compreensão de uma identidade wiccana, não remetem a um “tempo mítico”, concebido como precedente ao “tempo histórico” e deste apartado. Para Jean-Pierre Vernant, por exemplo, o estatuto do mito “se apresenta como um relato vindo do fim dos tempos e que já existiria antes que um contador qualquer iniciasse sua narração”⁷⁹. Eliade, por sua vez, afirma considerar que a definição menos imperfeita de mito é aquela segundo a qual o mito

Relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio”. Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir [...]. É sempre, portanto, a narrativa de uma “criação”: ele relata de que modo algo foi produzido e começou a *ser*. O mito fala apenas do que *realmente* ocorreu, do que se manifestou plenamente.⁸⁰

⁷⁸ MAGLIOCCO, Sabina. Op. cit., p. 188.

⁷⁹ VERNANT, Jean-Pierre. *O Universo, os Deuses e os Homens*. São Paulo: Cia. das Letras, 2000, p. 12.

⁸⁰ ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2004, p. 11. Grifos no original.

Ora, tanto o “tempo das fogueiras” quanto a “origem paleolítica” referem-se unicamente a um suposto passado da religião wiccana. Seriam assim, antes *tradições inventadas* sobre as quais boa parte da crença wiccana se apoia, do que propriamente mitos.

Em primeiro lugar, portanto, busquemos responder a seguinte pergunta: haveria, na Wicca, alguma narrativa de caráter essencialmente mítico, no sentido de conter essa estruturação primeira da realidade característica dos mitos de criação?

A literatura inicial sobre a Wicca, especialmente os textos onde Gerald Gardner tenta explicar o que seria esta religião, não surge nada que possa ser propriamente chamado de um “mito da criação”. Gardner e seus seguidores imediatos não fizeram nenhuma tentativa de explicar como as bruxas (uma vez que eles alegavam estar apenas repassando conhecimentos) representavam o surgimento do universo ou da vida, ou ao menos se teriam algum pensamento específico a respeito deste assunto.

Essa ausência do mito de origem refletiu-se em todas as inúmeras obras que foram escritas posteriormente. Entre todas as publicadas no Brasil, apenas em *O Poder da Bruxa*, de Laurie Cabot, pode-se encontrar uma afirmação que remeta a uma ideia criacionista na filosofia da Wicca: “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”⁸¹. A esta afirmação segue-se um longo parágrafo que faz referência a diversos mitos de criação de várias civilizações e sociedades, mas que não apresenta maior especificidade, ou alguma indicação de que qualquer dessas inúmeras narrativas seja efetivamente aceita pelas bruxas.

A ausência de um mito de criação específico, no entanto, por si só aponta duas características da Wicca enquanto religião. Em primeiro lugar, reflete a sua contemporaneidade. Em segundo, reafirma sua tendência eclética.

Nenhuma explicação mítica é atribuída à origem do mundo, da vida ou do homem porque a explicação científica é considerada suficiente. Na verdade, é possível considerar que as próprias tentativas de explicação científica para a *origem* são elementos do processo de formação cultural no qual a Wicca se insere, uma vez que foram desenvolvidas ao mesmo tempo e difundidas no mesmo meio social onde essa formação se processou e ainda se processa. Posteriormente, conceitos basilares da Nova Era fizeram a associação entre o científico e o religioso, em especial o conceito de

⁸¹ CABOT, Laurie. *O Poder da Bruxa*. Rio de Janeiro: Campus, 1990, p. 24.

energia. Este, segundo D'Andrea, é um substrato a um só tempo material e espiritual da vida, que “interliga indissociavelmente o corpo, o espírito, a natureza e o cosmos”⁸². Se teorias da criação, como o *Big-Bang*, estão popularmente associadas ao conceito de energia, elas acabam por se tornar, dentro do imaginário wiccano, a um só tempo científicas e religiosas.

Por outro lado, observando a profusão de mitos de criação constantemente citados nos livros sobre Wicca, colhidos das mais diversas sociedades, fica claro que o sentido atribuído a esses mitos é apenas alegórico. No âmago do processo de formação persiste a ideia de uma “religiosidade original”, matéria prima de todas as religiões, na qual a centelha inicial do cosmos era originada por uma *Grande Mãe*. Dessa maneira, qualquer mito de origem onde esta se dê a partir de uma Grande Mãe pode ser aceito como metáfora mítica da criação e, assim, incluído na mitopoética da Wicca.

Se a pesquisa nas obras sobre Wicca não identifica algo que possa ser considerado um mito de criação próprio, por outro lado um texto é citado, desde as obras inaugurais de Gardner, como sendo a base da *crença* das bruxas. Esse texto aparece primeiramente no capítulo III do *Bruxaria Hoje*, de 1954, sem nenhum título, e é republicado como Apêndice I do *O Significado da Bruxaria*, de 1959, sob o título “A Lenda Mágica das Bruxas”. Posteriormente foi transcrito em diversas obras, incluindo o livro *Os Mistérios Wiccanos*, de Raven Grimassi⁸³, que o consagrou como “O mito da descida da Deusa”, nome pelo qual é comumente conhecido nos meios wiccanos.

Transcrevo aqui a versão que aparece na obra original de Gardner, na qual ele afirma que desta forma lhe teria sido comunicado por “suas amigas bruxas”, e onde ele chama a deusa das bruxas de “G”:

G nunca amou, mas ela resolve todos os mistérios, mesmo o mistério da Morte, e assim ela viajou às terras baixas. Os guardiões dos portais a desafiaram. “Despe teus trajes, tira tuas jóias, pois nada disso podes trazer contigo em nossa terra”. Assim, ela pôs de lado seus trajes e suas jóias e foi amarrada como o eram todos os que entravam nos reinos da Morte, a poderosa.

Tal era a sua beleza que a própria Morte se ajoelhou e beijou seus pés, dizendo: “abençoados sejam esses pés que te trouxeram por estes caminhos. Permanece comigo, mas deixa-me por minha mão fria sobre teu coração”. E ela respondeu: “eu não te amo. Por que fazes com que todas as coisas que eu amo e que me alegram se apaguem e morram?” “Dama”, respondeu a Morte, “isto é a idade e o destino, contra os quais não sou de nenhuma ajuda. A idade faz com que todas as coisas feneçam; mas, quando o homem morre ao fim do seu tempo, eu lhe dou descanso e paz e força para que ele possa retornar. Mas tu és adorável. Não retornes; permanece comigo.” Mas ela

⁸² D'ANDREA, Anthony A. F. *O self perfeito e a nova era*. São Paulo: Ed. Loyola, 2000, p. 75.

⁸³ GRIMASSI, Raven. *Os mistérios wiccanos*. São Paulo: Gaia, 2000.

respondeu: “eu não te amo”. Então a Morte disse: “Como não recebes a minha mão em teu coração, receberás o açoite da Morte”. “Esse é o destino, que seja cumprido”, disse ela ajoelhando-se. A Morte açoitou-a e ela gritou: “conheço os sofrimentos do amor”. E a Morte disse: “abençoada sejas” e lhe deu o beijo quántuplo, dizendo: “que possas atingir a felicidade e o conhecimento”.

E Ela lhe contou todos os mistérios e eles se amaram e se tornaram um; e ela lhe ensinou todas as magias. Por isso, há três grandes eventos na vida do homem – amor, morte e ressurreição no novo corpo – e a magia os controla a todos. Para realizar o amor, você deve retornar na mesma época e lugar que os entes amados e deve lembrar-se e amá-la ou amá-lo novamente. Mas, para renascer, você deve morrer e ficar pronto para um novo corpo; para morrer, você deve ter nascido; sem amor você não pode nascer e eis toda a magia.⁸⁴

Esse texto, embora possua a característica de situar a “descida da Deusa” em um tempo mítico, fora do tempo, não fundamenta a origem, mas sim elementos da crença. Possui ainda o já caráter metafórico ao qual nos referimos, já que nele nada há de original. O próprio Gardner o compara com o mito babilônico da descida de Ishtar aos infernos, comparação que ainda mais se realça se observarmos a versão apresentada por Raven Grimassi⁸⁵, que inclui o abandono pela deusa de um item de suas vestes em cada um dos sete portais do inferno, como na lenda oriental. No entanto, se deixarmos de lado a procedência ou mesmo a interpretação pessoal dos autores sobre o texto acima, o que salta aos olhos como “ideia central” é a justificação mítica da crença em reencarnação como uma das bases da religião.

De fato, quase todas as obras de referência sobre a Wicca apresentam de alguma maneira a crença na reencarnação, embora variem as explicações teológicas a respeito da mesma. Já nas obras iniciais de Gardner, em diversos trechos é dito que a crença na reencarnação é parte fundamental do culto das bruxas. Conforme a religião se desenvolveu e, ao longo dos anos 1970, foi progressivamente influenciada pelo espiritualismo da Nova Era, as ideias reencarnacionistas foram se tornando mais explícitas nas obras e adquirindo contornos mais próximos às ideias orientais, ou antes à interpretação ocultista dessas ideias.

Na sua obra de 1973, *An ABC of Witchcraft*, Doreen Valiente incluiu um verbete sobre reencarnação, mas sem nenhuma assertiva sobre esta crença ser disseminada entre as bruxas. Apenas faz considerações gerais sobre o assunto e afirma que a ideia de reencarnação não era estranha aos povos britânicos⁸⁶.

⁸⁴ GARDNER, G. *Bruxaria Hoje*, p. 42.

⁸⁵ GRIMASSI, Raven. Op. cit., pp. 59-60.

⁸⁶ VALIENTE, Doreen. *An ABC on Witchcraft*. Blaine: Phoenix Publishing, 1973, pp. 281-284.

Onze anos depois, no amplo manual escrito pelo casal Janet e Stewart Farrar, já há um capítulo inteiro dedicado à reencarnação, que inicia da seguinte maneira:

Praticamente todas as bruxas acreditam em reencarnação. Provavelmente é verdadeiro dizer que elas compartilham essa crença com a maioria da raça humana (ou com os seus membros que acreditam na sobrevivência após a morte de alguma forma), porque o conceito de uma vida singular seguida por um julgamento isolado, paraíso-ou-inferno, é peculiar às religiões patriarcais monoteístas [...].⁸⁷

A esta afirmação seguem-se vinte páginas que explanam uma teoria da reencarnação baseada em sete planos de existência, constantes renascimentos que envolvem o aprendizado através dos erros cometidos ao longo das vidas terrenas e, por fim, métodos para se lembrar de existências passadas.

No *Guia essencial da bruxa solitária*, de Scott Cunningham, o mote é o mesmo:

A reencarnação é uma das mais valiosas lições da Wicca. A ciência de que essa vida é apenas uma entre muitas, de que não deixamos de existir quando o corpo físico morre, mas sim renascemos em outro corpo, responde a um grande número de perguntas, mas gera outras tantas. Por quê? Por quê reencarnamos? Assim como muitas outras religiões, a Wicca ensina que a reencarnação é o instrumento pelo qual nossas almas são aperfeiçoadas. Uma vida não basta para atingir tal objetivo; portanto, a consciência (alma) renasce inúmeras vezes, cada vida englobando um grupo diferente de lições, até que a perfeição seja atingida.⁸⁸

Num livro publicado originalmente em 1993 e seguidamente reimpresso, a bruxa norte-americana Silver RavenWolf faz a seguinte afirmação:

Muitas bruxas acreditam que grupos de almas encarnam ao mesmo tempo em diferentes locais do mundo para trabalhar em conjunto voltadas para um mesmo objetivo. Então, você pode ser chamado de “meu irmão” ou “minha irmã” mesmo que não haja nenhum parentesco ou mesmo que você nunca tenha encontrado a outra pessoa face a face. Bruxas não são as únicas pessoas que abraçam essa teoria de reencarnação coletiva. Muitas pessoas envolvidas no movimento New-Age também acreditam nisto.⁸⁹

Independentemente do tom ou mesmo da profundidade em que o tema é tratado nas obras de referência, não é possível afirmar que a crença na reencarnação seja uma unanimidade entre os praticantes da Wicca, ainda mais se levarmos em consideração que a religião não possui uma doutrina estrita a ser seguida ou aceita. O que se pode

⁸⁷ “Almost all witches believe in reincarnation. It is probably true to say that they share this belief with a majority of the human race (or of those members of it who believe in survival after death in whatever form), because the concept of a single life followed by a one-off, heaven-or-hell judgment is peculiar to the patriarchal monotheist religions (...). FARRAR, Janet & Stewart. *The Witches’ Way*. Custer: Phoenix Publishing, 1984, p. 115.

⁸⁸ CUNNINGHAM, Scott. Op. cit., p. 94.

⁸⁹ RAVENWOLF, Silver. *To Ride a Silver Broomstick*. St. Paul: Llewellyn Publications, 2000, p. 258.

afirmar com certeza é que o tema da vida, morte e renascimento é realmente central na filosofia wiccana, permeando seus ritos e seu calendário litúrgico.

Aprofundaremos-nos nesta questão mais adiante, mas é oportuno mencionar aqui uma alegoria que, no decorrer da minha pesquisa, pareceu-me ser aquilo que mais se aproxima de um “mito central” da Wicca.

Ouvi a narrativa a seguir pela primeira vez em 1998, de uma sacerdotisa que dirigia um *coven* em Brasília. Posteriormente, não a encontrei em nenhum livro sobre Wicca aos quais tive acesso, embora em obras como o *Oito Sabás para Bruxas*⁹⁰, do casal Farrar, seja possível encontrar os mesmos elementos, expostos de forma não romanceada.

Atualmente é possível encontrar o texto, em várias versões, em diversos *sites* sobre Wicca na Internet, sob o título “O Mito da Roda do Ano”. Porém, como é comum nesses *sites*, não há nenhuma indicação de alguma fonte inicial de onde as diversas versões possam ter derivado. Pelas características de descentralização da religião e pela forma como ela se propagou através da Internet, no entanto, não é descabido supor que o “mito” tenha se disseminado oralmente a partir de algum *coven* e, posteriormente, se fixado de forma escrita conforme a memória de cada um que o ouviu.

A versão que apresento aqui foi extraída de um artigo chamado “A Celebração dos Ciclos Naturais”, escrito por mim e publicado originalmente em meados de 2001 no *site* Mito e Magia, com o qual colaborei durante alguns anos, sendo, portanto, a que mais se aproxima da que me foi transmitida oralmente. A título de curiosidade, e exemplificando o que afirmo acima, o *site* original da publicação não existe mais, mas o texto a seguir pode ser encontrado, hoje, em diversos outros *sites*, obviamente sem nenhum crédito ao autor:

O mito da Roda do Ano está centrado nas figuras do Deus e da Deusa. Estes representam os princípios fundamentais da natureza, sendo portanto deuses sem nome, ou deuses com muitos nomes, assumindo, no decorrer da narrativa, diferentes características particulares. Mas, de uma forma geral, Ela é a própria Terra, a mãe dos frutos e das dádivas naturais, enquanto Ele é o Sol, o princípio do qual a vida depende para desenvolver-se. Ela é perene, apesar de mutável, e Ele é antes mutável do que perene.

Embora, como o próprio nome diz, a história seja cíclica, não se podendo, portanto, distinguir exatamente um início ou um fim, devemos escolher um ponto de partida. Que este seja, portanto, o final do inverno, quando, segundo o mito, tanto a Deusa quanto o Deus são pueris. A terra começa a livrar-se do peso da longa noite invernal, da estação infrutífera, ao passo que o sol, brilhando timidamente no céu, mal consegue aquecê-la.

⁹⁰ FARRAR, Janet e Stewart. Op. cit., pp. 22-27.

Nesse momento, tanto a Deusa quanto o Deus são crianças, frágeis como o próprio equilíbrio natural, no início de um novo ciclo.

No próximo momento, a primavera instaura-se. O sol começa a ganhar força e calor, permanecendo por mais tempo no céu, ao passo que, na terra, as flores abrem-se, aptas à fecundação e prometendo os frutos que virão. É a estação juvenil e o tempo de fertilidade, onde o Deus e a Deusa são adolescentes, jovens prontos a se conhecerem e cheios do impulso sexual que os atrai e garante a perpetuação da natureza. Tempo de paixões, quando a bela Rainha da Primavera e o feroso Gamo-Rei se conhecem e se apaixonam.

O tempo passa e agora, com a proximidade do verão, as sementes estão plantadas. A terra está prenhe dos filhos do sol, e o casamento entre os dois consumou-se. No ápice do verão temos o sol pleno em sua força, e seu calor nutre e guarda seus filhos, que gestam no ventre da terra. Nesse momento o Deus é o homem maduro, o guerreiro, o provedor e o protetor, enquanto a Deusa é a futura mãe.

À plenitude somente pode seguir-se o ocaso e, ao aproximar-se o outono, os dias tornam-se progressivamente mais curtos. As primeiras colheitas acontecem, aquelas que trarão do ventre da Deusa os frutos de consumo imediato, aqueles que alimentarão os homens nos tempos de bonança. O Deus é o sábio e contido Rei do Azevinho, crescendo em sabedoria conforme sua força física diminui.

Estando instalado o outono e aproximando-se o inverno, os dias encurtam-se cada vez mais. O sol brilha, a cada dia, menos tempo no céu, e seu calor diminui. A terra concede aos homens seus últimos frutos, justamente aqueles que possibilitarão a sobrevivência durante a longa noite que se avizinha.

No entanto, o grande mistério revela-se aqui. A criança que gesta no útero da Deusa é o próprio Deus, que conforme perde a sua força à vista dos homens, cresce no ventre da Mãe, assegurando o eterno ciclo de morte e renascimento.

E o auge do inverno chega. Debilitada, enfraquecida pela longa gestação, a Deusa recolhe-se às profundezas, preparando-se para parir seu filho divino. A longa noite invernal instaura-se, com a morte do Deus e, quando os dias são os mais curtos do ano, ao ocaso só pode sobrevir um novo início. Assim, a Grande Mãe, recolhida ao seu leito puerperal, dá à luz aquele que virá a ser seu consorte, e o Deus renasce como criação por ele mesmo engendrada. Um novo ciclo começará.⁹¹

A lenda apresentada acima, obviamente, trata-se de uma romantização da ideia do “Rei Divino”, proposta por Sir James Frazer em *The Golden Bough* e transformada por Robert Graves, no seu *The White Goddess*, na batalha entre o Rei do Azevinho e o Rei do Carvalho, acrescentando-se a estes elementos a figura da Deusa Tríplice, também popularizada por Graves. De qualquer maneira, no entanto, é a que melhor representa, poeticamente, as crenças da Wicca, por apresentar seus elementos fundamentais: o ciclo de vida-morte-renascimento, a dualidade divina entre a Deusa e o Deus e a associação – tanto do ciclo quanto das divindades – ao suceder das estações e à natureza.

⁹¹ Extraído de DUARTE, Janluis. *A Celebração dos Ciclos Naturais*. Publicado originalmente em <http://www.mitoemagia.com.br>, 2001. O texto pode ser encontrado, sem crédito ao autor, entre outras fontes, em <http://wicca-ipatinga.blogspot.com>, acessado em 27/01/2012.

Por fim, vale transcrever aquele que talvez seja o texto mais difundido nos meios wiccanos. Trata-se do “Chamado da Deusa”, também conhecido por “Carga da Deusa” ou simplesmente “Exortação”:

Ouçam as palavras da Grande Mãe, que, em tempos idos, era chamada de Ártemis, Astartéia, Dione, Melusina, Afrodite, Ceridwen, Diana, Arianrhod, Bride e por muitos outros nomes:

Sempre que tiveres necessidade de qualquer coisa, uma vez no mês, e melhor se for quando a lua é cheia, vós vos reunireis em algum local secreto e adorareis o meu espírito, que sou Rainha de todas as bruxas. Aí deveis reunir-vos, vós que sois desejosos de aprender toda bruxaria, e que, não obstante, não conquistastes seus segredos mais profundos; a estes eu ensinarei coisas que ainda são ignotas. E vós estareis livres da escravidão e, como um sinal que sereis realmente livres, estareis nus em vossos ritos; e dançareis, cantareis, banquetearéis, fareis música e amor, tudo em meu louvor, pois meu é o êxtase do espírito e meu também é o júbilo sobre a terra, pois minha lei é o amor voltado a todos os seres. Conservai puro vosso ideal mais elevado; empenhai-vos sempre por ele; não deixai que nada vos detenha ou vos ponha de lado, pois minha é a porta secreta que abre para a Terra da Juventude, e minha é a taça do vinho da vida, e o caldeirão de Ceridwen, que é o Cálice Sagrado da imortalidade. Eu sou a Deusa benevolente, que concede a dádiva da alegria ao coração do homem. Sobre a Terra concedo o conhecimento do espírito eterno; e além da morte concedo paz e liberdade e reunião com aqueles que se foram antes. Também não exijo sacrifício, pois vede: eu sou a Mãe de tudo que vive e meu amor é vertido sobre a Terra.⁹²

Esse texto, segundo consta, teria tido a sua primeira versão escrita pelo próprio Gardner, que teria adaptado um trecho do livro *Aradia, o evangelho das bruxas*, de Charles Leland, e o unido a extratos de textos de Aleister Crowley. A versão definitiva foi escrita por Doreen Valiente, que excluiu a maior parte dos trechos de Crowley⁹³. O trecho de *Aradia* utilizado é o que se segue:

Quando eu tiver partido desse mundo,
Sempre que precisardes de algo,
Uma vez por mês, quando a lua estiver plena,
Reuni-vos em algum local deserto,
Ou em assembléia num bosque
Para adorar o poderoso espírito de sua rainha,
Minha Mãe, a grande Diana.
Àquela que de bom grado
Aprender toda a magia, mas que ainda não domina
Seus mais profundos segredos, minha mãe irá
Ensinar, na verdade, todas as coisas ainda desconhecidas.
E sereis libertos de qualquer escravidão,
E sereis livres para qualquer coisa;
E como sinal de sua inequívoca liberdade,
Deveis comparecer desnudos em seus ritos, tanto homens quanto mulheres [...] ⁹⁴

⁹² FARRAR, Janet & Stewart. *Oito Sabás para Bruxas*. São Paulo: Anúbis, 1999, pp. 40-41.

⁹³ Esta explicação consta em nota de rodapé na obra referenciada acima.

⁹⁴ LELAND, Charles G. Op. cit., p. 34.

O que se pode constatar, portanto, da análise de textos e mitos relacionados à Wicca? Em primeiro lugar, embora haja uns poucos autores que denominem textos como os que citamos de “textos sagrados”, essa noção não é geralmente aceita. A autoria dos textos é amplamente conhecida, e de forma alguma estes são considerados pelos praticantes como sendo de origem “divina” ou “inspirada”. Não há, igualmente, pretensão de originalidade nesses escritos tradicionais: eles são reinterpretações ou releituras de textos de outras religiões, citados e reproduzidos a partir de critérios que refletem, especialmente, a afinidade com eles. A aproximação entre o wiccano e os textos é, portanto, especialmente afetiva e não doutrinária.

Em segundo lugar, não se pode falar em mitos que sejam particulares, peculiares ou, muito menos, exclusivos da Wicca. Ao contrário, existe uma grande permeabilidade a mitos de outras crenças e religiões. O que confere especificidade é que os mitos “pinçados” pelos wiccanos são escolhidos especialmente entre aqueles ligados à antiguidade pré-cristã e, mais especificamente, entre aqueles que possam ser interpretados, ainda que de forma tênue, como contendo as assertivas próprias ao “culto ancestral da Grande Mãe” e a outras teorias antropológicas de fins do séc. XIX e início do séc. XX, que permeiam o processo de formação da religião.

Por fim, o que emerge da análise inicial das crenças wiccanas é a presença constante do tema da vida-morte-renascimento e da dualidade deusa-deus, ambos associados ao suceder dos ciclos naturais, bem como a noção de “magia”, em uma acepção ampla. A forma como esses temas são interpretados e representados no cotidiano dos praticantes serão abordados e analisados a seguir.

2.2 – A divindade na Wicca

Em sua primeira obra de não-ficção sobre o assunto, *Bruxaria hoje*, Gerald Gardner deixou implícito que as bruxas cultuavam uma deusa e um deus, divindades estas que ele não nomeia. No entanto, ao longo do livro, Gardner dá muito mais informações sobre o “deus das bruxas” do que sobre sua deusa, o que não é difícil de compreender: uma boa parte de seu livro é dedicada a combater as ideias expostas no então recém-lançado livro de James Pennethorne Hughes, *Witchcraft* (1952), e desfazer as associações entre bruxaria e o culto ao diabo. Dessa forma, dissociar a imagem do deus das bruxas da imagem do diabo cristão parece ter sido a prioridade.

Talvez o parágrafo mais esclarecedor sobre a ideia original dos deuses da Wicca, nesse primeiro livro de Gardner, seja o seguinte:

A fé do culto está reunida em um livro de bruxa que eu possuo e que afirma que elas acreditavam em deuses que não eram todo-poderosos. Eles desejavam o bem ao homem, desejavam a fertilidade para o homem, animais e colheitas, mas para atingir esse fim eles precisavam da ajuda do homem. Danças e outros ritos davam essa ajuda. Esses ritos eram baseados em magia simpática, a ideia de que os semelhantes se atraem, e também que “o que dá prazer ao homem, dá também prazer aos deuses”. Possivelmente, elas pensavam que os deuses podiam sentir o prazer dos homens. Havia também a ideia de que os deuses amavam o homem e compraziam-se com a sua felicidade, como uma oposição à ideia do deus raivoso que odeia a felicidade do homem.⁹⁵

Em seu segundo livro, *O significado da Bruxaria*, Gardner se torna um pouco mais explícito sobre as divindades das bruxas e qual o seu papel dentro do culto. Já no primeiro capítulo, ele afirma:

Deve-se entender claramente que a bruxaria é uma religião. Seu deus patrono é o Deus Cornífero da caça, da morte e da magia que, assemelhando-se ao Osíris egípcio, reina no Além-Mundo, seu próprio Paraíso, situado em uma colina oca, ou então em um lugar onde só é possível atingir atravessando-se uma caverna, de onde ele dá boas-vindas aos mortos e designa seus lugares; onde serão preparados, de acordo com os seus méritos e sabedoria, para renascer em um novo corpo nesta terra, através do amor e do poder da Deusa, a Grande Mãe que é também a Virgem Eterna e a Feiticeira Primordial, aquela que dá o renascimento, a transmutação e o amor a esta terra, e pelo ritual em seu louvor consegue-se o poder necessário para que isso aconteça.⁹⁶

No entanto, *quem eram* esses deuses? Num capítulo posterior desse mesmo livro, Gardner faz uma série de associações entre o deus e a deusa das bruxas a antigas divindades e figuras mitológicas britânicas ou célticas. Essa associação ainda hoje se mantém como uma das favoritas entre os praticantes da Wicca, levando muitos praticantes brasileiros a afirmar (como veremos oportunamente) que esta se trata, na verdade, da “antiga religião celta”. Mas Gardner, em momento algum, *afirma* que estas divindades são os deuses da Wicca; apenas traça paralelos para ajudar a compreensão, utilizando uma mitologia que talvez fosse mais familiar aos seus leitores, da mesma maneira que, em outros momentos, alude a divindades gregas, romanas e outras.

Na verdade, o que salta aos olhos ao examinarmos a literatura produzida pelos pioneiros da Wicca é que havia uma compreensão intrínseca de quem seriam o deus e a deusa da religião. Eram, na verdade, figuras arquetípicas: o Rei-Divino de Frazer,

⁹⁵ GARDNER, Gerald. *A Bruxaria hoje*. São Paulo: Madras, 2003, p. 118.

⁹⁶ GARDNER, Gerald. *O significado da Bruxaria*. São Paulo: Madras, 2004, p. 25.

representação da fertilidade, do vigor, do suceder das estações, da sapiência e da morte, e a Grande Mãe, a deusa-tríplice de Graves, representação da fecundidade, da magia, do renascimento, da própria natureza. A partir da interação entre essas duas figuras divinas, ao mesmo tempo amantes e mãe e filho, criavam-se os ciclos naturais, representados na ritualística. Ou seja: eram conceitos familiares, praticamente contemporâneos e em voga entre aqueles que iniciaram a Wicca e a partir dos quais ela começou a propagar-se.

No entanto, se tais conceitos arquetípicos pareciam bastar nos primeiros anos da Wicca, quando eram passados principalmente de forma oral aos novos praticantes por seus iniciadores, possibilitando assim uma compreensão direta de como eram *sentidos*, já o deixaram de ser em um momento posterior. Com a divulgação cada vez maior da religião e o surgimento de novos *covens* que já não tinham relação direta com os fundadores, o *tipo* de adepto mudara.

O jovem que aderiu à Wicca em fins dos anos 1970 possuía já outras influências. As teorias de Frazer, Murray e outros, embora fossem “ultrapassadas” apenas para os estudantes de antropologia e história, já não lhe eram familiares. A revolução comportamental deflagrada a partir de 1968 impusera novos conceitos em questões como o corpo, o consumo, a fé e a religião⁹⁷. O movimento da Nova Era expandira seu horizonte religioso para um pavilhão fervilhante de divindades e filosofias orientais, ainda que de forma confusa e ocidentalizada. O terreno ainda era fértil, mas precisava ser arado para que a compreensão das divindades da Wicca germinasse.

Dessa maneira, os livros que foram sendo editados a partir do início do período de maior divulgação da Wicca passaram a ter duas características antes ausentes: a *explicação* de quem eram a deusa e o deus e a tendência cada vez maior de *nominar esses deuses*, associando-os a um panteão qualquer.

Em seu livro grandemente apreciado pelos praticantes da Wicca, *A Dança Cósmica das Feiticeiras* (1979), a sacerdotisa norte-americana Starhawk dedica um capítulo à deusa e um capítulo ao deus. Seu estilo poético e arrebatador contribui para expressar como a deusa, na visão da autora, deve ser compreendida:

A Deusa é a primeira em toda a Terra, o mistério, a mãe que alimenta e que dá toda a vida. Ela é o poder da fertilidade e geração; o útero e também a sepultura que recebe, o poder da morte. Tudo vem dela, tudo retorna para Ela. Sendo terra, também é a vida vegetal; as árvores, as ervas e os grãos que sustentam a vida. [...] A Deusa da Terra é

⁹⁷ Cf., a respeito da revolução comportamental, COELHO, Frederico O. *Revolução comportamental no século XX* in SILVA, Francisco Carlos T. (org.). *O século sombrio*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, pp. 324-345.

também o ar e o céu, a celestial Rainha do Céu, a Deusa Estrela, regente de todas as coisas sensíveis mas invisíveis: do conhecimento, da mente e da intuição. Ela é a musa, que desperta todas as criações do espírito humano. [...] A Deusa Celestial é vista como a lua, que está associada aos ciclos mensais de sangramento e fertilidade das mulheres. A mulher é a lua terrena; a lua é o ovo celestial, vagando no útero do céu, cujo sangue menstrual é a chuva que fertiliza e o orvalho que refresca; aquela que governa as marés dos oceanos, o primeiro ventre da vida na Terra. Portanto, a lua é também a Senhora das Águas: das ondas do mar, correntes, nascentes, dos rios que são as artérias da Mãe Terra; dos lagos, poços profundos e lagoas escondidas, dos sentimentos e emoções, que nos tomam como ondas do mar.⁹⁸

Ao se referir ao deus da Wicca, Starhawk não é tão eloquente. Antes busca, como Gardner fizera, dissociar sua figura do diabo cristão e, ainda, distanciá-lo do conceito de masculinidade comum:

A imagem do Deus Cornífero na Bruxaria é radicalmente diferente de qualquer outra imagem de masculinidade em nossa cultura. Ela é difícil de ser compreendida, pois ele não se encaixa em nenhum dos estereótipos esperados, nem àqueles referentes ao homem “macho” nem às imagens invertidas daqueles que, liberadamente, buscam a efeminação. Ele é suave, carinhoso e encorajador, mas é também o Caçador. Ele é o Deus Moribundo, mas a sua morte está sempre a serviço da força vital. Ele é sexualidade indomada, mas a sexualidade como um poder profundo, sagrado e unificador. Ele é o poder do sentimento e a imagem do que os homens poderiam ser, se estivessem libertos das correntes da cultura patriarcal.⁹⁹

A tônica do capítulo de Starhawk sobre o deus da Wicca não se distancia muito do “mito da Roda do Ano” que apresentamos anteriormente. No entanto, uma coisa a autora parece fazer questão de frisar: da mesma maneira que o deus das bruxas *não é* o diabo cristão, ele *também não pode ser comparado* a outros modelos divinos:

Bruxaria significa, também, perder o modelo de espiritualidade do “grande homem”. Jesus, Buda, Krishna, Moisés e toda a horda de pregadores, profetas, gurus e líderes grupais que afirmam ensinar em seus nomes ou em nome de seus descendentes seculares, perdem as suas auréolas. Na Bruxaria, não existem figuras paternas reconfortantes e que tudo sabem, que prometem respostas para tudo ao preço de nossa própria autonomia pessoal.¹⁰⁰

Um livro mais recente, publicado originalmente em 1991, já apresenta as divindades wiccanas de forma bem mais prosaica. Inicialmente, apresenta a Wicca como uma religião “com duas deidades reverenciadas e adoradas: a Deusa (o aspecto feminino e deidade ligada à antiga Deusa Mãe em seu aspecto triplo de Virgem, Mãe e

⁹⁸ STARHAWK. Op. cit., pp. 145-146.

⁹⁹ Ibid., pp. 168-169.

¹⁰⁰ Ibid., p. 180.

Anciã) e seu consorte, o Deus Chifrudo (o aspecto masculino)”¹⁰¹ . Um pouco mais à frente, a autora acrescenta:

A Deusa é conhecida por vários nomes diferentes. Ela é chamada frequentemente de Diana, Cerridwen, Freya, Ísis, Ishtar, a Senhora ou qualquer outro nome que o *coven* escolher para usar ou que um Wiccaniano sinta que corresponde à sua própria visão mitopoética.[...] Como a Deusa, o Deus Chifrudo é também conhecido por vários nomes diferentes. Em algumas tradições wiccanianas, é chamado de Cernunnos, que é o nome latino para “o Chifrudo”. Em outras, é conhecido como Pã, Woden e outros nomes.¹⁰²

Num capítulo posterior, a autora apresenta ainda uma lista com várias dezenas de nomes de “divindades pagãs”, agrupando-as conforme, a seu ver, elas se relacionam a assuntos específicos e possam, dessa forma, serem invocadas em rituais e encantamentos relacionados a esses assuntos.

Nota-se, portanto, que conforme a religião se formava e ia ganhando popularidade, o conceito de divindade ia se tornando cada vez menos difuso e mais personificado, sendo assim mais compreensível para o número cada vez maior de adeptos.

O livro *To Ride a Silver Broomstick*, de Silver RavenWolf, que não por acaso tem o subtítulo *New Generation Witchcraft*, é um ótimo exemplo de como a Wicca adentrou os anos 1990, ao menos em suas formas mais populares. Seu capítulo dedicado às divindades inicia dizendo que a escolha dos deuses com os quais se trabalhará é essencial. Logo em seguida, justifica a necessidade dessa escolha da seguinte maneira:

Desde muito tempo, a mente humana em geral teve grande dificuldade em lidar com A Força e se identificar com ela. A saga cinematográfica Star Wars, resumindo o pensamento moderno e a fantasia futurística, criou um pacote simplificado, inteligível, para uma religião do futuro. Ela nos apresentou A Força de uma forma compreensível. Sempre achei divertido como as crianças aceitaram e compreenderam essa linha de pensamento desde o início. Mas muitos adultos ainda não se sentem confortáveis com uma não-coisa que simplesmente está ali e faísca, então eles dependem das imagens de Deuses e Deusas que aparecem em forma humana, ou pelo menos parcialmente humana.¹⁰³

Dessa maneira, a autora defende como necessário que aquela pessoa que adentre a Wicca escolha um determinado panteão de deuses e deusas – retirados seja de qual mitologia ela desejar – e se familiarize com eles. A não ser que essa pessoa seja um fã da saga de George Lucas e compreenda o conceito da Força. Como era de se esperar, ao

¹⁰¹ DUNWICH, Gerina. Op. cit., p. 9.

¹⁰² Ibid., pp. 15-16.

¹⁰³ RAVENWOLF, Silver. Op. cit., p. 44.

fim do capítulo há uma lista de deuses e deusas das mais diversas procedências, com as suas “características”.

É evidente que, no exemplo acima, existe uma banalização do conceito de divindade que, de forma alguma, podemos tomar como padrão para os atuais praticantes da Wicca. Entretanto, essa foi a forma como essa religião foi apresentada para muitos dos jovens que por ela se interessaram na última década do século XX, o que acabou por influenciar a sua forma de se representar enquanto “bruxos”.

Em resumo, podemos afirmar que, partindo de um conceito indistinto de divindade – a Deusa Mãe e o Deus Cornífero – baseado em ideias dos folcloristas de fins do século XIX, e passando por um conceito poético de divindades naturais, chegou-se a uma situação que é bem definida por uma frase corrente nos meios wiccanos, cunhada pela ocultista britânica Dion Fortune: “todas as deusas são a Deusa e todos os deuses são o Deus”. Ou seja: qualquer divindade (ou par de divindades), de qualquer cultura, pode ser, em determinado momento e de acordo com a conveniência, uma divindade cultuada pela Wicca. O que importaria seria, afinal, a descrição metafórica das características daquela divindade e sua relação com o objetivo do rito.

2.3 – O calendário litúrgico

Se no seu livro sistematizador inicial, *Bruxaria hoje*, Gerald Gardner foi omissos quanto a existência de algum calendário litúrgico seguido pela “religião das bruxas”, na sua obra seguinte, *O significado da Bruxaria*, ele já apontava que “os quatro grandes festivais que a bruxaria celebra são Halloween, *May Eve* (Véspera de Maio – a velha ‘Walpurgis Night’), Lammas e Candlemas, 2 de fevereiro”¹⁰⁴, acrescentando que estes festivais eram a mais notável relação entre as crenças das bruxas e as crenças celtas.

A assertiva de Gardner baseava-se, como diversas outras, na obra de Margaret Murray. No seu *O culto das bruxas na Europa Ocidental*, podemos ler:

As comemorações originais ocorriam de maio a novembro, uma divisão do tempo que não seguia nem os eclipses solares nem a agricultura [...]. Os principais festivais eram na primavera, na véspera do mês de maio (30 de abril), denominado *Roodmas* ou Dia de Rood na Grã-Bretanha e *Walpurgis-Natch*, na Alemanha; no outono, às vésperas de novembro (31 de outubro) o festival denominado *All Hallow Eve*. Entre estas duas

¹⁰⁴ GARDNER, Gerald. *O significado da Bruxaria*. São Paulo: Madras, 2004, p. 78.

datas, havia no inverno o dia de Candlemas (2 de fevereiro) e, no verão, o Gule de Agosto (em 1º de agosto), denominado *Lammas* na Grã-Bretanha.¹⁰⁵

Essa divisão do ano em quatro partes é, efetivamente, uma referência céltica, conforme nos mostra o professor Barry Cunliffe, da Universidade de Oxford, em sua obra *The Ancient Celts*, embora tanto Murray quanto Gardner utilizem os nomes cristianizados dos festivais. Cunliffe associa a marcação desses momentos específicos à necessidade de uma sociedade de economia agrária e pastoril reter as ocasiões apropriadas para a semeadura ou para recolher os animais. Segundo ele, as festividades celtas associadas ao calendário eram *Samhain* (Halloween), marcando o início do ano em 1º de novembro, *Imbolc* (Candlemas) em 1º de fevereiro, *Beltane* em 1º de maio e *Lughnasad* em 1º de agosto¹⁰⁶.

Esses festivais, denominados na obra de Murray de *sabbaths*, ficaram popularizados como os quatro Grandes Sabás da Wicca. No entanto, na transição entre as décadas de 1960 e 1970, conforme a ritualística da nova religião ia se consolidando, a estes festivais foram acrescentados outros quatro, correspondendo aos solstícios e equinócios, que ficaram conhecidos como Sabás Menores ou Pequenos Sabás. Em seu livro publicado originalmente em 1973, Doreen Valiente já afirmava que:

Os Sabás Menores são os dois solstícios no meio do verão e no meio do inverno, e os dois equinócios na primavera e no outono. Eles podem variar em um ou dois dias a cada ano, já que dependem da aparente entrada do sol nos signos zodiacais de Capricórnio (solstício de inverno), Câncer (solstício de verão), Áries (equinócio de primavera) e Libra (equinócio de outono). Essas ocasiões também eram celebradas como festivais pelos Druidas.¹⁰⁷

É necessário ressaltar, entretanto, que o acréscimo dos Sabás Menores ao calendário ritualístico da Wicca não possui uma real correspondência com o que se sabe sobre as celebrações celtas e sua divisão do ano. Segundo o prof. Ronald Hutton, tais associações fazem parte de uma tendência “pan-céltica”, de cunho romântico, que se firma a partir da década de 1960 e que tem um dos seus maiores expoentes na figura da escritora Caitlin Matthews.

Para Hutton, Caitlin Matthews, em livros como *Elements of Celtic Tradition*, e outros escritores que seguem a mesma linha falham ao não colocar as fontes que

¹⁰⁵ MURRAY, Margaret. *O culto das bruxas na Europa Ocidental*. São Paulo: Madras, 2003, p. 97. Grifos da autora.

¹⁰⁶ Cf. CUNLIFFE, Barry. *The Ancient Celts*. Oxford: Oxford University Press, 1997, p. 189.

¹⁰⁷ VALIENTE, Doreen. *An ABC on Witchcraft*. Blaine: Phoenix Publishing, 1986, p. 293.

utilizam no contexto apropriado, seja no tempo ou no espaço. Dessa maneira, materiais do século VII e do século XVII, bem como de uma região que vai da Irlanda aos Alpes são postos lado a lado, criando a impressão de que existiria um “mundo Celta” homogêneo, com costumes que não variavam localmente ou com a passagem do tempo. Os quatro festivais principais em Fevereiro, Maio, Agosto e Novembro, por exemplo, eram realmente significativos na Irlanda e na Escócia, mas não necessariamente em outras localidades. A superposição da comemoração dos equinócios e solstícios a esses quatro festivais não encontra nenhuma fundamentação no que efetivamente se conhece sobre os celtas, em qualquer região que eles tenham habitado¹⁰⁸. Portanto, o que se infere desse tipo de literatura é a tentativa de criar um “sistema”, aparentemente coerente e que, com certeza, vai ao encontro das expectativas dos leitores para a criação de uma ancestralidade romântica comum homogênea, mas que não possui embasamento histórico, pelo que se conhece da cultura celta.

A partir dos anos 1980, também os Sabás Menores começaram a ser divulgados na literatura wiccana com nomes específicos. Assim, o solstício de inverno passou a ser conhecido como Yule, o de verão como Litha e o equinócio de primavera como Ostara, nomes de origem aparentemente anglo-saxônica e presentes – como nomes então obsoletos de meses do ano – na obra *De Temporum Ratione* (c. 723), do monge inglês Bede. O equinócio de outono ficou conhecido como Mabon, aparentemente um nome cunhado pelo autor Aidan Kelly em referência a Mabon ap Modron, personagem do folclore galês¹⁰⁹.

Dessa maneira, o calendário litúrgico da Wicca estava consolidado na década de 1980, composto pelos sabás Samhain, Yule, Imbolc, Ostara, Beltane, Litha, Lughnasad e Mabon. A melhor descrição dessas festividades e do seu simbolismo para os praticantes está na obra *Oito Sabás para Bruxas* (1983), do casal Janet e Stewart Farrar. Seguindo a tradição eclética já estabelecida na época, o livro busca explicar a origem e a simbologia dos sabás recorrendo a diversas comemorações de povos e épocas distintas, insistindo especialmente que vários elementos das cerimônias teriam sido cristianizados ao longo da Idade Média.

Os elementos simbólicos apresentados para os sabás, é claro, refletem realmente de alguma forma a simbologia de festividades semelhantes que foram celebradas na

¹⁰⁸ Cf. HUTTON, Ronald. *The Pagan Religions of the Ancient British Islands*. Oxford: Blackwell, 1995, p. 143.

¹⁰⁹ ZELL-RAVENHEART, Oberon & Morning Glory. *Creating Circles and Cerimonies*. Franklin Lakes: Career Press, 2006, p. 227.

mesma época do ano, por uma ou mais culturas e em períodos variados. No entanto, o que estudos como o do prof. Hutton deixam claro é que, ao contrário do que afirmam autores wiccanos, *nenhum povo conhecido* deixou indícios de ter celebrado *todos os oito* festivais adotados pela Wicca. Dessa maneira, o calendário litúrgico wiccano é composto por uma colagem de celebrações sazonais, dividindo o ano em oito partes que correspondem ao ápice e ao meio de cada uma das estações. Ao contrário de ser a reminiscência de *uma* religião antiga específica, o calendário wiccano configura-se como uma construção artificial: primeiramente foram fixadas as datas comemorativas e, em seguida, os sistematizadores da Wicca foram buscar nas várias tradições preexistentes aquelas que melhor se adaptavam ao caráter simbólico que se desejava para aquelas datas.

É preciso acrescentar que, embora estejamos nos referindo à celebração dos oito sabás como um “calendário litúrgico” da Wicca, não há uma liturgia fixa e preestabelecida para cada uma dessas celebrações. Há, sim, componentes simbólicos que são específicos de cada sabá – os quais serão apresentados em seguida – e ainda *sugestões* apresentadas pelos diversos autores de como comemorá-los. Aos praticantes, no entanto, é facultada a escolha da melhor maneira de realizar suas celebrações, conforme suas representações pessoais daqueles componentes.

Antes de passar a descrever a simbologia dos sabás, torno a advertir que, para entendê-la, é necessário abandonar os padrões impostos pelo calendário civil. Neste, os equinócios e solstícios marcam o *início* de cada uma das quatro estações. Numa perspectiva sazonal, no entanto, eles são *o auge* de cada uma delas, marcando os pontos de maior diferenciação ou de maior equanimidade entre a duração de dias e noites.

Arbitrariamente, uma vez que estamos diante de uma construção cíclica, portanto sem começo e sem fim, consideremos para nossa descrição do calendário wiccano o Yule, solstício de inverno, como ponto inicial. Este é a celebração do renascimento do Deus solar, no auge do inverno, partindo da ideia que, sendo esse o dia mais curto do ano, a partir dele o sol, renascido, permanecerá cada vez mais tempo no céu. Os símbolos associados ao Yule são justamente aqueles que refletem a possibilidade de continuidade da vida ao longo do inverno: as frutas secas, as castanhas e nozes, o pinheiro.

O Imbolc é a celebração do despertar da primavera. Para o casal Farrar, “trata-se do avivamento do ano, os primeiros estímulos fetais da primavera no útero da Mãe Terra [...] um festival do fogo, mas, nesse caso, a ênfase é mais sobre a luz do que sobre

o calor”¹¹⁰. Acrescentam, citando Doreen Valiente, que o Imbolc é um momento de purificação, de limpeza ritual, ocasião na qual “uma nova maré de vida principiara a fluir através de todo o mundo da natureza e as pessoas tinham que se livrar do passado e olhar para o futuro”¹¹¹. As velas, representando a luz que torna a brilhar após a longa noite invernal, são o símbolo principal desse sabá.

Já no próximo sabá – Ostara, o equinócio de primavera – as associações são menos inequívocas. Tradicionalmente, os wiccanos o descrevem como a celebração do momento em que o Deus e a Deusa, ainda impúberes, se conhecem, e o associam, no aspecto sazonal, ao momento em que os campos, já limpos, estariam prontos para o plantio, mas a sementeira ainda não aconteceu. Seria, portanto, um sabá ligado à expectativa de fecundidade da terra, representado a partir de símbolos de fertilidade, como o ovo ou o coelho.

O sabá seguinte, no entanto, não deixa nenhuma dúvida quanto ao seu simbolismo e sua conotação: Beltane é uma celebração da fertilidade, da união sexual entre a Deusa e o Deus, representando o momento do plantio e a necessidade de atrair a fecundidade para a terra, os homens e os animais. Talvez mais do que em qualquer outro dos sabás, os ritos do Beltane resgatam diversos componentes simbólicos tradicionais de festivais celebrados na antiga Europa, em especial as fogueiras, o símbolo fálico do mastro e o “casamento ritual” entre dois jovens.

Os três festivais seguintes, Litha no meio do verão, Lughnasad, e Mabon no equinócio de outono, representam, cada qual por sua vez, o momento de júbilo pelo fim do plantio e, em seguida, os momentos de colheita. Representam, igualmente, o momento de maior poder do deus-solar e, conseqüentemente, sua inevitável jornada em direção à velhice. Mais uma vez, os autores que descrevem o significado dos sabás vão buscar sua inspiração em Robert Graves, com sua oposição entre o poderoso Rei do Carvalho e o sábio Rei do Azevinho, para assinalar o processo pelo qual o sol, tendo atingido o seu ápice, passa a ficar cada vez menos tempo no céu.

O último dos sabás, nessa ordem, é o Samhain, que assim como o Beltane possui inegáveis ligações com tradições e festas populares da antiga Europa, algumas delas preservadas até o momento atual. Marcando o início do inverno, representa o momento da morte do deus-solar e do recolhimento da deusa-terra, que se prepara para dar à luz o seu filho divino. É celebrado como um “tempo fora do tempo”, quando se tornam mais

¹¹⁰ FARRAR, Janet & Stewart. *Oito Sabás para Bruxas*. São Paulo: Anúbis, 1999, pp. 59-60.

¹¹¹ Idem, *ibid*, p. 64.

tênuas as fronteiras entre os vivos e os mortos, e estes podem circular livremente entre os primeiros.

Pelo que foi exposto resumidamente acima, não chega a surpreender a grande quantidade de textos, seja em livros, seja veiculados na Internet, que apresentam paralelos entre os sabás da Wicca e as festividades cristãs. Os símbolos presentes no Natal, como o pinheiro e as frutas secas, estão igualmente presentes no Yule wiccano. As velas do Imbolc estão presentes na festa da Candelária, bem como a ideia de limpeza ritual expressa tanto na purificação da Virgem Maria como em ritos mais modernos como a conhecida “lavagem do Bonfim”, realizada em Salvador, na Bahia. O ovo de Páscoa repete-se em Ostara. Inúmeros simbolismos utilizados em Beltane estão presentes em festividades cristãs que se estendem desde início de junho até setembro, em especial nas ditas “festas juninas”: o costume de erguer-se o mastro em homenagem ao santo padroeiro, de pular a fogueira, das danças circulares em torno do mastro ou da fogueira, da realização de um “casamento”, ou mesmo a escolha de uma “Rainha da Primavera” (*May-Queen*), entre outros. Os costumes referentes ao Samhain estão amplamente presentes em diversas festividades que, ainda na Europa atual, estendem-se desde outubro até o final do inverno: a proximidade entre vivos e mortos, expressa, por exemplo, no Dia de Todos os Santos e em Finados; a inversão de valores, onde o velho se torna jovem e vice-versa, aliada ao costume de pregarem-se peças, como na tradicional Festa dos Rapazes, do norte de Portugal, ou ainda no Halloween. O uso de máscaras, a livre expressão da alegria e da libido, a liberalidade no uso de bebidas alcoólicas, presente no carnaval e em várias outras festas populares, relacionadas mais ou menos com a cristandade, encontra igualmente seus ecos na celebração dos sabás wiccanos.

O que se deve considerar é a alegação wiccana que tais paralelos se devem unicamente à obliteração proposital de símbolos e festividades da “antiga religião” pela “nova”, ou seja, o cristianismo. Tal alegação possui dois aspectos a serem considerados: um diz respeito a *sobrevivências pagãs*, o outro a uma *sobrevivência do paganismo*.

Em relação à sobrevivência de elementos pagãos, incorporados às festividades cristãs, diversos especialistas são concordes em admitir sua existência. O prof. Jeffrey B. Russell afirma, em seu *História da Feitiçaria*:

Nada persiste mais na mente do que a lembrança de um dia festivo, e traços de antigos festivais pagãos podem ser claramente encontrados na Idade Média – e daí até ao

presente. Alguns festejos pagãos ainda são praticados em pequenas cidades e aldeias das Ilhas Britânicas, Alemanha e outras regiões da Europa. Algumas das mais importantes festividades adquiriram sinistra reputação e acabaram associadas, durante a caça às bruxas, às assembleias ou “sabás” de bruxas. As bruxas contemporâneas, apoiando-se orgulhosamente nos próprios festejos antigos e em sua associação com as bruxas medievais e modernas, fizeram dessas antigas festas o alicerce de seus próprios e mais importantes “sabás”.¹¹²

Referindo-se de forma mais específica à conversão dos povos germanos, na Alta Idade Média, Carlos Roberto Figueiredo Nogueira nos lembra que, à época dessa conversão,

As superstições e as práticas sobreviventes, apesar de não serem poucas, eram todavia fragmentos esparsos, dispersos em um imaginário em processo de desestruturação. As crenças dos rústicos, longe de se revelarem um *paganismo*, representavam muito mais uma “*bricolage*”, na imensa maioria dos casos. Uma vez perdido o “código interpretativo”, as comunidades tradicionais conservaram vários ritos e práticas, mas cujo significado nos desvela uma leitura “popular” do Cristianismo [...].¹¹³

A existência de sobrevivências pagãs, em especial como ecos simbólicos presentes nas festividades cristãs, não pode, portanto, ser descartada. É ainda Nogueira, parafraseando Delumeau, quem afirma que tais festas, “dirigidas a uma massa em geral ignorante, encarnadas em uma civilização marcada por uma concepção animista do universo até uma época tardia, tenderam à ‘folclorização’, apesar da resistência da hierarquia católica”¹¹⁴. É preciso ainda lembrar que outros autores, como Carlo Ginzburg, alegam que, em casos isolados, essas sobrevivências pagãs podem ter se estruturado (ou se reestruturado) em verdadeiros cultos, ao longo da Idade Média¹¹⁵.

Para os autores wiccanos, entretanto, a existência de elementos pagãos nas festividades cristãs e o conseqüente paralelo entre seus sabás e aquelas festividades, não é explicado por sobrevivências pagãs ao longo do processo de cristianização da Europa. A explicação wiccana baseia-se na *sobrevivência do paganismo*, como religião organizada e generalizada, à época daquele processo. Ou seja: para a maioria dos autores wiccanos, os oito sabás eram institucionalmente celebrados à época da cristianização, e a incorporação de seus elementos em festividades cristãs foi parte de um processo deliberado de obliteração promovido pela Igreja.

¹¹² RUSSELL, Jeffrey B. *História da Feitiçaria*. Rio de Janeiro: Campus, 1993, p. 38.

¹¹³ NOGUEIRA, Carlos R. F. *Bruxaria e História*. Bauru: EDUSC, 2004, pp. 107-108. Grifos no original.

¹¹⁴ Idem, *ibid.*, p. 104.

¹¹⁵ Cf. GINZBURG, Carlo. *Os andarilhos do bem*. São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

Essa alegação, certamente, não se sustenta, e resulta antes de uma falta de compreensão precisa dos processos de transculturação ocorridos quando da cristianização da Europa, bem como da onipresente visão romântica da bruxaria divulgada por autores como Murray e Michelet.

O prof. Hutton, por exemplo, descarta qualquer ligação entre os oito sabás da Wicca e alguma “antiga religião” da Europa Ocidental por um simples motivo: “nenhum povo pré-cristão conhecido celebrou todos os oito festivais do calendário adotado pela Wicca”¹¹⁶. Para ele, este calendário é, portanto, resultado de uma colagem de festas religiosas e elementos folclóricos de povos distintos, deliberadamente escolhidos pelos sistematizadores da Wicca para dividir o ano civil em oito partes iguais, representando os ápices e os meios de cada estação. Em maior ou menor grau, a forma como tais antigas festividades eram comemoradas acabaram por deixar marcas em festividades cristãs que as sucederam.

Em termos funcionais, contudo, o calendário de celebrações wiccanas estabelece uma ligação inequívoca entre os diversos momentos do “mito da Roda do Ano”, conforme apresentei no primeiro tópico deste capítulo, e um aspecto observável na natureza. As fontes disponíveis sobre o processo de sistematização da Wicca não permitem afirmar o que ocorreu: se uma síntese do mito a partir das datas do calendário, ou se uma definição das comemorações a partir do mito. No entanto, a segunda hipótese parece a mais provável, uma vez que elementos do mito sazonal já estão presentes em obras anteriores à sistematização – em Frazer, Graves e Murray, por exemplo – bem como nas tradições de povos que eram familiares aos sistematizadores da Wicca.

No entanto, deixando de lado as considerações quanto a procedência do que venho chamando de calendário litúrgico da Wicca, o que se pode concluir é que ele é perfeitamente adaptado ao seu objetivo: refletir as transformações sazonais observáveis na natureza e, dessa forma, conectar os praticantes ao ciclo de vida-morte-renascimento e ao intercuro entre o deus-solar e a deusa-terra que, como falamos anteriormente, formam a base da religião.

Por outro lado, se levarmos em conta que essa *conexão* propiciada pelo calendário litúrgico é essencial à identificação do praticante com a sua religião, devemos levar em conta, igualmente, que ela suscita uma série de contradições a partir

¹¹⁶ HUTTON, Ronald. *The Pagan Religions of the Ancient British Islands*. Oxford: Blackwell, 1995, p. 337.

do momento em que a religião é exportada para regiões onde a correspondência sazonal se perde.

No cristianismo, as sobrevivências de aspectos sazonais incluídas nas festividades foram definitivamente suplantadas pelos significados a elas atribuídas pela doutrina. Na Wicca, pelo contrário, esses aspectos são fundamentais. Dessa maneira, a forma como os sabás devem ser comemorados, e em que datas, quando a religião é praticada no hemisfério sul, gera uma série de polêmicas. Porém, deixarei para momento oportuno a discussão do processo de reinvenção de tradições que advém dessa simples mudança.

2.4 – A magia

Dos elementos que constituem a Wicca como religião, a crença na magia é, provavelmente, o mais complexo e polêmico. Embora não haja um real consenso sobre o papel desempenhado pela magia dentro da Wicca, ou mesmo sobre a sua efetiva funcionalidade, tanto entre praticantes quanto entre os estudiosos do assunto, ela é, inegavelmente, parte fundamental da base da religião. Dessa forma, constitui por si só um fator identitário único, uma vez que, embora exista algum tipo de pensamento mágico intrínseco a maior parte das grandes religiões estabelecidas no Ocidente, nenhuma delas tem a magia como fundamento. Além disso, também é inegável que a associação entre “religião da bruxaria” e “religião da magia”, com todas as implicações de “obtenção de poder” dela provenientes, parece ser um dos principais atrativos da Wicca.

A antropóloga Sabina Magliocco, em sua obra *Witching Culture*, procurou apreender como bruxos e neopagãos enxergam a magia dentro do universo de suas crenças. Em primeiro lugar, ela admite que:

A magia é central para a prática das religiões neo-pagãs, ao mesmo tempo em que é parte do que as fazem ser vistas como estranhas, marginais ou tanto assustadoras como ridículas aos de fora. [...] Compreensivelmente, então, muitos acadêmicos que estudaram o movimento tiveram que lidar com a questão de como um grupo de pessoas instruídas, de classe média, várias delas atuando em áreas científicas, pode acreditar em magia.¹¹⁷

¹¹⁷ MAGLIOCCO, Sabina. Op. cit., pp. 99-100.

Em seguida, Magliocco discute sobre quais seriam os reais efeitos da magia, para os praticantes. Se seriam simplesmente interiores: a alteração da consciência dos que praticam o ato mágico levaria a soluções diferentes para os mesmos problemas; ou se seriam efetivamente a possibilidade de realizar mudanças na realidade exterior¹¹⁸. Em outras palavras, seu questionamento seria: a magia, para os praticantes, seria uma forma de realizar transformações internas ou externas a quem a pratica?

Por fim, a autora afirma que:

O que possibilita uma definição prática de magia é um conceito de um universo interconectado que a maior parte dos pagãos e bruxos compartilham. De acordo com essa regra, a magia é um conjunto de princípios subjacentes ao universo, pelo qual todas as criaturas e fenômenos estão conectados. Todas as coisas e eventos estão permeados de significados, os quais podem ser discernidos pela observação das correspondências simbólicas entre eles. [...] A crença na magia, portanto, não pode ser interpretada como uma fé irracional em processos que violam as leis da natureza, mas como uma maneira fundamental de organizar e entender os padrões e modos de funcionamento do cosmos.¹¹⁹

Concordo parcialmente com Magliocco. Há certamente uma parcela dos praticantes da Wicca que tende a enxergar a magia como uma espécie de “componente psicológico” da religião, ou seja, como um conjunto de práticas para levar o indivíduo a um nível mais profundo de autoconhecimento, ou a uma melhor “conexão” com as forças e ritmos naturais. O ato mágico, nesse caso, funcionaria como uma espécie de catarse, de liberação de tensões psicológicas acumuladas no dia a dia ou mesmo durante a realização de um ritual.

Outro grupo encara a magia como um conjunto de conhecimentos práticos, pertencentes a uma imemorial “sabedoria popular”, ligada principalmente ao conhecimento de ervas e outros elementos e destinada à cura ou à provocação de estados alterados de consciência. Estes costumam fazer a aproximação entre a religião e a magia da seguinte forma: uma vez que as pessoas que, na antiguidade, praticavam a “Antiga Religião”, possuíam tal conhecimento, adquiri-lo faz parte do que é esperado dos atuais praticantes.

Outros, ainda, compartilham as confusas noções de “energia” construídas a partir de uma compreensão superficial da física atual e grandemente vulgarizadas por um sem número de autores. Para estes, a magia seria uma forma de “canalizar” a energia dos próprios corpos, ou da natureza, para atingir um fim específico. Esta é,

¹¹⁸ Ibid., p. 101.

¹¹⁹ Ibid., p. 102.

certamente, a aproximação mais comum entre os grupos de bruxos estadunidenses estudados por Sabina Magliocco, mas, por outro lado, é a que mais se afasta da ideia religiosa em si.

No entanto, há uma parcela bem mais significativa de praticantes que encaram a magia de forma literal, como uma maneira de realizar ou obter coisas que, de outra maneira, seriam impossíveis (ou pelo menos bem mais difíceis). Para esses últimos, a associação entre religião e magia é a seguinte: para se praticar a magia, é necessário a obtenção de um certo “poder”, e esse poder é obtido através da prática da religião. Em outras palavras: bruxas são pessoas que possuem o poder de realizar magia, poder este que pode ser inato ou adquirido a partir de um treinamento específico. No entanto, para adquirir ou aperfeiçoar esse “dom”, é essencial a prática da “religião da bruxaria”.

Cada uma dessas concepções corresponde, evidentemente, a um processo histórico de formação de representações específico, que reflete a forma como o assunto foi tratado na literatura e no cotidiano dos grupos de bruxos e bruxas. Esse processo, mais uma vez, espelha a forma como a religião se desenvolveu e foi apresentada ao público ao longo das suas três primeiras décadas.

A obra inaugural da Wicca, *Bruxaria hoje*, fazia poucas referências à magia, mas nela Gardner deixava claro que as bruxas possuem alguma espécie de “poder”, que reside no “interior dos seus corpos e (que) elas podem libertá-lo de diversas maneiras, sendo que a mais simples é dançando em roda, cantando ou gritando, para induzir um frenesi”¹²⁰. Mais adiante, em sintonia com o pensamento esotérico de sua época, ele apresenta a sua teoria sobre como funcionaria a magia das bruxas:

Penso que há na natureza um campo eletromagnético que rodeia todos os corpos vivos, que algumas pessoas vêem e a que chamamos aura. [...] Acredito que uma bruxa, com suas fórmulas, a estimula, ou possivelmente a aumenta. Dizem que bruxas, com prática constante, podem treinar suas vontades para potencializar essa força nervosa, ou o que quer que seja, e que suas vontades unidas podem projetá-la como uma irradiação de força e que elas podem usar de outras técnicas para adquirir a clarividência ou mesmo alcançar o corpo astral.¹²¹

Já em *O significado da Bruxaria*, Gardner dedica dois capítulos inteiros ao “pensamento mágico”. No entanto, pouco ou nada acrescenta ao entendimento do que ele considera como fonte do poder das bruxas, ou sobre o que seria, efetivamente, o papel da magia no contexto da sua religião. Os capítulos são dedicados, principalmente,

¹²⁰ GARDNER, Gerald. *Bruxaria hoje*. São Paulo: Madras, 2003, p. 23.

¹²¹ *Ibid.*, p. 24.

em explanações sobre os processos envolvidos na prática da chamada “Alta Magia”, ou magia ritual e, de forma periférica, na diferenciação entre esse tipo de magia e aquela praticada pelas bruxas¹²².

De uma forma geral, o que se pode extrair de Gardner em suas obras inaugurais sobre a Wicca é que, no seu entendimento, a magia das bruxas assemelhava-se àquela que ele via como sendo praticada pelos povos primitivos. Estaria ligada a um poder inato de certas pessoas, ao conhecimento de técnicas para canalizar e potencializar esse poder e, além disso, ao conhecimento da manipulação de ervas e “venenos” com finalidades específicas. Aproximaria-se, portanto, das práticas dos “mágicos populares” ingleses, descritas por Keith Thomas:

Ao longo dos séculos XVI e XVII, estes mágicos populares surgiram sob uma variedade de nomes – “*cunning men*”, “mulheres sábias”, “encantadores”, “benzedeiras”, “conjuradores”, “feiticeiros”, “bruxas” – e ofereceram uma variedade de serviços, que abrangiam desde a cura de doenças e o encontro de objetos perdidos até a previsão do futuro e a adivinhações de todos os tipos.¹²³

Escrevendo treze anos depois de Gardner, a primeira Grã-Sacerdotisa do seu *coven*, Doreen Valiente, mantém basicamente a mesma opinião sobre a magia, no contexto da Wicca, do que seu iniciador. Ela começa seu verbete “magia”, no *An ABC of Witchcraft*, afirmando que a magia não é algo que viola as leis da natureza, pelo contrário: ela nada mais é do que o uso das forças naturais ocultas por pessoas cujo conhecimento consegue penetrá-las. Afirma ainda que determinadas pessoas nascem com o dom para a magia, mas que este dom pode ser desenvolvido pelo estudo e pela prática¹²⁴.

Para Valiente, bem como para Gardner, a diferenciação entre a magia das bruxas e aquela praticada pelos magos cerimoniais e pelas ordens secretas, como a Golden Dawn, reside no fato que

A Bruxaria é a Antiga Religião das pessoas comuns. Dessa forma, a bruxa usa em suas artes mágicas as coisas do dia-a-dia, ao contrário do elaborado arsenal do mago cerimonial. Coisas tais, por exemplo, como a vassoura, a corda com nós, o caldeirão e a faca de cabo preto, que são simplesmente artigos domésticos de qualquer mulher; junto com as ervas que ela cultivava em seu jardim ou colhe dos bosques.¹²⁵

¹²² Cf. GARDNER, Gerald. *O significado da Bruxaria*. São Paulo: Madras, 2004, caps. VII e VIII.

¹²³ THOMAS, Keith. *Religion and the Decline of Magic*. London: Penguin Books, 1991, p. 210.

¹²⁴ Cf. VALIENTE, Doreen. *An ABC on Witchcraft*. Blaine: Phoenix Publishing, 1973, pp. 231-232.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 233.

O verdadeiro objetivo da magia, para a autora, não é prever o futuro, adquirir poder sobre os outros e assim por diante. Para a bruxa, desenvolver seus poderes é uma forma de desenvolver a si mesma, ajudar a sua evolução como pessoa. Essa é a única ligação entre a magia e a religiosidade – ou a espiritualidade – que se pode inferir do seu texto, no entanto é uma ligação já perfeitamente alinhada com os princípios da Nova Era, segundo os quais a evolução espiritual é um

elemento de ordem diacrônica, processo natural universal de desenvolvimento do *self* pelo cultivo dos pensamentos, sentimentos e atos e por diversas experiências até atingir a perfeição ou a perfectibilidade. Em outras abordagens associa-se ao “trabalho”, categoria que tem por referência a ação humana, governada pela vontade individual, e leva ao domínio das energias superiores, capazes de atuar positivamente sobre a “essência” individual.¹²⁶

Pelo que se deduz a partir de Gardner, Valiente e outros autores pioneiros, ao menos ao longo da primeira década de existência da Wicca a ligação existente entre esta e a magia é tida como implícita. Nesse sentido, reproduz a opinião daqueles autores que foram as principais fontes de Gardner: Margaret Murray e Charles Leland. Ou seja: bruxas são tradicionalmente conhecidas por terem poderes psíquicos e por praticarem magia (o que Murray chamava de “magia ativa”) e, *além disso*, são pessoas que guardam o culto ancestral da Deusa e do Deus.

Nas obras escritas nos anos 1980, nota-se uma ligeira modificação na forma como a magia é tratada. Permanece implícita a ideia de que, em se tratando de uma “religião da bruxaria”, a prática da Wicca envolve, necessariamente, algum conhecimento ou alguma prática de magia. Porém, a maior exposição pública e a expansão do número de *covens* e praticantes pareceram levar os autores a serem mais explícitos quanto ao *tipo* de magia que estaria ligada à prática da Wicca. Ao mesmo tempo, as explicações relativas à efetividade da magia passam a ser mais centradas no típico espiritualismo da Nova Era, que vinha substituir ou complementar os conceitos tradicionais do ocultismo. Surge, também, o recurso cada vez mais frequente a conceitos retirados da psicanálise, especialmente aos trabalhos de Freud e, principalmente, de Jung.

É o caso, por exemplo, dos capítulos que tratam de divinação, cura e feitiços no *The Witches’ Way*, publicado pelo casal Farrar em 1984. Nesse livro, conceitos como

¹²⁶ D’ANDREA, Anthony A. F. Op. cit., p. 78.

“Registros Akáshicos”¹²⁷, projeção astral, inconsciente coletivo, ego e outros, caminham lado a lado para explicar como funciona a magia. Nas 43 páginas que o livro dedica aos assuntos citados, virtualmente não existe mais nenhuma noção a poderes hereditários ou congênitos das bruxas, ou a conhecimentos mágicos preservados ao longo das eras, mas sim a poderes psíquicos que são inerentes a todos e que podem ser desenvolvidos através de técnicas e treinamento adequados.

Outros dois livros marcantes desse período são *A Dança Cósmica das Feiticeiras*, de Starhawk, e *Drawing Down the Moon*, de Margot Adler, ambos publicados originalmente em 1979. O primeiro já prenuncia em parte a tendência que se firmaria mais tarde, ao ser descrito como um “guia de rituais para celebrar a Deusa” e apresentar diversas sugestões de exercícios e mesmo de feitiços. O segundo foi escrito como um relato das diversas tendências do neopaganismo nos Estados Unidos, uma vez que sua autora é jornalista de profissão, além de neopagã.

Para Starhawk, a magia não pode ser dissociada da bruxaria. Segundo ela, fazer feitiços é uma forma de concatenar o mundo material e o mundo espiritual, uma vez que

Na Bruxaria, a carne e o mundo material não estão separados da Deusa; eles são a manifestação do divino. A união com a Deusa ocorre a partir da aceitação do mundo material. Na Bruxaria, não lutamos contra os interesses pessoais; nós os acompanhamos, mas com a consciência que os transforma em algo sagrado.¹²⁸

Indo ao encontro daquilo que propunha Doreen Valiente, Starhawk também afirma que uma das finalidades da prática da magia, entre as bruxas, é a autotransformação:

Símbolos, imagens e objetos utilizados em feitiços comunicam-se diretamente com o *self* mais jovem, que é o centro de nossas emoções e que permanece praticamente intocado pelo intelecto. [...] Com os feitiços, podemos obter o poder mais importante: o poder de nos transformarmos.¹²⁹

Os mecanismos pelos quais a magia funciona, de acordo com a autora, são dois. Em primeiro lugar, pela sugestão, estimulando a autoconfiança e a determinação através do simbolismo embutido nos feitiços. Em segundo lugar, fazendo com que a “energia

¹²⁷ Suposto registro, no Plano Astral, de todo o conhecimento da experiência humana e da história do Universo. A existência dos Registros Akáshicos foi proposta pela Teosofia.

¹²⁸ STARHAWK. *A Dança Cósmica das Feiticeiras*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2010, p. 192.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 193. Grifo da autora.

pessoal” do praticante atue sobre as espirais de energia que formam o mundo físico (sic), modificando-o¹³⁰.

Tal explicação não difere muito da apresentada por Margot Adler, embora ela não faça uma distinção profunda entre a prática mágica e o ritual em si. Ambos seriam formas de

[...] reintegrar indivíduos e grupos ao cosmos, e amarrar as atividades diárias aos seus sempre presentes, mas às vezes esquecidos, significados. Eles nos permitem sentir a conexão biológica com os ancestrais que regulavam suas vidas e atividades de acordo com as observações sazonais. Da mesma forma que a teoria ecológica explica como nós estamos interligados a todas as outras formas de vida, os rituais nos permitem recriar esta unidade de uma forma explosiva, não abstrata, visceral.¹³¹

Pelo que se pode deduzir da leitura da obra de Adler, a aproximação entre magia e religião, na Wicca, estaria convenientemente estabelecida no corpo dos treze Princípios da Crença Wiccana, que foram elaborados pelo Conselho das Bruxas Americanas, reunido em 1974. Adler reproduz esses princípios em seu livro, entre os quais constam:

5. Reconhecemos tanto outros mundos quanto mundos interiores, ou psicológicos – às vezes conhecidos como o Mundo Espiritual, o Inconsciente Coletivo, os Planos Interiores, etc. – e vemos na interação dessas duas dimensões a base para os fenômenos paranormais e o exercício mágico. Não negligenciamos uma das dimensões em detrimento da outra, vendo ambas como necessárias para nossa realização.

7. Nós vemos a religião, a magia e a sabedoria em viver como estando unidas na maneira como um indivíduo enxerga o mundo e vive em seu interior – uma visão de mundo e filosofia de vida a qual identificamos como Bruxaria, o Caminho da Wicca.¹³²

Como podemos ver a partir dos exemplos citados, a visão da prática da magia como componente da Wicca disseminada ao longo dos anos 1980 reflete a transição da religião, de um número limitado de *covens* que atuavam ainda nos moldes das sociedades herméticas, para uma religião em franca expansão, já com milhares de adeptos, publicações periódicas próprias e eventos regulares que reuniam centenas de pessoas. A noção de magia como um conhecimento oculto, cuja prática era possível a pessoas que possuíam poderes psíquicos inatos, e incorporada ao aspecto religioso porque isso se dava desde a antiguidade, começa a perder força. Em seu lugar, surge a noção de magia como algo acessível a todos, e que se integra à religião das bruxas como

¹³⁰ Ibid., pp. 194-195.

¹³¹ ADLER, Margot. *Drawing Down the Moon*. New York: Penguin Books, 2006, pp. 164-165.

¹³² Ibid., p. 98.

uma forma de conectar o praticante às forças naturais e ao mundo espiritual, além de trabalhar seus aspectos psicológicos.

Se, na visão inicial, a magia era algo tradicionalmente praticado pelos seguidores da “religião da Deusa”, quase um costume a ser seguido, nessa nova visão ela se torna, em grande parte, uma ferramenta para que os novos adeptos possam compreender as dimensões multifacetadas dessa religião e possam praticá-la de forma integral.

A década seguinte traz uma nova mudança de perspectiva no olhar sobre a magia como parte integrante da Wicca. Uma boa parte dos livros publicados a partir dos anos 1990 já não se destina exclusivamente a uma comunidade crescente de wiccanos, mas também a um número muito grande de pessoas que não possuíam informação alguma sobre a Wicca e que dela tinham ouvido falar pelas mais variadas fontes. Entre essas fontes, além das revistas e jornais especializados em assuntos “esotéricos”, podemos incluir produções cinematográficas e televisivas, como os filmes *Jovens Bruxas (The Craft)*, Columbia Pictures – 1996), *Da Magia à Sedução (Practical Magic)*, Warner Brothers – 1998) e a série *Charmed* (1998), que foram sucesso de audiência e instigaram a curiosidade especialmente das platéias mais jovens.

Muitos dos livros publicados nesse período seguiam a fórmula “faça-você-mesmo”, tão popular entre os consumidores norte-americanos. Muitos, também, foram escritos por autores que não estavam ligados a correntes mais tradicionais da Wicca, mas às novas linhas e “tradições” surgidas entre os anos 1970 e 1980. Esses autores estavam na faixa dos trinta anos de idade quando começaram a publicar, pertencendo, portanto, a uma segunda geração de wiccanos, que muito raramente discutia o *porquê* da relação entre a religiosidade que divulgavam e a magia.

Gerina Dunwich é uma das autoras proeminentes dessa nova geração. Seu livro de 1991, *Wicca, a feitiçaria moderna*, já é um bom exemplo da literatura sobre o assunto que se tornaria cada vez mais comum, repleto de “receitas” de feitiços e inúmeras informações para que qualquer pessoa pudesse praticar a religião. Para ela,

A magia é uma força que combina a energia psíquica com os poderes da vontade, para produzir os efeitos “sobrenaturais”, provocar as respectivas mudanças e controlar os eventos da Natureza. Aumenta o fluxo de divindade e pode ser usada para propósitos construtivos assim como destrutivos.¹³³

¹³³ DUNWICH. Gerina. *Wicca, a feitiçaria moderna*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, p. 85.

Dunwich não esclarece o que seria o “fluxo de divindade”, mas apresenta a magia como uma ferramenta poderosa, como se pode deduzir de sua afirmação de que seria capaz de controlar os eventos da natureza. Todavia, ao contrário da maioria dos outros autores, acrescenta que a magia, apesar de ser parte importante da Wicca, é apenas secundária na sua função especificamente religiosa¹³⁴.

Não é, por exemplo, a opinião de Scott Cunningham no seu sucesso editorial *Guia essencial da Bruxa Solitária*, onde ele afirma que

[...] a magia tem papel especial na Wicca. Ela nos permite melhorar nossas vidas e devolver energia ao nosso tão maltratado planeta. Os Wiccanos também estabelecem relações especiais com a Deusa e com o Deus por meio da magia. Isto não quer dizer que todo encantamento é uma oração, nem são as invocações encantamentos com palavras diferentes. Ao trabalharmos com as forças que a Deusa e o Deus encarnam, nós nos aproximamos deles. O ato de chamarmos por seus nomes e visualizarmos sua presença durante os encantamentos e ritos cria um elo entre o Divino e os humanos. Assim, na Wicca, a magia é uma prática religiosa.¹³⁵

Apesar disso, o exemplo prático do uso da magia que ele apresenta adiante é bem prosaico: “digamos que preciso pagar uma conta de telefone de cem dólares, mas não tenho dinheiro. Meu objetivo mágico: meios para pagar a conta”¹³⁶. E passa a descrever um feitiço envolvendo velas verdes, óleo de patchuli e “ervas que atraem dinheiro”.

Outro livro escrito no formato de manual, *To Ride a Silver Broomstick*, da escritora estadunidense Jenine Trayer, conhecida como Silver RavenWolf, publicado em 1993 e várias vezes reeditado, deixa claro o que (ao menos na opinião da autora) esperariam os leitores. As primeiras frases do tópico intitulado “O Feitiço” são: “eu sei que é isso que vocês todos estão esperando, a parte boa, certo? O material mágico”¹³⁷. Seguem-se muitas páginas que cobrem toda a sorte de habilidades mágicas, que envolvem desde conseguir um emprego até locomover-se livremente através da projeção astral.

Como se pode ver, as obras que apresentaram a Wicca à nova geração de praticantes – em especial aos que, por um motivo ou outro, não tinham como se aproximar da religião pela forma “tradicional”, ou seja, através do contato direto com membros treinados em um *coven*, dedicaram-se especialmente a aspectos práticos. Elas

¹³⁴ Ibid., p. 86.

¹³⁵ CUNNINGHAM, Scott. *Guia essencial da bruxa solitária*. São Paulo: Gaia, 1997, p. 39.

¹³⁶ Ibid., p. 41.

¹³⁷ RAVENWOLF, Silver. *To Ride a Silver Broomstick*. St. Paul: Llewellyn Publications, 2000, p. 175.

se destinavam a criar novos bruxos – apesar da sempre presente alegação de que a Wicca não é proselitista – ou pelo menos a suprir a curiosidade daqueles que foram levados a se interessar pelo assunto. As regras de mercado, obviamente, se aplicam aqui como em qualquer outro assunto, e toda uma legião de novos seguidores movimentou não apenas o mercado editorial como um sem número de lojas que vendem artigos esotéricos ou mágicos. Aliás, alguns desses autores eram e são, também, proprietários de lojas desse tipo.

Portanto, a ênfase na magia prática, acessível a todos e apresentada, mesmo, como solução para vários pequenos problemas cotidianos, é compreensível. Configurava-se como um chamariz pragmático, onde a decisão de abraçar uma nova religião acabava sendo um corolário da decisão de obter os poderes mágicos que esta nova religião poderia proporcionar. Assim, considerações extensas sobre o papel da magia dentro da religião, ou sobre a sua funcionalidade e mecanismos de atuação, deixam de ser necessárias: basta a afirmação de que a magia é parte da religião e a menção a elementos mais ou menos familiares para os interessados em esoterismo, como “energia”, “novas descobertas da física” ou “inconsciente”.

A magia é certamente um componente identitário da bruxaria moderna. Dificilmente se encontrará um praticante da Wicca que afirme não acreditar em magia e, seja qual for a sua interpretação pessoal sobre o assunto, não a incorpore de alguma forma ao seu cotidiano. Essa visão pessoal, entretanto, dependerá da própria bagagem cultural do indivíduo ao travar seus primeiros contatos com a Wicca, a qual influenciará num maior ou menor ceticismo a respeito da magia. Dependerá, igualmente, da maneira pela qual esses primeiros contatos foram travados: se através de obras mais clássicas sobre o assunto ou de obras mais populares; se por intermédio de pessoas ou grupos ligados às vertentes mais tradicionalistas ou mais modernas.

2.5 – O Altar, os instrumentos e o Círculo

Uma característica distintiva da Wicca como religião é que cada um dos praticantes – iniciados tradicionalmente ou auto-iniciados – assume, em maior ou menor grau, a posição de *sacerdote do seu próprio culto*. Tal situação está expressa em parágrafos como:

A Wicca é uma religião sacerdotal e iniciática. Mas no que isso implica? É sacerdotal porque direciona seus membros a tornarem-se agentes/representantes dos Deuses no mundo, não se confundindo com os fiéis de outras religiões que recebem as bênçãos e os conhecimentos divinos através de uma classe sacerdotal à parte. E é iniciática porque baseia-se em Mistérios, que vão sendo revelados paulatinamente à medida em que o neófito avança no caminho e se torna apto a conhecer as verdades dessa religião. Em resumo, a Iniciação da Wicca implica na investidura sacerdotal. Assim, todo wiccaniano iniciado é um/uma sacerdote/sacerdotisa.¹³⁸

Uma consequência direta dessa situação é que todo wiccano possui (ou ao menos deveria possuir) determinados instrumentos que possibilitam a realização da cerimônia religiosa. A literatura específica fornece diferentes listas desses “instrumentos das bruxas”, mas quatro são onipresentes: a adaga (ou faca) de cabo preto, chamado de *athame*, o bastão, a taça e o pentáculo, ou disco com signos mágicos, geralmente a estrela de cinco pontas. Vários autores acrescentam a esses quatro algum tipo de corda. Segundo Doreen Valiente,

Quando o homem se tornou um fabricante e usuário de ferramentas, ele elevou-se sobre as feras. Ele fez para si uma ferramenta afiada para cortar, um bastão para caminhar e para se defender, um prato para comer, um chifre ou taça para beber e uma corda de fibras ou couro para amarrar. Hoje, as bruxas usam essas armas ou implementos elementais: o bastão, a faca, a taça e o disco ou pentáculo, junto com a corda chamada de liga das bruxas. Elas são chamados de armas elementais por serem atribuídas aos quatro elementos da vida. O bastão para o fogo, a taça para a água, a faca ou adaga para o ar e o disco ou pentáculo para a terra. A corda representa aquela quintessência invisível ou espírito que mantém tudo unido.¹³⁹

Não é necessário, no entanto, nos remeter ao paleolítico para atestar a considerável antiguidade dos quatro instrumentos principais como símbolos. Basta observar a sua presença nos naipes dos arcanos menores do Tarô ou dos baralhos comuns: bastões (ou paus), espadas, copas e moedas (que são, em suma, objetos circulares com gravações). A relação entre os naipes e os quatro elementos, especialmente no Tarô, é a mesma apontada por Valiente. Dessa maneira, o uso desses símbolos, na Europa, remonta pelo menos à Baixa Idade Média.

Para a maioria dos autores, tais instrumentos, além de simbolizarem os elementos e as direções, são representações do poder – ou pelo menos do conhecimento – da bruxa sobre esses elementos e, de uma certa maneira, extensões do próprio corpo

¹³⁸ *O Período da Dedicção na Wicca*, disponível em <http://abrawicca.com.br/index.php?option=com_content&view=article&id=144:o-periodo-de-dedicacao-na-wicca&catid=55:estudos-e-praticas&Itemid=127>, acessado em 19/05/2012.

¹³⁹ VALIENTE, Doreen. *Witchcraft for Tomorrow*. Londres: Robert Hale, 1978, pp. 79-80.

da bruxa, de onde emanaria o poder. Serviriam, assim, em especial o punhal e o bastão, para direcionar a “energia” para propósitos determinados.

É valido perguntar, portanto, por que na literatura clássica sobre bruxaria essas ferramentas não estão presentes, sendo que os instrumentos que são tradicionalmente associados às bruxas europeias são a vassoura e o caldeirão?

A resposta a essa pergunta, dada pelos autores wiccanos, remete ao mito do “tempo das fogueiras”:

A tradição de usar utensílios domésticos como instrumentos rituais remonta à Era das Fogueiras, quando as bruxas podiam ser perseguidas por ter instrumentos mágicos em casa. Foi então necessário escondermos as nossas ferramentas de trabalho mágico camuflando-as entre objetos domésticos ou simplesmente usando esses objetos. Um pau de vassoura servia, assim, como cetro ou vara mágica.¹⁴⁰

O mesmo raciocínio se aplica, portanto, aos demais instrumentos, sendo que o punhal ou espada tornou-se uma simples faca de cozinha, a taça um caldeirão ou panela e os pentáculos passaram a ser confeccionados em material que poderia facilmente ser destruído. Ou seja: o argumento é coerente com a mitopoética da religião, mas a resposta mais plausível para a divergência entre os instrumentos das bruxas modernas e aqueles associados à bruxaria no imaginário popular ficará clara a seguir.

A posse de tais instrumentos, para o praticante da Wicca, tem um significado altamente simbólico e, mais do que a maioria dos outros aspectos externos da religião, eles costumam refletir intensamente as representações particulares do praticante, sendo muitas vezes por ele mesmo confeccionados ou customizados a partir de objetos adquiridos. Embora haja uma considerável movimentação comercial em torno de *athames*, taças e outros itens finamente decorados em lojas temáticas, o mais comum é que os praticantes optem por objetos, de certa forma, mais pessoais.

Mais do que a utilização do *athame*, do bastão, do cálice e do pentáculo como *objetos de poder* ou ferramentas através das quais se pratica a magia, importa-nos sua utilização simbólica para, juntamente com outros elementos, compor o *altar* que, em teoria, todo praticante da Wicca deve possuir.

As descrições dos altares, bem como as instruções para montá-los, possuem ligeiras variações de acordo com a obra consultada, mas obedecem a um plano geral. Em suma, resume-se a uma mesa sobre a qual são dispostos, num arranjo específico orientado segundo os pontos cardeais, as ferramentas mágicas e outros objetos.

¹⁴⁰ CABOT, Laurie. Op. cit., p. 127.

Dessa forma, o *athame* é disposto de forma a marcar a direção leste, o bastão é colocado ao sul, a taça ocupa o oeste e o pentáculo é posicionado no norte. Dentro do círculo formado por esses quatro objetos, posicionam-se os demais, sendo que a posição central geralmente é ocupada por um pequeno caldeirão, ladeado por duas velas – representando a Deusa e o Deus – e, por vezes, por estátuas simbolizando as divindades. Indispensável, igualmente, no altar, é a presença do incenso.

Afora esses itens, não é incomum encontrar-se outras representações dos “elementos naturais”, tais como conchas para a água, ou cristais para a terra. As significações são em grande parte atribuídas pelos próprios praticantes segundo percepções individuais. Dessa forma, se um pequeno recipiente com sal colocado no altar pode ser associado ao elemento terra por um praticante, por outro poderá ser associado à água, devido ao paralelo com o mar.

Sendo um arranjo de elementos bastante individual, observar o altar de um praticante da Wicca possibilita que façamos uma ideia bastante precisa daquelas representações que, para ele, são mais significativas na sua prática pessoal da religião. A presença ou ausência de determinados elementos indicará uma visão mais ou menos antropomorfizada das divindades, a afiliação a uma determinada tradição, a adaptação ou não da simbologia dos pontos cardeais do hemisfério norte para o hemisfério sul, e assim por diante.

Porém, por mais representativos simbolicamente sejam os instrumentos e a sua disposição em altar para o praticante da Wicca, e por mais que a presença de ambos seja quase indispensável para a prática religiosa, não é essa presença que define a existência de um espaço sagrado, ou o demarca. Em outras palavras: não é a presença do altar em um determinado local, digamos, da residência do praticante, que implicitamente transforma esse lugar em espaço apropriado para o rito religioso.

Utilizemos brevemente um conceito advindo da fenomenologia da religião. Mircea Eliade cunhou o termo *hierofania* para indicar “o ato da manifestação do sagrado”¹⁴¹, acrescentando que a experiência religiosa subentende uma não-homogeneidade do espaço, que implica a diferenciação entre o espaço sagrado e o espaço profano. Segundo Eliade, “todo espaço sagrado implica uma hierofania, uma irrupção do sagrado que tem como resultado destacar um território do meio cósmico que o envolve e o torna qualitativamente diferente”¹⁴².

¹⁴¹ ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 17.

¹⁴² Idem, *ibid.*, p. 30.

Na concepção comumente aceita pelas modernas religiões ocidentais, esse espaço sagrado é o *templo*. Embora a comunicação direta com a divindade seja possível (ou mesmo incentivada) através da oração, o templo é o local apropriado para serem conduzidos os grandes ritos associados à religião. Mesmo não tendo sido construído especificamente para esse fim, o sítio do templo é legitimado pela consagração e passa a ser, desde então, o local sancionado pela religião para que a hierofania se produza.

Em outras palavras: embora a manifestação do sagrado possa e deva se dar no nível do privado, através da criação momentânea de um espaço sagrado pela contrição pessoal, ela só se torna plena e sancionada quando acontece no nível público, com o surgimento da *igreja*, reunida no templo. Poderíamos, talvez, falar em dois níveis superpostos: um referente à religiosidade pessoal, que se manifesta na liberdade da escolha do espaço e do tempo sagrado, e outro referente à religião, que define previamente *onde* e *quando* o sagrado deverá se manifestar e ser reconhecido pelo grupo. O altar do wiccano, nesse sentido, corresponderia grosso modo aos oratórios possuídos por católicos fervorosos: destina-se à contrição pessoal e não ao rito religioso em si.

Surge aqui, portanto, outro elemento característico da Wicca como religião: a inexistência do templo, ou melhor, a inexistência de um local fixo, especialmente consagrado e sancionado, onde ocorrem as cerimônias e reúne-se a *igreja*, no sentido de congregação. Na Wicca, o local onde a homogeneidade do espaço e do tempo se rompe, onde a hierofania se dá, é criado e desfeito à vontade do praticante (ou do grupo de praticantes): o *Círculo*, ou *Círculo Mágico*, construção mental ou “energética” do(s) oficiante(s) da cerimônia.

A ideia do *Círculo Mágico*, *da mesma forma que as ferramentas mágicas e o altar*, está nos compêndios de Magia Cerimonial que se tornaram mais ou menos comuns a partir do século XVI. Num manuscrito conservado na Biblioteca Britânica sob o número Add. 36674 e transcrito para o inglês atual pelo linguista e estudioso das religiões Joseph H. Peterson, podemos ler:

Seus círculos devem ser criados com a faca antes descrita, portanto quando for trabalhar, crave a faca no centro do local e meça nove pés em ambos os lados da faca, mas lembre-se de deixar um espaço aberto pelo qual possa entrar e sair. Um pé além do círculo faça outro círculo e entre os dois círculos maiores, faça os pentáculos com o nome do nosso Criador, como será descrito nas próximas páginas. Na circunferência do círculo maior faça cruces. Um pé além desse último círculo faça um quadrilátero, no

alto de cada canto faça um círculo, um para colocar o pote de carvões e em outro deixe cravada uma espada, um pé além do pote.¹⁴³

Ainda da Biblioteca Britânica vieram os manuscritos a partir dos quais Samuel L. Mathers, líder da Golden Dawn, transcreveu, em 1889, sua própria versão da *Chave de Salomão*, na qual encontramos instruções semelhantes para a construção do círculo:

Tendo escolhido um lugar para preparar e construir o círculo, e todas as coisas necessárias tendo sido preparadas para a perfeição das operações, tome vossa faca de afiar a crave-a no centro do local onde o círculo será feito; então tome uma corda de nove pés de comprimento, amarre uma extremidade na faca de afiar e com a outra extremidade trace a circunferência do círculo, a qual deve ser marcada com a espada ou com a faca de cabo negro. Então no interior do círculo marque quatro regiões, ou seja, na direção do Leste, Oeste, Sul e Norte, na qual colocará símbolos; e além dos limites desse círculo, descreva com a faca consagrada ou com a espada outro círculo, mas deixando uma abertura na direção Norte pela qual vós possais entrar e sair do círculo da Arte. Além deste, vós deveis descrever outro círculo a um pé e distância com o instrumento citado, também deixando um espaço para a entrada e a saída como já feito no anterior. Além deste deveis fazer outro círculo a um pé de distância, e além desses dois círculos, os quais estão além do círculo da Arte, mas têm o mesmo centro, vós deveis inscrever pentagramas com os símbolos e nomes do Criador de forma que eles circundem o círculo já descrito.¹⁴⁴

A criação do Círculo, na Wicca, costuma obedecer regras bem mais simples, e são raras as obras onde vemos referências a círculos traçados efetivamente no chão, círculos concêntricos com os quadrantes marcados por símbolos específicos e assim por diante. A seguinte descrição, retirada do *Guia essencial da Bruxa Solitária*, de Scott Cunningham, é precedida da demarcação do local do círculo com um barbante e da preparação, em seu interior, do altar:

De pé, voltado para o norte, na beira do círculo demarcado pelo barbante, segure seu punhal mágico apontado para fora, na altura da cintura. Caminhe vagarosamente ao redor do perímetro do círculo no sentido horário, com seus pés bem dentro do círculo, carregando-o com suas palavras e energia. Crie o círculo – por meio da sua visualização – com o poder que flui da lâmina do seu punhal. Enquanto caminha, espalhe a energia até que forme uma esfera completa ao redor da área de trabalho, metade acima do solo e a outra abaixo.[...] Quando tiver retornado ao norte, deposite o punhal mágico no altar. Apanhe o sal e espalhe-o ao redor do círculo, começando e terminando no norte, movendo-se no sentido horário. A seguir, leve o incensário fumegante ao redor do círculo, e então a vela do ponto sul ou a vela do altar, e por fim esparja a água ao redor do círculo. Não se limite a levar e caminhar; sinta as substâncias purificando o círculo.¹⁴⁵

¹⁴³ *The Key of Knowledge* from British Library, Additional manuscript 36674, transcrito por Joseph H. Peterson e disponível para consulta em <<http://www.esotericarchives.com/solomon/ad36674.htm>>.

¹⁴⁴ *The Key of Solomon*, editada por Samuel L. Mathers e revisada por Joseph H. Peterson. Disponível para consulta em <<http://www.esotericarchives.com/solomon/ksol.htm>>.

¹⁴⁵ CUNNINGHAM, Scott. Op. cit., p. 148.

Segue-se a esse procedimento – ou entremeia-se a ele, de acordo com o autor – a conjuração, ou invocação, dos quatro elementos associados aos pontos cardeais e da deusa e do deus associados à cerimônia, como forma de *consagração* do círculo. Para não nos estendermos em demasia em citações e pormenores talvez irrelevantes, basta dizer que nos compêndios de Magia Cerimonial essas invocações também se apresentam, porém de forma bem mais rebuscada.

Em suma, a criação do círculo mágico na Wicca constitui uma simplificação dos procedimentos utilizados na Magia Cerimonial, o que atesta a sua inspiração nos ritos das sociedades herméticas, como apontamos no capítulo anterior. Os grimórios também possuem instruções detalhadas para a confecção e consagração de instrumentos – espadas, facas, pentáculos, taças, bastões – que, embora com maior diversidade, não diferem daqueles utilizados pela Wicca. Os elementos contidos no “altar dos perfumes” do mago cerimonial igualmente são, em suma, os mesmos do altar wiccano, se excluirmos do primeiro os símbolos cristãos e cabalísticos.

No entanto, nos compêndios mágicos, nas descrições dos magos rituais e nos recintos das sociedades herméticas, previa-se um *local determinado* onde os extensos preparativos deveriam ser previamente realizados e as cerimônias seriam sempre conduzidas, remetendo, portanto, à ideia comum de *templo*. Nas antigas religiões pagãs da Europa, nas quais a Wicca enxerga sua origem, também era fundamental a existência de templos ou locais sagrados, como aponta o prof. Hutton para diferenciá-las do neopaganismo atual. Por que essa ideia não se manteve na Wicca?

A resposta que encontramos nos livros dos autores wiccanos converge para a coerência com os “mitos formadores” aos quais já nos referimos: nos tempos antigos, quando a “Antiga Religião” era livremente praticada, tais locais sagrados existiriam. Reminiscências deles, como o círculo de pedras de Stonehenge e diversos alinhamentos megalíticos por toda a Europa, atestariam essa existência. Porém, com o advento do cristianismo invasor e a perseguição, os bruxos e bruxas precisaram camuflar suas crenças e, assim, restringirem-se a locais de culto que fossem criados e desfeitos conforme a conveniência.

Por outro lado, os autores wiccanos esforçaram-se por estabelecer uma diferenciação básica entre o “círculo das bruxas” e aquele dos magos cerimoniais, diferença esta que reside na *finalidade* do círculo. Autores como Papus e Eliphas Lévi afirmam que o círculo é uma forma de proteção do mago diante das forças que ele irá conjurar e uma forma de controlá-las. Para Gardner, “o círculo das bruxas não é criado

para manter os demônios do lado de fora, porque nenhum demônio é evocado; o círculo é formado para manter o ‘poder’ do lado de dentro”¹⁴⁶. Doreen Valiente, aproximando-se mais da visão compartilhada pela maioria dos praticantes atuais da Wicca, afirma que “o círculo é criado para proteger o praticante de forças externas potencialmente perigosas ou hostis e para concentrar o poder que é criado em seu interior”¹⁴⁷.

Seja entendido como forma de proteção, seja como forma de concentração de poder, ou mais comumente como ambas as coisas, o que ressalta na ideia do círculo da Wicca é sua extraordinária capacidade de flexibilizar a prática da religião para, virtualmente, qualquer lugar desejado. Com um mínimo de recursos – uma vez que todas as obras são concordes ao afirmar que o círculo é uma criação mental do praticante – é possível transformar um espaço profano em espaço sagrado, onde toda e qualquer cerimônia pode ser oficiada.

Embora esse aspecto não possa ser desprezado, não devemos banalizar a ideia de círculo=templo como uma simples peça de vulgarização da Wicca, que isenta os praticantes de frequentarem ou de manterem um local específico de culto. Ao contrário: no conjunto de representações formado pelos wiccanos ao longo de sua prática, ela se apresenta em perfeita harmonia não apenas com os “mitos de formação”, mas igualmente com a forma como os adeptos identificam a sua religião. Para eles, a própria natureza é o templo, e suas divindades manifestações vivas do pulsar desse templo. Dessa maneira, a demarcação do círculo significa apenas uma forma de *destacar o templo do tempo*; de diferenciar um tempo sagrado de um tempo profano, uma vez que os espaços são indistintos.

2.6 – A nudez e o Grande Rito

Os aspectos mais polêmicos associados à Wicca dizem respeito à nudez durante os rituais e, principalmente, à prática de um rito de cunho sexual, ou mesmo da consumação do ato sexual entre sacerdote e sacerdotisa oficiantes do ritual, conhecido como o “Grande Rito”.

Curiosamente, não se encontra nenhuma referência à nudez durante os ritos numa das principais fontes de Gardner, o “Culto das Bruxas na Europa Ocidental”, de

¹⁴⁶ GARDNER, Gerald. *O significado da Bruxaria*. São Paulo: Madras, 2004, p. 113.

¹⁴⁷ VALIENTE, Doreen. *An ABC of Witchcraft*. Blaine: Phoenix Publishing, 1973, p. 65.

Margaret Murray. Essa referência, porém, surge no “Aradia” de Charles Leland, já nas primeiras páginas:

E como sinal da sua inequívoca liberdade,
Deveis comparecer desnudos em seus ritos,
Tanto homens quanto mulheres¹⁴⁸

Já nos referimos, no capítulo anterior, ao fato de Gardner ser um entusiasta do nudismo, considerando esta prática como terapêutica, e que parte de sua inspiração para sistematizar sua religião da bruxaria surgiu do contato com pessoas que conheceu num clube de nudismo. Logo, não é de se estranhar que essa prática viesse a ser incorporada aos ritos da Wicca.

Gardner dedica vários parágrafos do seu “A bruxaria hoje” para tentar explicar (embora de forma um tanto confusa) o porquê das bruxas, segundo ele, realizarem seus ritos nuas. A explicação gira em torno da ideia que o poder reside no interior dos corpos e, no decorrer dos ritos, “esse poder que elas crêem exsudar de seus corpos seria retido pelas roupas”¹⁴⁹. Observe-se que a ideia já estava presente na sua obra anterior, a ficção “High Magic’s Aid”, no qual um de seus personagens, a bruxa Morven, despe-se antes de realizar qualquer dos seus ritos.

O mesmo trecho de Leland que transcrevemos acima é citado, aliás, no livro *The Witches’ Way*, do casal Farrar, onde há todo um capítulo dedicado à nudez ritual. Nesse capítulo, eles apresentam pelo menos quatro razões para que os ritos sejam praticados com os participantes nus ou, como a literatura a respeito do assunto consagrou, “vestidos de céu” (*skyclad*).

A primeira seria uma renúncia deliberada ao princípio de separação entre corpo e espírito preconizada pelo cristianismo, o qual teria sido “responsável por identificar o corpo com o mal e o espírito com o bem, e colocá-los em guerra um com o outro”¹⁵⁰. A segunda seria que “opiniões experientes sustentam que é mais fácil elevar o poder psíquico com o corpo descoberto do que com ele coberto”¹⁵¹. A terceira teria fundo psicológico, uma vez que as roupas seriam um fator importante na formação de uma auto-imagem pela qual a pessoa se apresenta ao mundo; mas, no entanto, “para ser uma

¹⁴⁸ LELAND, Charles G. Op. cit., p. 34.

¹⁴⁹ GARDNER, Gerald B. *A bruxaria hoje*. São Paulo: Ed. Madras, 2003.

¹⁵⁰ FARRAR, Janet & Stewart. *The Witches’ Way*, p.195.

¹⁵¹ *Ibid.*, p.196.

bruxa competente, você precisa acima de tudo ser *você mesma*”¹⁵². Por fim, a nudez apagaria todas as diferenças sociais, nivelando os participantes dos ritos¹⁵³.

A questão do sexo ritual está igualmente envolvida em polêmica e nos remete, pelo menos de forma superficial, ao entendimento do *rito* da Wicca, propriamente dito, para ser perfeitamente compreendida.

Um ritual wiccano, de forma bastante genérica (uma vez que cada um dos sabás ou dos esbás tem uma característica própria), constitui-se de diversas etapas: procede-se a purificação ritual do local e dos participantes, efetua-se a criação do “círculo mágico” onde as atividades terão lugar, invocam-se as divindades celebradas no rito, faz-se a consagração dos alimentos que serão consumidos ao fim do ritual, etc. O ponto alto da cerimônia, no entanto, é a consumação do “Grande Rito”, a união simbólica do Deus e da Deusa, ou dos aspectos feminino e masculino, opostos e complementares, da divindade. Este rito consoma-se, após invocações específicas, mais ou menos elaboradas, pela introdução, pelo sacerdote, do seu *athame* (punhal ritual) na taça de vinho empunhada pela sacerdotisa, após o que ambos bebem da taça e, em seguida, esta é passada para todos os demais presentes. Este rito, é claro, *possui* um cunho eminentemente sexual, e diversos autores admitem que a simbologia da introdução do punhal na taça *é uma substituição* do efetivo intercuro sexual entre sacerdote e sacerdotisa oficiantes.

No entanto, em suas obras que foram publicadas, Gardner não preconiza nenhum tipo de sexo ritual, embora mencione em algumas passagens¹⁵⁴ a ideia de “matrimônio sagrado”. Todavia, diversas das fontes de Gardner aludem a esse tipo de prática. Em Leland, podemos ler “[...] então, quando a dança atingir seu apogeu, todas as luzes serão apagadas e nos amaremos livremente”¹⁵⁵. Ela também estava presente nas descrições dos cultos de mistérios da antiguidade¹⁵⁶, que Gardner considerava correlatos à sua religião das bruxas. Portanto, quando o ritual da bruxaria moderna foi sistematizado por Gardner e seus seguidores imediatos, especialmente por Doreen Valiente, a ideia de completude através da união dos opostos, da ligação sexual entre Deusa e Deus, representados pelo sacerdote e sacerdotisa do *coven*, foi incluída.

¹⁵² Ibid., p.197. Grifos no original.

¹⁵³ Ibid.

¹⁵⁴ Por exemplo, em *O significado da bruxaria*, pp.236-237.

¹⁵⁵ Leland. Op. cit., p.40.

¹⁵⁶ Ver, por exemplo, a descrição do matrimônio sagrado constante em Jane E. Harrison. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1992, pp.534-537.

Dessa maneira, tanto a ideia da nudez e, especialmente, do sexo ritual, foram sendo progressivamente abolidas das obras mais atuais sobre Wicca. Isso é compreensível: uma religião que buscava difundir-se em pleno Ocidente judaico-cristão, não poderia ir de encontro, de forma tão frontal, aos conceitos morais estabelecidos. Um dos poucos livros que tratam de forma aberta do assunto, inclusive com descrições de práticas de cunho abertamente sexual, é a obra de Raven Grimassi, já citada¹⁵⁷.

Num momento ainda posterior, quando diversas obras sobre Wicca passaram a ser orientadas para um público mais jovem, as alusões a ritos necessariamente praticados em nudez, e principalmente à possibilidade de atos sexuais serem parte integrante das cerimônias, simplesmente desapareceram. Esses conceitos, além disso, certamente não coadunavam com a ideia de rituais públicos, abertos a não-iniciados, que se tornou comum a partir do início da década de 1990.

Portanto, o que temos de positivo em relação a esses dois pontos polêmicos é o seguinte: em relação à nudez durante os ritos, ela é efetivamente praticada (ou mesmo obrigatória) no interior dos covens tradicionais, especialmente aqueles cuja “linhagem” de iniciações remete diretamente a Gerald Gardner. No entanto, esses grupos não realizam cerimônias públicas nem admitem em suas cerimônias pessoas que não pertençam ao grupo. Os grupos não-tradicionais e os praticantes individuais – que são absoluta maioria – não parecem considerar a nudez como parte decisiva dos seus ritos, embora possam praticá-la eventualmente, em ocasiões privadas.

Já o ato sexual como parte do ritual manteve-se sempre na obscuridade. Obras mais antigas ou mais ousadas fazem referência ao Grande Rito real, ainda assim de forma velada, e incluem alusões à chamada “magia sexual”, mas nunca a apontam como algo que efetivamente faça parte dos procedimentos rotineiros da religião. Comentários de iniciados nos grupos tradicionais, no entanto, levam a crer que haja alguma prática efetiva de atos sexuais, pelo menos nas iniciações de alto grau¹⁵⁸. Evidentemente, pode-se supor que tais práticas tenham sido incorporadas – por motivos vários – em grupos não-tradicionais, ou entre casais de praticantes que possuíam, ou vieram a possuir, algum tipo de relacionamento afetivo. Porém, a ideia do sexo como parte integrante da Wicca foi definitivamente abolida a partir do momento em que ela deixou de ser algo restrito a pequenos grupos – os *covens* – de pessoas, fechados e ciosos de suas práticas “secretas”, e ganhou o *status* de religião de massas.

¹⁵⁷ Cf. GRIMASSI, Raven. Op. cit., cap. 15.

¹⁵⁸ As fontes que justificam essa afirmação serão amplamente citadas posteriormente.

2.7 – Wicca: resgate, reconstrucionismo ou ressignificação?

Como já ressaltamos, não é difícil encontrar, em obras de divulgação sobre a Wicca, a afirmação de que ela constitui a “Antiga Religião” celta, ou mesmo uma antiga religião “genérica” da Europa Ocidental, preservada desde o neolítico através da tradição oral e “redescoberta” e popularizada por Gardner em meados do séc. XX. Essa afirmação, em si, já constitui um elemento de formação identitária expressivo, uma vez que representar-se como praticante de uma religião ancestral, *anterior às grandes religiões estabelecidas*, cria uma imediata distinção entre aquele que assim se representa e os praticantes de outras religiões.

No entanto, diferentemente da maior parte dos elementos constitutivos da Wicca que apresentamos nos tópicos anteriores, essa afirmação não é, de forma alguma, uma unanimidade compartilhada por todos os praticantes. Antes ela aparece como uma consequência da própria contemporaneidade da religião, ou seja: como uma forma de validar através da tradição – ainda que inventada – algo que é absolutamente novo e, dessa maneira, obter reconhecimento para o grupo que supostamente a conserva.

É Lowenthal quem afirma que

o passado é sempre alterado por motivos que refletem as necessidades presentes. Nós remodelamos nossa herança para torná-la atrativa em termos modernos; nós buscamos torná-la parte de nós, e nos tornamos parte dela; nós a ajustamos à nossa auto-imagem e aspirações. Representada de forma grandiosa ou simples, aumentada ou embaçada, a história é continuamente alterada em prol de nossos interesses privados ou da nossa comunidade ou país.¹⁵⁹

Essa alteração do passado, embora indissociável do processo de formação identitária, não parece ser, no caso específico da Wicca, uma parte indispensável da crença, uma vez que não é necessariamente compartilhada por todos os praticantes. Embora haja certa uniformidade no perfil social dos adeptos da religião – indivíduos de classe média, instrução técnica ou superior, habitando centros urbanos – existe uma diferenciação nesse aspecto particular, ou pelo menos uma gradação significativa na forma em que cada participante aceita a ideia de estar integrado a uma forma extremamente antiga de religiosidade.

Essa gradação resulta da oposição entre dois fatores igualmente fortes. De um lado, temos a retórica da Wicca, endossada por um sem número de livros desde a

¹⁵⁹ LOWENTHAL, David. *The Past is a Foreign Country*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985, p. 348.

década de 1950 e supostamente embasada em teorias de folcloristas e antropólogos que, embora ultrapassadas, nunca perderam completamente o seu apelo popular. De outro lado, temos os estudos e a argumentação de acadêmicos que apontam, claramente, as inconsistências naquela retórica.

Embora já tenhamos nos referido a várias dessas inconsistências anteriormente, as seguintes afirmações do prof. Ronald Hutton fazem um excelente resumo das diferenças entre a Wicca e as religiões da qual ela pretende ser a continuidade:

Uma diferença fundamental é que (a Wicca) deliberadamente embaça a distinção entre religião e magia, e que a maioria das suas práticas são derivadas da última. Seria inconcebível para qualquer antigo pagão europeu de cujo pensamento tenhamos alguma evidência, que o propósito de um ritual religioso fosse “convocar” uma divindade e trabalhar com ela. [...] A ênfase moderna está numa série de técnicas para trazer proveitos aos celebrantes e seus objetivos, a antiga estava numa série de cerimônias para dar prazer aos seres divinos, e assim obter deles recompensas. [...] Outra distinção marcante entre a “Antiga Religião” e as antigas religiões reside nas duas principais figuras divinas da primeira, a Deusa e o Deus. Desde o início, os wiccanos reconheceram que o mundo antigo adorava um número enorme de deuses de ambos os gêneros. Eles incorporaram uma seleção aos seus rituais, mas deixaram claro que estes não eram seres individuais, mas diferentes nomes e aspectos do grande casal. Esta é uma visão muito distante do politeísmo genuíno da antiguidade. [...] Nenhum culto conhecido do mundo antigo era celebrado por devotos nus, como as bruxas retratadas por Leland e inspiradas por Gardner. [...] A maioria dos cultos atuais não tem templos permanentes ou outros locais sagrados, uma vez que os “círculos mágicos” podem ser criados e desfeitos à vontade, conceito familiar à magia, mas alheio às antigas religiões. No cômputo geral, o paganismo de hoje não tem virtualmente nada em comum com o do passado a não ser o nome, o qual é por si só de cunhagem cristã.¹⁶⁰

Cientes de, ou confrontados com, afirmações como estas, os praticantes da Wicca apresentam normalmente uma das três reações: sua religião seria um *resgate*, uma *reconstrução* ou uma *ressignificação* das antigas crenças.

Os partidários da ideia da Wicca como resgate são, de longe, os mais obstinados. Para este grupo, se houve alguma alteração significativa no culto da bruxaria desde tempos imemoriais, essa alteração foi gradual e se deu apenas na *forma* como a religião é praticada, mudança essa devida, especialmente, pela perseguição movida pelo cristianismo. Alegam que o “fato” da religião precisar ter sido praticada em segredo até o início da década de 1950, quando as últimas leis sobre bruxaria foram revogadas na Inglaterra, pode ter causado discrepâncias e variações locais, mas que o corpo principal das crenças e práticas foi preservado e trazido de volta à luz através do trabalho de pessoas como Gerald Gardner.

¹⁶⁰ HUTTON, Ronald. *The Pagan Religions of the Ancient British Islands*. Oxford: Blackwell, 1995, pp. 335 – 337.

Uma parte significativa desse grupo de wiccanos desconhece ou não se interessa pelos estudos recentes sobre bruxaria e antigas religiões da Europa, mas costuma ter um bom conhecimento dos autores que embasam suas teses, como Margaret Murray, Sir James Frazer e Marija Gimbutas. Não raro conhecem o trabalho de autores wiccanos que empreenderam algum tipo de pesquisa, como o geógrafo britânico Philip Heselton, que escreveu sobre a vida e as alegadas fontes de Gardner. Outra parte, bem menor, está razoavelmente familiarizada com as teorias modernas, mas as considera superficiais ou, simplesmente, erradas. O grupo como um todo costuma basear a refutação do argumento científico pela lógica inversa: os autores que apoiam a ideia do “resgate” tiveram acesso a fontes que não são acessíveis aos acadêmicos, como as *streggha* italianas de Leland ou as bruxas inglesas de Gardner. Portanto, apenas os próprios membros do culto teriam acesso ao “conhecimento oculto” que comprova a sua continuidade ao longo das eras.

Outro grupo bastante significativo – ao menos em termos numéricos – de praticantes da Wicca é o daqueles que enxergam a sua religião como uma *reconstrução* das antigas crenças. Estes não costumam duvidar da ideia da existência, em algum momento do passado distante, de um culto generalizado de uma Grande Deusa e do Deus seu consorte, focado na conexão íntima com a natureza e praticado em sociedades que seriam, notadamente, matriarcais. Além dos autores clássicos que já citamos, costumam alegar em defesa de sua tese as semelhanças existentes entre as bases da Wicca e diversos cultos “xamânicos”.

Para estes, no entanto, essa “Antiga Religião” não persistiu inalterada e se manteve no seio do povo, através da tradição oral. Ela teria se fragmentado, inicialmente com o advento do patriarcalismo e, depois, sido sufocada pelo cristianismo. O que teria restado dessa religião ancestral teriam sido costumes populares, especialmente em festividades, superstições e práticas de curandeiros. Essas “sobrevivências” teriam permitido, a partir do século XIX e com o advento dos folcloristas que se dedicaram ao assunto, que grupos de pessoas reconstruíssem a Antiga Religião (a exemplo do neodruidismo de Iolo Morganwg e Willian Owen), mesmo que para isso tivessem que recorrer a tradições de vários povos distintos.

Tais praticantes, em sintonia com as suas crenças a respeito de sua própria religião, são os mais propensos a incorporar em sua prática influências das mais diversas fontes. Essa incorporação se traduz na utilização de panteões os mais variados em seus ritos, agrupando por suas supostas características divindades tão distintas

quanto as célticas, nórdicas, do Oriente Próximo ou do Extremo Oriente e de culturas indígenas de todas as partes do globo. Tarô, runas, cristais, curas alternativas, animais de poder, busca da “visão” e diversos outros elementos se fundem com noções distorcidas de física quântica, alusões à teoria psicanalítica e conceitos do ocultismo do século XIX, uma vez que todos esses elementos são tidos como parte da “redescoberta” e conseqüente retomada da espiritualidade original.

Seria possível dizer, portanto, que os wiccanos partidários da ideia de resgate se posicionam como “conservadores”, a partir do momento que acreditam que suas práticas remetem diretamente àquelas de seus ancestrais. Já os partidários da reconstrução são, em suma, “liberais”, visto que admitem que qualquer elemento que possa ser tido como um resquício da “Antiga Religião” pode e deve ser incorporado em seu reconstrucionismo.

Por fim, há um grupo bem menos expressivo numericamente, constituído por aqueles praticantes que enxergam a Wicca como uma ressignificação de conceitos e crenças pertencentes a um período anterior da humanidade. Para estes, a Wicca é efetivamente uma nova religião, sistematizada por Gardner e seus seguidores a partir de um processo prévio de formação cultural, entre as décadas de 1950 e 1960, porém calcada em conceitos espiritualistas que remetem à antiguidade remota. Tendem a ser, como os reconstrucionistas, eclé em seus ritos e multifacetados em suas práticas, mas não pela busca efetiva de um passado perdido, mas sim pela busca de símbolos, que estão mais ligados a uma *forma de viver* do que a alguma cultura específica.

O “círculo mágico”, a própria magia e mesmo as figuras de deuses e deusas, tendem a ser considerados, por esse último grupo de praticantes, como uma série de símbolos que remetem a uma preocupação não ancestral, mas sim bem atual: uma vida mais próxima dos ciclos naturais. Os que entendem a Wicca como ressignificação geralmente defendem a ideia que foi a influência judaico-cristã, com sua aversão ao mundo natural, que causou o afastamento entre o homem e a natureza e os males advindos desse afastamento. Nesse sentido, eles poderiam ser tidos como os “ativistas” entre os wiccanos: a religião, em si, seria uma forma de atender as necessidades espirituais de pessoas que têm os mesmos objetivos definidos em outras facetas de suas vidas. Uma filosofia a ser assumida, com ressalvas, como um meio entre outros para atingir um fim determinado: a reintegração com o mundo natural.

Evidentemente, seria uma supersimplificação pretender que todos os wiccanos se encaixam em uma dessas três categorias que descrevemos. O interesse por oráculos,

especialmente o tarô, bem como a simpatia por algum tipo de causa ecológica ou ambiental, são exemplos de características comuns a quase todos os praticantes da Wicca, independentemente da sua visão pessoal da religião. As categorias acima são antes instrumentos para orientar uma percepção mais detalhada dos grupos de participantes, uma vez que a própria ausência de um corpo doutrinário fixo ou de alguma espécie de organização central, na Wicca, permite uma variação quase infinta de opiniões e práticas.

A diversidade e o não-dogmatismo (ainda que relativo) da Wicca, no entanto, são os elementos que melhor a caracterizam como uma versão pós-moderna da religiosidade. Sua capacidade de abrigar uma variedade de representações pessoais e, ainda assim, comportar um grande número de adeptos que se identificam como membros de uma mesma religião, sem grandes dissidências, é grande parte de seu atrativo, em um mundo cuja tônica é a velocidade das mudanças e a diversidade das manifestações culturais.

Como afirma Frederico Oliveira Coelho a respeito das novas religiosidades,

O que deve ser apontado como diferencial em relação aos outros períodos da história mundial é que, no século XX, a religião torna-se uma escolha e não mais uma obrigação social. Essa possibilidade de escolha em sociedades cada vez mais fragmentadas oferece aos homens um amplo leque de opções no que diz respeito à busca auto-explicativa sobre seu papel no mundo. Sistemas filosóficos, esoterismos, rituais com uso de drogas e astrologia foram algumas das novas formas surgidas no último século para ocupar os espaços vazios deixados pelas religiões tradicionais e seus dogmas.¹⁶¹

Nesse sentido, a Wicca (e o neopaganismo de uma forma geral) rompe com limites impostos por outras manifestações religiosas surgidas no século XX por descartar quase por completo a ideia de crença numa (ou várias) entidades transcendentais, invisíveis e apartadas do mundo natural. Seu principal alvo de reverência é a própria natureza, uma vez que seus deuses são representações dela, e obviamente não é necessário acreditar na natureza: basta conhecê-la. Nesse sentido, o espaço da crença seria preenchido pela aceitação de símbolos e, onde ela persiste, torna-se simplesmente um substituto provisório daquilo que ainda não é definitivamente conhecido.

¹⁶¹ COELHO, Frederico O. *Revolução comportamental no século XX* in SILVA, Francisco C. T. (org.). *O século sombrio*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, pp. 333-334.

3 – WICCA NO BRASIL

A Deusa Mãe está despertando e podemos começar a recuperar nosso direito inato original, a alegria intoxicante e absoluta de estarmos vivos. Podemos abrir nossos olhos e ver que não há de que sermos salvos, nenhuma batalha de vida contra o universo, nenhum deus fora o mundo a ser temido e obedecido.

(Starhawk)

Existem dificuldades intrínsecas para o pesquisador que busca colher dados históricos sobre o surgimento e o desenvolvimento da Wicca no Brasil.

Em primeiro lugar, o próprio caráter descentralizado da religião, que não exige a criação de igrejas ou associações de membros, com caráter institucional, para a sua prática. Dessa forma, não existe documentação oficial que remeta a um “primeiro grupo de praticantes”. Ainda que houvesse, nada impediria que, digamos, alguém que tenha visitado a Inglaterra em fins da década de 1950 ou início da década de 1960 tenha trazido de lá a prática da Wicca e a mantido em nível pessoal ou restrito. A questão da “origem” da Wicca no Brasil, portanto, talvez jamais venha a ser esclarecida sem sombra de dúvidas.

Resta recorrer aos depoimentos pessoais, portanto. Nesse caso, o pesquisador esbarra em outra dificuldade: como em toda tradição (religiosa ou não) que busca se estabelecer, existe o recurso à ancestralidade. Portanto, afirmações como “pertencço a uma família de origem europeia que já praticava a bruxaria há muitos anos” ou “fui iniciado quando menino por um sacerdote inglês de passagem pelo Brasil” não se sustentam de forma independente e não podem ser levadas em consideração *a não ser* como um indício de como aquela pessoa se enxerga em relação à religião que pratica. Neste trabalho, no entanto, meu objetivo principal é justamente este: mostrar como se representam e se identificam os praticantes da Wicca no Brasil.

De qualquer maneira, neste capítulo, busquei recorrer ao máximo de informações disponíveis, cotejando inúmeros relatos, para tentar estabelecer um retrato, se não real, pelo menos verossímil, do surgimento e do desenvolvimento da Wicca no

Brasil, com suas conotações particulares. Como seria de se esperar, esse retrato se tornará mais fiel ao original conforme formos nos aproximando do momento atual.

3.1 – Um território fértil para sincretismos

Antes de mais nada, considero interessante dedicarmos algum tempo para refletir nos aspectos particulares da religiosidade popular brasileira, aspectos estes que propiciam uma permeabilidade entre crenças e praticamente induzem ao sincretismo e à bricolagem religiosa. Não investirei demasiadamente nos diversos significados atribuídos ao termo “sincretismo”. Para o escopo proposto, considerarei sincretismo como o resultado da fusão de elementos religiosos ou culturais, distintos ou mesmo antagônicos, porém igualmente disponíveis, de acordo com uma lógica que privilegia especialmente a aproximação sentimental a esses elementos por parte daqueles que os fundem. Dessa forma, traçarei inicialmente uma retrospectiva meramente histórica do intercâmbio religioso ao longo dos anos, para desembocar no estabelecimento da Wicca no Brasil.

O Brasil costuma ser popularmente considerado como “a maior nação católica do Planeta”. Mas quão católico é, na verdade, o povo brasileiro? Na miríade de variações pessoais daqueles que atestam sua variação pessoal da fé católica, quantos realmente se aproximam dos dogmas da Igreja Romana, quantos ao menos os compreendem e quantos – provavelmente cheios de dúvidas – se declaram “não-praticantes”? Indo além, quantos daquela imensa maioria de brasileiros que se diz, simplesmente, “cristão”, não inserem em suas crenças pessoais elementos que nada têm a ver com o cristianismo? Ou ainda: quantos da minoria que se afirma “não-cristão” compreendem o quanto de cristianismo existe em suas próprias crenças?

A resposta a essas questões, em termos quantitativos, pertence ao lugar-comum. “Muitos” ou “a maioria”, talvez seja a resposta sincera. Mas, em termos qualitativos, é necessário lembrar a peculiar formação da religiosidade do povo brasileiro, onde inúmeros fatores influíram para a criação de um território extremamente fértil para sincretismos.

Em primeiro lugar, há de se considerar a própria religiosidade dos portugueses de fins do século XV, conquistadores desta terra. Como nos diz Laura de Mello e Souza,

A partir de estudos recentes, sabe-se quão fortemente impregnada de paganismo se apresentou a religiosidade das populações da Europa moderna, e quantas violências acarretaram os esforços católicos e protestantes no sentido de separar cristianismo e paganismo. O cristianismo vivido pelo povo caracterizava-se por um profundo desconhecimento dos dogmas, pela participação na liturgia sem a compreensão do sentido dos sacramentos e da própria missa. Afeito ao universo mágico, o homem distinguia mal o natural do sobrenatural, o visível do invisível, a parte do todo, a imagem da coisa figurada. Na maior parte das vezes, a organização catequética tridentina não conseguiria senão a aprendizagem por memorização de poucos rudimentos religiosos, dos quais nem sempre se entendia o significado pleno e que, passados alguns anos, eram esquecidos. Nesse sentido, não discrepava do contexto europeu a religiosidade impregnada de paganismo do século XV português, a “complexa fusão de crenças e práticas, teoricamente batizada de cristianismo mas praticamente desviada dele” de que fala Oliveira Marques.¹⁶²

No Brasil, em especial, esse desconhecimento dos dogmas cristãos não era uma exclusividade da população em geral, mas antes uma característica compartilhada pelo próprio clero, ou pelo menos pelo baixo clero, aquele em contato constante com o povo. São inúmeros os exemplos, na obra de diversos autores, de padres que desconheciam os rudimentos da religião que pregavam, ou ainda que a pregavam segundo uma interpretação pessoal, muito distanciada da doutrina que emanava de Roma. Na colônia, a própria frouxidão dos laços que prendiam esses religiosos à ortodoxia alimentava costumes que em nada escandalizavam aos brasileiros, mas que se distanciavam bastante das normas da Sé: padres “casados”, ou homossexuais assumidos, ou ainda que tinham por prática realizar “mandingas” ou curas sobrenaturais.

Não que a Igreja não tentasse conter os desvios dos seus representantes. Mas o fez de uma forma tardia. As “Constituições primeiras do arcebispado da Bahia”, de 1707, única legislação eclesiástica que vigorou durante o período colonial, buscavam conter os arroubos dos padres com trechos como:

[...] por se evitarem alguns inconvenientes, mandamos que, constando de certa e pública notícia, sem preceder inquirição alguma, ser a criança que se quer batizar filha de clérigo de ordens sacras ou beneficiado, se não batize na pia da igreja onde seus pais forem vigários, coadjutores, curas, capelães ou fregueses, mas seja batizada na da freguesia mais vizinha (não sendo porém a distância de mais de uma légua do lugar que a criança nascer), sem pompa nem acompanhamento mais do que dos padrinhos. E sendo a distância maior que a sobredita, poderá ser batizada na igreja onde seus pais são fregueses e em tempo que na igreja não esteja gente nem haja mais acompanhamento do que o sobredito.¹⁶³

¹⁶² SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia. da Letras, 2009, pp. 124-125.

¹⁶³ *Apud* ARAÚJO, Emanuel. *O Teatro dos Vícios*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997, pp. 249-250.

Ou seja, poder-se-ia dizer que, além de tardia, a intervenção da Sé tendia antes a “tapar o sol com a peneira”, estabelecer regras que minimizassem os desregramentos do clero – que se tinham tornado comuns – ao menos para que não se tornassem públicos e notórios.

Além da “cristianização imperfeita” dos colonos portugueses e da ignorância e dos vícios dos clérigos que deveriam ser seus guias espirituais, outro fator influenciou decisivamente na primeira formação da religiosidade brasileira, durante os anos da colônia: justamente o fato do Brasil ser uma *colônia*, portanto exposta à miscigenação de culturas locais, invasoras e importadas, que formavam sua população.

Como nos diz o prof. David Gueiros Vieira,

Os brasileiros não são por tradição um povo por demais intolerante quanto à religião. O catolicismo colonial brasileiro nunca seguiu inteiramente o movimento europeu da Contra-Reforma, apesar das visitas do Santo Ofício, das lutas contra os calvinistas franceses e contra os holandeses. A tendência do catolicismo colonial era de fechar os olhos à heterodoxia, tantas vezes presente entre famílias “neocristãs”, assim como entre os índios e escravos africanos “cristianizados” e os negros libertos, cuja tendência era de sincretizar suas práticas religiosas com o catolicismo.¹⁶⁴

O primeiro passo desse movimento transcultural foi dado, evidentemente, pela convivência entre a população autóctone e os portugueses. Se estes foram expostos aos costumes indígenas e em muito os incorporaram, aqueles foram expostos ao cristianismo, ou ainda, a este obrigados. Nesse sentido é interessante lembrar que diversas populações indígenas litorâneas, à época do descobrimento, já passavam por uma crise identitária que as levava a criar movimentos messiânicos, imbuídos na busca da “Terra-sem-mal”¹⁶⁵, o que talvez tenha levado esses grupos a aceitação (ao menos parcial) e incorporação em suas crenças de um novo “messias” que lhes era apresentado.

O próximo passo da transculturação se deu ainda fora do solo brasileiro, quando africanos das mais diversas etnias foram arrebanhados e transformados em escravos e, assim, fundiram suas variadas religiões da natureza em um amálgama de tradições. Voltando a Laura de Mello e Souza, “Gêges, Nagôs, Iorubas, Malês e tantos outros trouxeram cada um a sua contribuição, refundindo-as à luz de necessidades e realidades novas, superpondo ao sincretismo afro-católico um outro quase sincretismo afro”¹⁶⁶.

¹⁶⁴ VIEIRA, David Gueiros. *O Protestantismo, a Maçonaria e a Questão Religiosa no Brasil*. Brasília: Editora UnB, 1980, p. 371.

¹⁶⁵ CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

¹⁶⁶ SOUZA, Laura de Mello e. *Op. cit.*, p. 129.

Na verdade, parecia não existir uma real preocupação em converter os escravos ao cristianismo. Como nos fala o professor Afonso Maria Soares:

Que espécie de catequese será ministrada aos escravos? Nada de muito exigente. Bastará um "catecismo abreviado" antes do batismo. Ao escravo boçal (recém-chegado) ou de língua desconhecida a instrução será ainda mais sumária; é batizado sem maiores problemas desde que saiba de memória as respostas corretas para estas perguntas: "Queres lavar a tua alma com água santa? Queres provar o sal de Deus? Jogas fora da tua alma todos os teus pecados? Não pecarás nunca mais? Queres ser filho de Deus? Jogas fora da tua alma o diabo?"

Além dessa superficial catequização, outros fatores impedem a destruição total do substrato cultural africano. Dentre estes, um papel decisivo cabe às Irmandades de africanos e crioulos permitidas pela igreja católica. Uma estratégia catequética e de controle social que acaba por representar um espaço de solidariedade étnica que se tornará o berço do Candomblé.¹⁶⁷

Além do sincretismo, outra característica marcante do início da formação da religiosidade popular brasileira, e que deixou marcas indeléveis até hoje, foi o imediatismo. Diante das condições de vida muitas vezes miseráveis com as quais se defrontavam na colônia, sem recursos para prover o próprio sustento, sem acesso a médicos e constantemente oprimidos por aqueles de situação melhor, os colonos – fossem portugueses, mestiços, escravos ou locais – recorriam constantemente ao sobrenatural para lhes proporcionar o que não possuíam.

A religião, dessa forma, não era um ato de contrição perante a divindade, ou uma liturgia a ser seguida em nome de uma fé. Era antes uma forma mágica de se conseguir aquilo que se desejava e que, de outra maneira, dificilmente seria conseguido. A cura de uma moléstia, a ruína de um desafeto, o amor de uma pessoa ou simplesmente a prosperidade, tudo isso se transformava em objeto de um ato supostamente religioso mas que, na verdade, era apenas uma tentativa de ato mágico permeado por elementos confusos de religião.

Emblemático dessa mistura entre imediatismo e elementos religiosos sincréticos é a descrição do ritual utilizado por uma certa Antonia Maria, processada pela Inquisição em Lisboa e degredada para o Brasil por volta de 1715, supostamente para obter o perdão de crimes. Diante de um tacho fervente contendo infusão de vinagre, pedra d'ara e barbasco, ela recitava:

¹⁶⁷ SOARES, Afonso M. L. *Sincretismo afro-católico no Brasil* in Revista de Estudos da Religião nº 3, 2002, pp. 47-48.

Quando este barbasco enflorcer, então deixará fulano de a seu parente amar e querer. Quando esta pedra de ara se consagrar, então deixará fulano este perdão de dar (e jogava uma cabeça de frango no tacho) – Quando este galo cantar, então deixará fulano deste perdão dar (e mexia a mistura com uma colher) – Como as tripas de Santo Erasmo foram enfiadas e ensarilhadas numa roldana, assim fulano para esta casa corra e ande (e batia com três varas de marmelo no chão). Bem-aventurado Santo Erasmo, peço-vos que isto me queirais outorgar, e no coração de fulano queirais entrar, e tais abalos queirais dar a ele e à sua mulher que não possam parar, sem que este perdão queiram dar.¹⁶⁸

Num único parágrafo, uma patética mistura de ervas medicinais (barbasco), objetos de poder (a pedra do altar), sacrifícios rituais (a cabeça de frango) e hagiografia católica (Santo Erasmo estripado), tudo em prol do perdão de um “crime” que, afinal, não deveria ser tão grave, uma vez que dependia apenas do perdão de uma pessoa. Mas talvez seja um retrato acurado do tipo de religiosidade popular colonial no século XVIII que deixou até hoje as suas marcas.

Creio ser lícito afirmar que essa religiosidade popular – sincrética, mágica e imediatista – já estava firmemente implantada no Brasil quando o país, liberto de Portugal e elevado à categoria de império, começou a receber outras influências no campo religioso. Essas influências, agora de cunho marcadamente político, acabaram eclodindo na segunda metade do século XIX.

O artigo 5 da Constituição Brasileira de 1824 afirmava que “a Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo”¹⁶⁹.

Esta determinação constitucional mantinha o regime de padroado já estabelecido, através do qual a Coroa promovia, transferia ou afastava clérigos, decidia e arbitrava conflitos nas respectivas jurisdições das quais ela própria fixava os limites. Durante todo o período imperial a Igreja brasileira sofreu interferências do poder político. O Imperador nomeava diversos representantes eclesiásticos, em troca do pagamento de salários, bem como tinha o poder de autorizar ou não a validade das bulas e encíclicas papais que emanavam de Roma.

Essa situação, que a primeira vista pode parecer desconfortável especialmente para a Igreja, era na verdade vantajosa para ambas as partes. Se, por um lado, garantia a submissão da Igreja Católica, no Brasil, ao poder político, por outro garantia a sua

¹⁶⁸ SOUZA, Laura de Mello e. *Op. cit.*, p. 265.

¹⁶⁹ *Constituição Política do Império do Brazil*, disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm, consultada em 31/10/2012.

primazia no território brasileiro, impedindo a invasão e o estabelecimento formal de outras crenças.

Porém, em meados do século XIX outros fatores já haviam irremediavelmente entrado em jogo. De um lado, situavam-se as ideias liberais, grandemente apoiadas pela maçonaria, que já se estabelecera no Brasil a partir de 1801¹⁷⁰. De outro, as ideias conservadoras, representadas pelo ultramontanismo. Ambos os lados possuíam inegável força política, bem como penetração equivalente no universo dos brasileiros letrados, embora os meios para se atingir o objetivo final de ambas as partes fossem bastante variados.

O pensamento liberal incluía, sem dúvida, a noção de “progresso” como compreendida no século XIX. Dessa maneira, baseando-se no modelo britânico, germânico e estadunidense, associava ao “progresso” a formação protestante, acatólica ou mesmo não-religiosa. Assim, defendia a plena liberdade de culto, o casamento civil, a imigração estrangeira e outros pontos polêmicos que poderiam significar tanto a completa submissão da Igreja aos ditames de Estado como a sua completa separação deste.

Por outro lado, o ultramontanismo defendia a autoridade infalível do papa sobre assuntos religiosos e renegava como “doutrinas falsas” tudo aquilo que se desviasse do que era ditado pela Igreja Católica. Entre os seus ardorosos defensores, havia os que defendessem a ideia de uma autonomia da Igreja, bem como havia outros que preconizavam a continuidade da primazia católica a partir do seu privilégio como “religião oficial”.

Tal embate culminou na bem conhecida “questão religiosa”, que se arrastou em ataques virulentos de ambas as partes e terminou em manifestações violentas no norte e nordeste do país, sobre a qual não precisamos nos alongar. Se, por um lado, o acordo firmado entre a Coroa brasileira e a Igreja significou uma pseudo-vitória dos ultramontanos, por outro precipitou a queda da monarquia e a separação – legal, não prática – da Igreja e do Estado.

Nas palavras do prof. David Gueiros Vieira, após a questão religiosa criou-se uma nova tradição no clero brasileiro, a qual, diferentemente da que reinara até então, a tônica era a intolerância:

¹⁷⁰ Cf. VIEIRA, David Gueiros. *Op. cit.*, p. 41.

De fato, a intransigência dos ultramontanos era tão intensa que passou para o período republicano. Em 1890, a perseguição dos protestantes sob o regime republicano que separara Igreja e Estado, era tal que, em defesa própria, os protestantes sentiram-se compelidos a criar uma associação legal em São Paulo – a Liga Evangélica – para defender os direitos civis dos protestantes que estavam sendo contestados.

Outros cultos acatólicos, como o espiritismo kardecista e as religiões africanas, também sofreram por causa da decisão final da questão religiosa. O kardecismo [...] tentou infrutiferamente criar “sociedades filosóficas”. Mesmo depois do advento da República foram perseguidos sob vários pretextos (e.g., pela prática ilegal da medicina).

As práticas religiosas africanas passaram pior do que o kardecismo espírita. Essas práticas, consideradas barbárie, eram proibidas pelas autoridades. [...] Essas atividades eram assistidas apenas pelos negros e somente bem recentemente permitiram-se que brancos participasse, e se tornassem membros reconhecidos dos terreiros.¹⁷¹

Como visto, os acontecimentos da segunda metade do século XIX, no Brasil, trazem novos elementos para o presente tópico. Em primeiro lugar, o efetivo estabelecimento do protestantismo como alternativa religiosa ao catolicismo, inclusive com a construção de templos protestantes lícitos, apesar da perseguição que lhes era movida. Em segundo, o reconhecimento de cultos marcadamente sincréticos, como o Candomblé, a Umbanda ou o Kardecismo, como alternativas religiosas supostamente lícitas, ainda que sujeitas ao preconceito e à perseguição.

É interessante notar que, embora originados basicamente da mesma matriz sincrética e tendo em comum a crença na possibilidade de comunicação com os espíritos, sempre existiu uma certa tensão entre umbandistas e kardecistas, como aponta o estudo das professoras Maria Helena Concone e Eliane Rezende:

A Umbanda, que se desenhou no Brasil com esse nome a partir das primeiras décadas do Século XX, pode ter representado, segundo alguns estudiosos, um campo de concorrência para o Espiritismo Kardecista. De outra perspectiva, contudo, pode-se dizer que estes dois campos religiosos estabeleceram um diálogo, nem sempre de dupla mão, é bem verdade. Já tivemos oportunidade de lembrar que a Umbanda foi se construindo num processo de busca de legitimação social e religiosa, busca essa sujeita a pressões internas e externas. Desde a adoção da denominação atual (que abrange um campo bastante diferenciado internamente) a Umbanda transitou entre pressões socioculturais e políticas. Nesse esforço de legitimação o Espiritismo Kardecista presente no Brasil desde meados do Século XIX, ofereceu um repertório de fácil retradução para umbandistas e outros adeptos de cultos afro-brasileiros. Um repertório e um grande guarda chuva defensivo. A Umbanda é uma religião de transe de possessão ou religião mediúnica, como frequentemente seus adeptos preferem falar. Apesar do diálogo – feito de adequações e ressignificações – entre as ideias vindas do Espiritismo e da Umbanda e da importância dada por ambas à mediunidade, pode-se dizer que desde o período de seu “nascimento” no Brasil até entrada dos anos 2000, a Umbanda tem, de modo geral, uma aceitação extremamente tímida entre os kardecistas. Como aponta Lewgoy (2001), o espiritismo no Brasil é religião letrada e racionalista, que “é adotada

¹⁷¹ VIEIRA, David Gueiros. *Op. cit.*, p. 376.

pelos segmentos de elite do Brasil pré-republicano”. A entrada dos cultos de origem africana entre nós, por outro lado, contou uma história exatamente oposta àquela.¹⁷²

Ainda lembrando a obra de Bernardo Lewgoy, as pesquisadoras acrescentam que, embora as duas religiões tenham surgido em extratos sociais distintos, popularizaram-se no Brasil a partir da oferta de serviços de cura. Esse é um fator que reitera o “imediatismo religioso” brasileiro, ao qual nos referimos anteriormente, e que acaba propiciando o livre trânsito de católicos em centros kardecistas e terreiros de Umbanda.

Se, adentrando o século XX, os não-católicos não pudessem mais ser vistos como não-cidadãos, ainda assim eram olhados com estranheza por aqueles que se proclamavam católicos, mesmo que estes carregassem as marcas culturais do sincretismo onipresente, ainda que sem o admitir ou mesmo o perceber. No decorrer dos anos 1960 a 1980, no entanto, um novo movimento surge no próprio seio do catolicismo: a Teologia da Libertação.

Embora novamente encabeçado por intelectuais, esse movimento atinge diretamente as camadas mais humildes da população, que nele viam suas pretensões de uma religião preocupada com a injustiça social. O discurso da Teologia da Libertação, proferido em meio a regimes de exceção como a ditadura brasileira, e baseado em ideias marxistas, mesmo que não compreendido em sua totalidade pela população, era assimilado pelo fato que, enfim, a religião católica parecia voltar os seus olhos para os menos privilegiados, para os perseguidos, para os infortunados.

Mais do que isso, muitos dos clérigos adeptos da Teologia da Libertação trouxeram o sincretismo da religiosidade popular brasileira exatamente para onde os fiéis pensavam que ele deveria estar: o interior das igrejas. Atabaques foram batidos nas missas dominicais e, se estes escandalizavam alguns, enterneciam muitos outros que viam, talvez de forma equivocada, suas superstições e sincretismos transplantados para o seio da fé católica que julgavam professar.

É necessário acrescentar, ainda, o surgimento, a partir dos anos 1970, das diversas igrejas neopentecostais, rompendo com o protestantismo clássico e mesmo com o pentecostalismo. Usando rituais acessíveis e modernas técnicas de marketing, igrejas como a Universal do Reino de Deus passaram a angariar cada vez mais adeptos,

¹⁷² CONCONE, M. H. e REZENDE, E. *A Umbanda nos romances espíritas kardecistas* in Revista RECIIS, vol. 4, n° 3, set. 2010, p. 52.

especialmente ao incluir, em seus ritos, elementos retirados diretamente dos cultos afro-brasileiros. A esse respeito, fala-nos o professor Júlio Cezar Benedito:

Os rituais de exorcismo são os que exibem com maior clareza o caráter contraditório, conflituoso-simbiótico, que reveste a relação da Igreja Universal com as religiões afro-brasileiras. Pois, se por um lado, situa-se a contestação dos valores afro-brasileiros apresentados como crenças demoníacas, por outro, tem-se a aceitação e incorporação destes mesmos valores. [...] No entanto, se não contestam a existência e o poder dos espíritos cultuados pelos afro-brasileiros, os universais tampouco parecem querer deixá-los prestar seus cultos livremente. Partindo da premissa que todos os problemas na vida de seus fiéis são provocados por feitiçaria e pela ação demoníaca das entidades cultuadas pelos afro-brasileiros, a Universal promove intensos rituais de exorcismo para os quais são convidados Exus, Pretos Velhos e Orixás a comparecer para serem expulsos, através do exorcismo, do corpo e da vida dos clientes.¹⁷³

Além de afirmar a existência das entidades cultuadas pelos afro-brasileiros ao demonizá-las, o repertório das igrejas neopentecostais agregou toda uma série de características típicas não apenas da Umbanda e do Candomblé, mas também do catolicismo popular. Voltando a Benedito:

Figas, patuás e todos os tipos de misticismo sempre permearam as crenças do catolicismo popular e terminaram por levar esta influência às religiões mais populares, como a Umbanda. Daí, para inflamar os novos pentecostais foi um pequeno passo. Herdeiras de uma tradição de performance religiosa que inclui glossalalia e curas milagrosas, igrejas como Universal, Internacional e Casa da Bênção, em um processo de simbiose ritualística irão se apoderar de símbolos e objetos rituais de outras religiões. No caso mais evidente, a Universal do Reino de Deus vem se apoderando não somente dos símbolos do catolicismo popular, mas também de seus próprios e principais oponentes no mercado religioso do Distrito Federal, os umbandistas e místicos, de um modo geral. Em sua sanha para arrebanhar um numero cada vez maior de fiéis, a Universal segue, adotando um caminho que mistura misticismo e religiosidade cristã em um mesmo pacote. Oferecendo, na forma de patuás e amuletos, objetos mágicos que se comprometem a solucionar os problemas na vida dos fiéis. [...] Além dos anteriores, é importante ressaltar outros itens que fazem parte do cabedal de objetos mágicos comercializados pelos universais. Sacolés de água fluidificada para proteger o carro e a casa, palmilhas para escrever o nome dos inimigos e pisoteá-los e uma série de correntes, cujo objetivo é, essencialmente prender a atenção do fiel, num processo de fidelização da clientela.¹⁷⁴

Aliás, este uso de objetos “mágicos”, constante nas mais variadas formas de religiosidade popular no Brasil, remete-nos, por fim, à excelente pesquisa da Prof. Jerusa Pires Ferreira sobre o popular Livro de São Cipriano, possuidor de versões

¹⁷³ BENEDITO, Júlio C. *O conflito religioso e a simbiose de ritos e performances entre neopentecostais e afro-brasileiros* in Universitas Humanística n° 61, enero-junio de 2006, p. 238, Bogotá – Colombia.

¹⁷⁴ Ibid., pp. 246-247.

variadas e com inúmeras edições. Fica patente, nessa pesquisa, o quanto a magia e a bruxaria fez e continua fazendo parte do imaginário do povo brasileiro e, de uma forma ou de outra, associada à religião. A autora cita Leite de Vasconcellos, o qual comenta que “o povo é mais pagão do que se julga, e por baixo da capa de cristianismo palpita muito vivo o coração do paganismo, crenças antigas florescem ao lado de modernas”¹⁷⁵.

Entretanto, à revelia e em paralelo aos movimentos de cunho explicitamente religioso, no início do século XX já começavam a se difundir no Brasil outras manifestações, igualmente sincréticas, cujas características remetiam ao século XIX e que estavam intimamente associadas, como já apontamos, ao surgimento da Wicca: as ordens herméticas e sociedades secretas.

3.2 – Esoterismo e Hermetismo

Como nos referimos no tópico anterior, a Maçonaria já se estabelecera no Brasil desde 1801, e seus membros tiveram grande influência política nos acontecimentos que se desenrolaram ao longo do século XIX. No entanto, o próprio hermetismo da maçonaria sempre impediu que suas práticas tivessem impacto direto sobre a sociedade em geral. Com isso quero dizer que se conhecia a influência dos maçons sobre questões políticas e mesmo sobre questões religiosas, mas não era dado ao público conhecer o conteúdo de suas práticas. A maçonaria era (e provavelmente ainda é) uma força atuando à revelia da compreensão dos não-iniciados.

O que acabou trazendo à luz, no Brasil, muito do pensamento místico e esotérico desenvolvido ao longo da segunda metade do século XIX foi o estabelecimento aqui de diversas ordens místicas que, em maior ou menor grau, herdaram da maçonaria sua estrutura iniciática. Seria impossível cobrir o surgimento e a influência de todas elas, a não ser em um trabalho específico sobre o assunto, portanto me limitarei a traçar, em linhas gerais, um histórico das principais influências que prepararam o terreno para que, no final do século XX, despontasse a Wicca.

Como apontamos anteriormente, o Kardecismo, a Umbanda e o Candomblé já haviam se estabelecido em bases relativamente legais no Brasil em fins do século XIX, embora fossem alvo de críticas e perseguições. No entanto, estas religiões, como vimos, assentam-se sobre um substrato de religiosidade popular essencialmente cristã. Dessa

¹⁷⁵ FERREIRA, Jerusa P. *O livro de São Cipriano: uma legenda de massas*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1992, p. XIX.

maneira, a primeira organização em torno de um misticismo não-cristão em essência foi o surgimento em terras brasileiras da Sociedade Teosófica, oficialmente estabelecida em 1902¹⁷⁶.

A Sociedade Teosófica foi fundada em 1875, em Nova Iorque, por Helena P. Blavatsky, Henry Steel Olcott e outros, alegadamente como um núcleo de estudos de religião comparada e de união da humanidade em torno de uma sabedoria provinda do Oriente, a qual desvendaria as leis ocultas da natureza e os poderes latentes no ser humano. As bases filosóficas da Sociedade podem ser encontradas na bem conhecida obra de Blavatsky, *A Doutrina Secreta*, publicada em 1888.

No Brasil, conforme Carlos Aveline¹⁷⁷, as primeiras manifestações da teosofia não seguiam a linha original de Blavatsky, mas sim a linha de pensamento de Annie Besant e Charles Leadbeater conhecida como *Adyar*. Sob essa linha de pensamento, foi publicada entre 1908 e 1914 a revista “Dharmah”, em Pelotas-RS e, posteriormente, em 1911, a revista “O Theosophista”, no Rio de Janeiro. Ainda segundo esse autor, em 1928 o movimento contava com 26 lojas no país e a revista “O Theosophista” circulava mensalmente com 80 páginas.

Para se ter uma ideia da penetração do movimento teosófico no Brasil, basta citar que um dos expoentes desse movimento foi o então major Raymundo Pinto Seidl, comandante do Forte de Copacabana entre 1916 e 1918 e Secretário-Geral da Liga Brasileira contra o Analfabetismo. Seidl foi convidado pessoalmente por Jiddu Krishnamurti, considerado pela Sociedade Teosófica como o “Instrutor do Mundo”, para ser o representante no Brasil da Ordem Estrela do Oriente, criada em torno da personalidade daquele jovem indiano sob os auspícios da Sociedade Teosófica¹⁷⁸.

Ao que tudo indica, a instalação da Sociedade Teosófica no Brasil serviu como arrimo para que outras ordens místicas viessem a se instalar no país. A primeira delas foi a AMORC, ou *Ancient and Mistical Order Rosae Crucis*, através da ramificação *Fraternitas Rosacruciana Antiqua*, cuja instalação no Brasil pode ser traçada até a São Paulo de 1933. Em 1947, surgiu um Capítulo da AMORC também em São Paulo e, em 1951, um outro no Rio de Janeiro, que posteriormente (1956) foi elevado à categoria de Grande Loja do Brasil. A primeira pessoa a ser nomeada pela sede norte-americana para o cargo de Grande Mestre foi Maria Aparecida Moura, que devotou trinta anos de sua

¹⁷⁶ AVELINE, Carlos Cardoso. *Apontamentos para uma visão de longo prazo*, disponível em <http://www.filosofiaesoterica.com/ler.php?id=842>, acessado em 08/11/2012.

¹⁷⁷ Idem, *ibid*.

¹⁷⁸ Cf. <http://www.krishnamurti.org.br/?q=book/export/html/547>, acessado em 08/11/2012.

vida à divulgação dos ideais rosacruceanos¹⁷⁹. A Ordem, no entanto, que em poucos anos congregaria milhares de brasileiros e estabeleceria lojas em todo o país, só veio a possuir uma sede em 1964, quando a Grande Loja instalou-se em Curitiba. Antes disso, via de regra os seus eventos de maior porte realizavam-se em salões cedidos pela Sociedade Teosófica ou por lojas maçons.

A relação entre maçonaria, rosacruceanismo e teosofia, na verdade, remontava ao século XIX, através de uma outra Ordem, a Golden Dawn, ou Ordem Hermética da Aurora Dourada. Criada pelos ingleses William Westcott e Samuel Mathers em 1888 com o objetivo de reunir todas as tradições místicas e ocultistas, a Golden Dawn só aceitava em suas fileiras mestres maçons e se arrogava a pretensão de ser a verdadeira guardiã dos princípios rosacruceanos. A nova ordem, na verdade, representava uma reação à tendência orientalizante que se espalhava pelos círculos ocultistas ingleses, através da Teosofia¹⁸⁰.

A Golden Dawn original nunca chegou ao Brasil. Nos primeiros anos do século XX, diversas disputas internas acabaram por extinguir a ordem, que contava em suas fileiras nomes ilustres como o do poeta W. B. Yeats e de Arthur Edward Waite. O que veio a se estabelecer aqui, ainda que de forma precária, como veremos, foram duas ordens que surgiram a partir dela: a Ordo Templi Orientis (O.T.O.) e a Astrum Argentum (A.A)¹⁸¹.

A história inicial dessas duas sociedades se articula em torno da figura do ocultista inglês Aleister Crowley e sua Lei de Thelema, expressa no *Liber AL vel Legis*, ou simplesmente Livro da Lei, escrito em 1904.

Após ser expulso da Golden Dawn, Crowley criou a A.A. em 1907, como uma ordem mágica destinada a propagar a Lei de Thelema. Já a O.T.O. foi fundada sob inspiração do industrial austríaco Carl Kellner e efetivamente levada a cabo por seu sócio, Theodor Reuss, no intuito de ser uma ordem maçônica, sendo que Reuss possuía as patentes necessárias para tal.

No entanto, Reuss e Crowley se conheceram em 1910 e, aparentemente, o alemão ficou fascinado pelo mago inglês e sua Lei de Thelema. Apenas dois anos após o seu ingresso na O.T.O., Crowley havia ascendido ao mais alto grau da ordem e

¹⁷⁹ PIZZINGA, Rodolfo Domenico. *Maria Aparecida de Moura, uma vida dedicada à AMORC*. Livro digital disponível em <http://paxprofundis.org/livros/mariamoura/mariamoura.html>, acessado em 07/11/2012.

¹⁸⁰ Cf. MCINTOSH, Christopher. *Os mistérios da Rosa-Cruz*. S. Paulo: Ed. Ibrasa, 1997

¹⁸¹ As informações a seguir foram basicamente retiradas de textos públicos da O.T.O., disponíveis no site de sua representação brasileira (<http://www.otobr.com>) e outros locais.

recebido de Reuss a autorização para comandar a seção britânica da O.T.O., bem como a ascendência sobre todos os países de língua inglesa.

Com a morte de Reuss em 1923, Crowley alegou para si o posto de “Frater Supremus” ou “Cabeça Externa” da ordem, não sendo contestado pelos demais dirigentes, que o confirmaram como líder em 1925. Crowley exerceu esse posto até a sua morte, em 1947. Sob Crowley, a O.T.O. afastou-se cada vez mais da maçonaria e aproximou-se da Thelema. No entanto, ambas as ordens continuaram a existir separadamente e com características próprias: enquanto a O.T.O. promovia reuniões locais dos seus membros, a exemplo da maçonaria, a A.A. era concebida como um caminho espiritual individual, e os contatos entre seus membros era desencorajado, a não ser na relação iniciado-iniciador.

Após a morte de Crowley, seguiu-se uma disputa pelo título de Cabeça Externa da O.T.O., na qual o próprio Gerald Gardner, sistematizador da Wicca, foi envolvido por ter recebido de Crowley uma autorização para montar um “acampamento” da ordem na Inglaterra. Por fim, o alemão radicado nos EUA Karl Germer, que o próprio Crowley havia indicado como seu sucessor, assumiu a liderança tanto da O.T.O. como da A.A..

É a partir do ponto que Germer assume a liderança que a história dessas duas sociedades chega até o Brasil.

Isso se dá através de um carioca de vida conturbada, chamado Marcelo Ramos Motta¹⁸². Marcelo demonstrara, desde tenra idade, profundo interesse em esoterismo e misticismo, especialmente em Teosofia e Rosacruzianismo. Aos 17 anos, em 1948, foi iniciado no ramo brasileiro da *Fraternitas Rosacruciana Antiqua* (F.R.A.) e, em 1952, mudou-se primeiro para a Europa e, posteriormente, para os Estados Unidos. Nessa viagem, um dos seus objetivos era manter contato com o líder mundial da F.R.A., Parsifal Krumm-Heller.

Foi através de Krumm-Heller que Marcelo tomou conhecimento da obra de Crowley e da Thelema e foi apresentado a Karl Germer, que lhe ofereceu ser iniciado na O.T.O. ou na A.A.. Marcelo optou por esta última e se tornou, então, discípulo de Germer.

Em 1962, Marcelo Motta retornou ao Brasil, determinado em divulgar a Thelema e a fundar uma célula da O.T.O. em terras brasileiras, apesar de não ter sido

¹⁸² As informações a seguir foram extraídas e sintetizadas de diversos documentos, disponíveis, entre outras fontes, nos arquivos da Sociedade Novo Aeon, especialmente nos depoimentos de Euclides Lacerda de Almeida, além de contribuições por email do jornalista Márcio Beck, que o entrevistou pouco antes de sua morte.

oficialmente iniciado nessa ordem. Com a morte de Germer, também em 1962, envolveu-se inclusive na disputa para ser o Cabeça Externa da Ordem, disputa esta que apenas terminou em 1978, como resultado da decisão de um tribunal norte-americano.

Muito se falou e se fala sobre Marcelo Ramos Motta nos meios esotéricos, especialmente devido a uma suposta atitude hostil e irascível que ele teria assumido após 1975, inclusive em relação aos seus poucos iniciandos. Fora deles, entretanto, ele ficou conhecido por circunstâncias diversas.

Logo após o seu retorno ao Brasil, Marcelo publicou, às suas expensas, um livro intitulado “Chamado aos Filhos do Sol”. Consta que apenas três exemplares do livro foram vendidos antes do próprio autor recolhê-lo, por considerar que nele havia incorreções. Um dos compradores foi Euclides Lacerda de Almeida, maçom e entusiasta do ocultismo, que logo se empenharia em conhecer Marcelo Motta.

Marcelo fez a Euclides a mesma pergunta que lhe fora feita por Germer, e Euclides optou por iniciar-se na O.T.O., sem saber que o primeiro não possuía as devidas patentes para tal iniciação. Iniciou-se então um relacionamento de pelo menos dez anos, marcado por perseguições pela ditadura militar no Brasil, durante os quais Euclides empenhou-se em fundar uma ramificação da O.T.O. no Brasil.

Frustrado – inclusive por descobrir junto ao atual líder mundial da ordem que Marcelo não possuía as qualificações necessárias para criar uma ramificação brasileira da O.T.O. – Euclides criou a Sociedade Novo Aeon, junto com 14 pessoas que ele conseguira arregimentar ao longo dos anos. Entre estas pessoas, estavam dois discípulos que Marcelo Motta lhe havia repassado: o jornalista Paulo Coelho e o músico Raul Seixas.

Foi por essa via, portanto, que as ideias ocultistas ganharam notoriedade nacional, ainda que os ouvintes e leitores da obra de Raul Seixas e Paulo Coelho não o soubessem. O bordão “faz o que tu queres pois é tudo da lei”, da música “Sociedade Alternativa” foi tirado diretamente da Lei de Thelema: “não há lei além de Faze o que tu queres”¹⁸³. Cinco das músicas de uma das obras-primas de Raul Seixas, o álbum Novo Aeon, foi composta em parceria com Marcelo Motta.

Em 1992, três anos após a morte de Raul Seixas, Paulo Coelho, reconvertido ao catolicismo, ou, como prefere Anthony D’Andrea, ao “cristianismo *new age*”¹⁸⁴ renegou a sua obra junto a Raul. No entanto, é dele a primeira obra escrita por um autor

¹⁸³ CROWLEY, Aleister. *Os Livros Sagrados de Thelema*. São Paulo: Madras, 1998, p. 142.

¹⁸⁴ D’ANDREA, Anthony A. F. Op. cit., pp. 209-214.

brasileiro que se refere diretamente à Wicca: o livro “Brida”, de 1990, como veremos adiante.

3.3 – O Mago e a Bruxa

A primeira obra sobre Wicca publicada no Brasil foi um livro de Hans Holzer, chamado “A verdade sobre a Bruxaria”. Holzer era um pesquisador de fenômenos psíquicos que, ao longo de vários anos, travou contato com alguns dos pioneiros da nova religião, como Sybil Leek, Alex Sanders e outros, na Inglaterra e nos EUA. O autor descreve seus objetivos ao escrever o livro da seguinte maneira:

O que estou querendo deixar bem claro é que a maioria das pessoas apresenta reações que variam de uma hostilidade declarada a uma muda desaprovação, e que a Antiga Religião é encarada como alguma coisa primitiva, remanescente de um estágio muito atrasado do desenvolvimento do homem, algo indesejável e inútil.

Porque um número tão grande de pessoas ainda sente, pensa e age desta maneira, a bruxaria ainda continua sendo um culto secreto. As perseguições chegaram ao fim e as pessoas não são mais queimadas numa fogueira por serem bruxas ou acusadas de o serem, o que era exatamente a mesma coisa. Mas elas são desprezadas por serem o que são e, numa época em que a comunicação é a chave da felicidade do homem e da sua sobrevivência entre seus semelhantes, isso não poderia ser pior.

Ao escrever este livro, tive a intenção de mostrar a verdade e acabar com as fantasias, a fim de que as antigas tradições pudessem ser devidamente compreendidas por aqueles que se interessam em ler alguma coisa sobre elas. Nisto, encontrei o apoio e o incentivo de muitos sacerdotes da bruxaria. Nem todos, é verdade, pois existem conservadores também na feitiçaria que ainda acham que o segredo total é sua única tábua de salvação. Mas líderes progressistas como Sybil Leek, Alex Sanders, Anne S., George B., Bill J. e muitos outros permitiram-me publicar alguma coisa de seus rituais e quase tudo de suas crenças e seu trabalho.¹⁸⁵

O livro de Holzer, lançado no exterior em 1969 e traduzido e publicado no Brasil pela Editora Record em 1977, antecedia em alguns anos até mesmo as principais obras sobre Wicca escritas por sacerdotes do culto. Sua precocidade, em especial no Brasil, contribuiu para que ele não causasse nenhum impacto no momento do seu lançamento, embora possa ter influenciado algumas pessoas.

Apenas em 1990 foi lançado o próximo volume sobre Wicca no Brasil: a tradução, pela Editora Campus, do livro “O Poder da Bruxa”, de Laurie Cabot, a polêmica bruxa de Salem, Massachusetts, conhecida tanto pelo seu ativismo em defesa dos “direitos das bruxas” como pelo fato de ter sido a primeira pessoa a abrir uma “loja de bruxaria”, em 1971.

¹⁸⁵ HOLZER, Hans. *A verdade sobre a Bruxaria*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1977, p. 39.

Esse livro foi lançado como parte da série *Somma*, daquela editora, que contava com uma variedade de títulos bastante desiguais em termos de aceitabilidade e credibilidade. Ao lado do livro de Cabot, por exemplo, foi editado pela série o “História da Feitiçaria”, do prof. Jeffrey Burton Russel, da Universidade da Califórnia. Não surpreendentemente, o coordenador e consultor editorial da série era ninguém menos que Paulo Coelho.

Levando em consideração a notoriedade mundial alcançada por esse autor, acredito ser impossível, hoje em dia, descobrir quais os exatos fatores que lhe serviram de inspiração para escrever o seu próprio livro de 1990, *Brida*. Mas, como dissemos logo acima, este foi o primeiro livro em português a se referir à Wicca.

O livro conta a história de uma jovem irlandesa, chamada Brida, empenhada em aprender magia. Para tanto, ela busca inicialmente um mago, praticante da “Tradição do Sol”, a qual podemos vagamente identificar com a Magia Cerimonial. Decepcionada com este, ela recebe de um livreiro a indicação de uma pessoa que poderia lhe ajudar: “o livreiro estendeu um papel para ela. Ali estava um telefone e um nome: Wicca”¹⁸⁶.

Wicca, no livro de Paulo Coelho, não é, portanto, o nome de uma tradição ou religião. É o nome da mulher que vai instruir Brida, uma sacerdotisa daquilo que o autor chama de “Tradição da Lua”. São as várias referências a essa “Tradição da Lua”, nome que por si só remete à bruxaria de Gardner, que nos interessam ao longo da obra.

Já na página 58 há uma referência explícita ao “mito da origem paleolítica” como descrevemos no capítulo 2. Na opinião de Wicca, Brida era

[...] capaz de olhar o mundo como as mulheres antigas, que eram fortes e confiantes e não se incomodavam de reinar em suas comunidades. Naquela época, entretanto, Deus era mulher.¹⁸⁷

Mais adiante, quando, no livro, efetivamente começa o “treinamento” de Brida, diversas outras referências que remetem diretamente à Wicca são encontradas. É interessante comparar determinadas passagens com trechos do livro de Laurie Cabot citado:

Durante os dois meses seguintes, Wicca iniciou Brida nos primeiros mistérios da feitiçaria. Segundo ela, as mulheres aprendiam tais assuntos mais rapidamente que os

¹⁸⁶ COELHO, Paulo. *Brida*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1990, p. 32.

¹⁸⁷ Idem, *ibid.*, p.58.

homens, porque todo mês acontecia em seus corpos o ciclo completo da natureza: nascimento, vida e morte. O “ciclo da Lua”, disse ela.¹⁸⁸

Já em Cabot, podemos ler:

Assim, não só a Deusa estava refletida nas três fases da Lua mas os ciclos biológicos de toda mulher também aí encontram expressão. Cada mulher podia identificar-se com a Grande Deusa ao identificar sua própria transformação corporal com o crescer e o minguar mensais da Lua. [...] As bruxas alinham seu trabalho mágico com seus próprios ciclos menstruais.¹⁸⁹

O “Livro das Sombras”, sempre mencionado nos livros sobre bruxaria, bem como a confecção de “instrumentos mágicos”, também não são deixados de lado, bem como o “mito do tempo das fogueiras”:

Brida teve que comprar um caderno virgem, e registrar todas as suas experiências psíquicas a partir de seu primeiro encontro. O caderno devia estar sempre atualizado, e devia ter na capa uma estrela de cinco pontas – que associava tudo que estava escrito à Tradição da Lua. Wicca contou que todas as feiticeiras possuíam um caderno como aquele, conhecido como *O Livro das Sombras*, em homenagem às irmãs mortas durante quatro séculos de caça às feiticeiras.

[Wicca] mandou que ela fizesse um punhal com uma lâmina com fio nos dois lados, e que fosse irregular como uma labareda. [...] O punhal foi consagrado por Wicca, num ritual complicado que envolvia palavras mágicas, desenhos com carvão na lâmina, e algumas pancadas usando uma colher de pau. O punhal devia ser utilizado como um prolongamento do seu próprio braço, mantendo toda a energia do corpo concentrada na lâmina. [...] Quando Brida mostrou-se surpresa com o carvão e a colher de pau, Wicca disse que, na época da caça às bruxas, as feiticeiras eram obrigadas a utilizar materiais que pudessem ser confundidos com objetos da vida cotidiana.¹⁹⁰

Mais uma vez, vale a comparação com o livro de Cabot:

Em todo altar de Bruxa existe um atame, uma faca de dois gumes com um punho preto que é usada como um cetro. Sua ponta funciona de modo muito semelhante ao topo de uma pirâmide; a energia concentra-se na ponta da lâmina e corre por ambos os gumes para a mão e o braço da pessoa que a usa. [...] A tradição de usar utensílios domésticos como instrumentos rituais remonta à Era das Fogueiras, quando as Bruxas podiam ser perseguidas por ter instrumentos mágicos em casa. Foi então necessário escondermos as nossas ferramentas de trabalho mágico camuflando-as entre objetos domésticos ou simplesmente usando esses objetos. Uma de minhas amigas Bruxas [...] usa uma colher de pau da sua cozinha como cetro.¹⁹¹

¹⁸⁸ Idem, *ibid.*, p. 78.

¹⁸⁹ CABOT, Laurie. *Op. cit.*, p. 26.

¹⁹⁰ COELHO, Paulo. *Op. cit.*, p. 78 e 101.

¹⁹¹ CABOT, Laurie. *Op. cit.*, p. 127.

Um certo ritual que aparece no livro de Paulo Coelho, entretanto, é apenas nomeado como “puxar a Lua para baixo”, mas não descrito, no livro de Laurie Cabot, o que nos leva a pensar que ele tinha outras fontes. Aliás, são poucos os livros que efetivamente descrevem esse ritual, que tive a oportunidade de presenciar algumas vezes:

Havia um ritual que [Brida] era obrigada a fazer toda vez que a lua mudava de fase; ia para a janela com uma taça cheia de água, e deixava que a lua refletisse na superfície do líquido. Depois fazia com que seu rosto se refletisse na água, de modo que a imagem da lua ficasse bem no meio da sua testa. Quando estava totalmente concentrada, feria a água com o punhal, fazendo com que ela e a lua se dividissem em vários reflexos. Essa água devia ser bebida imediatamente, e o poder da lua, então, crescia dentro dela.¹⁹²

Além desses elementos e referências, no entanto, nada mais no livro de Paulo Coelho remete à Wicca. As orações utilizadas pelos personagens são de cunho marcadamente cristão e seriam impensáveis para qualquer wiccano, como no exemplo abaixo:

Que a bênção da Virgem Maria e de seu filho Jesus caia sobre nossas cabeças esta noite. Em nosso corpo dorme a Outra Parte de nossos antepassados; que a Virgem Maria nos abençoe. [...] Que a Virgem Maria nos recorde sempre que fomos queimadas e perseguidas porque pregávamos a Religião do Amor. Enquanto as pessoas tentavam parar o tempo com a força do pecado, nós nos reuníamos nas festas proibidas, para celebrar o que ainda havia de belo no mundo. Por causa disso, fomos condenadas e queimadas nas praças.¹⁹³

Não é surpreendente, portanto, que dos muitos praticantes da Wicca que tive a oportunidade de entrevistar, ao longo de minha pesquisa, nenhum deles tenha se sentido atraído para essa religião a partir da leitura do livro de Paulo Coelho. Na verdade, os livros de Paulo Coelho expressam de forma significativa aquilo que o pesquisador Anthony D’Andrea classifica como “cristianismo *New Age*”, uma vez que as características próprias do movimento *New Age* permitem que este se organize “culturalmente por meio de uma metacosmologia com potencial para se apropriar de qualquer cosmologia e ressignificá-la”¹⁹⁴. A respeito de Paulo Coelho, ele afirma:

Sua forte formação católica, incluindo o catecismo e a primeira comunhão, não parece estar perdida nem esquecida. Essa influência pode ser encontrada especialmente após o resgate, nos anos 80, de sua fé cristã antes negada durante os anos 60 e 70. Ele não

¹⁹² COELHO, Paulo. Op. cit., pp. 101-102.

¹⁹³ Idem, ibid., pp. 109-110.

¹⁹⁴ D’ANDREA, Anthony A. F. *O self perfeito e a nova era*. São Paulo: Ed. Loyola, 2000, p. 213.

somente cita motivos cristãos, como é fortemente influenciado por personagens, símbolos e alegorias do imaginário cristão bíblico e medieval: profetas, monges, santos, peregrinos, desafios, revelações, entre outras figuras.¹⁹⁵

A partir de 1991, começaram a surgir nas livrarias brasileiras as traduções de outras obras sobre Wicca e bruxaria, como a “Autobiografia de uma Feiticeira”, da inglesa Louis Bourne. No entanto, somente em 1992 e 1994 surgiriam os próximos títulos sobre o assunto publicados por um autor brasileiro: os livros “A Cozinha da Bruxa” e “Revelações de uma Bruxa”, da escritora carioca Márcia Frazão.

“A cozinha da Bruxa”, primeiro livro de Márcia é, efetivamente, um livro de receitas. Não receitas de feitiços, mas receitas de sopas, saladas, pães, adornadas por nomes como “Bolo da Grande Mãe Terra” e com correspondências planetárias para cada um dos ingredientes. Não há nesse livro, ainda, referências diretas à Wicca, mas antes um apelo a uma “bruxaria tradicional”, inata em cada mulher e possível de ser “descoberta” ou desenvolvida em atos simples como cuidar da horta ou cozinhar.

Por vezes as pessoas me perguntam como e quando me tornei bruxa. Talvez elas pensem que num determinado dia, numa determinada hora, eu tenha estabelecido um pacto com algum demônio...

É engraçado pensar que mesmo com o advento da TV, do rádio, do microondas, ainda se possa pensar como na Idade Média! A bruxa é sempre uma associação medieval na cabeça das pessoas.

Pois bem, transformar-se em bruxa é como o processo de nascimento de uma planta: lento e cheio de cuidados. É necessário o trabalho da Lua e seus ciclos, o calor do Sol e a dança silenciosa dos Astros. Tudo acontece assim: um doce encanto da grande Mãe Terra.

De repente a gente se vê perdida, observando a horta, arrepiando-se com o vento morno das tardes de verão, sentindo o fluxo da Lua em nosso corpo, e, quando se dá conta, aconteceu: a bruxa nasceu!¹⁹⁶

Numa série de entrevistas telefônicas a este pesquisador, Márcia Frazão falou sobre a sua intenção ao escrever esse primeiro livro. Embora interessada por esoterismo e astrologia desde a década de 1970, e tendo contato com a Wicca desde a década de 1980, quando morou nos EUA, ela afirmou que seu propósito era valorizar a ligação das pessoas com os seus antepassados e com os ofícios que eram aprendidos tradicionalmente, como a própria arte de cozinhar. Perguntada sobre se teria utilizado algum dos autores estrangeiros sobre Wicca como referência, respondeu que

¹⁹⁵ Idem, *ibid.*, p. 212.

¹⁹⁶ FRAZÃO, Márcia. *A cozinha da Bruxa*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1992, p. 19.

a "Cozinha" é o maior deboche desses autores específicos. Na verdade, o que aconteceu foi o seguinte: quando eu vim pro Brasil e fui pra Friburgo, de repente eu vi que Friburgo tinha virado um "paraíso esotérico". O povo via duende pra todo lado, tinha dentista tirando foto pra enxergar duende. Eu pensei: esse povo tá louco... Um lugar no meio do mato, cheio de rezadeiras, mateiros, pessoas que têm uma formação e uma informação tradicional, e neguinho fica aí nessa barafunda. Aí eu comecei a dar uma olhada no que essa galera lia aqui no Brasil e a perceber que eu tinha amiga que botava maçã pra duende comer na cozinha. Na minha escola, naquilo que eu fui formada, isso é loucura! Neguinho botando iogurte no jardim pra duende e uma porrada de criança passando fome. Eu falei: tenho que fazer alguma coisa.¹⁹⁷

Apesar disso, “Revelações de uma Bruxa”, o livro seguinte de Márcia, é efetivamente um livro sobre Wicca. Dele constam todos os elementos típicos, como o “mito da origem paleolítica”, o culto à Grande Mãe, a descrição dos instrumentos mágicos e dos oito sabás. No capítulo sobre os sabás, inclusive, podemos encontrar o seguinte trecho:

O termo Wicca funciona como referência e é vivenciado de diversas formas em diferentes lugares do mundo. O que distingue 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.¹⁹⁸

O diferencial do livro de Márcia Frazão para as outras obras que vinham sendo traduzidas e publicadas no Brasil, na época, era que ele preconizava uma *adaptação* da Wicca para os ritmos e ciclos naturais específicos do Brasil, incluindo a mudança das datas dos sabás para acompanharem o suceder das estações no hemisfério sul, a utilização de plantas nativas e a utilização nos rituais de divindades locais, indígenas ou afro-brasileiras.

Essas “adaptações” lhe renderam, no correr dos anos, críticas ferozes de alguns puristas, que defendiam a ideia que a religião deveria ser preservada na forma como fora criada no hemisfério norte, a partir de conceitos fluidos como o de “egrégora”¹⁹⁹. É evidente que tais críticos desconheciam a própria assertiva de Gerald Gardner, que já defendia em seus escritos que a bruxaria deveria estar em perfeita sintonia com os ciclos naturais dos lugares onde era praticada. Outras críticas surgiram de pessoas, nos meios wiccanos, que lhe acusaram de aproximar a Wicca da arte de rezadeiras e benzedadeiras.

¹⁹⁷ Márcia Frazão, em entrevista telefônica datada de 10/06/2012.

¹⁹⁸ FRAZÃO, Márcia. *Revelações de uma Bruxa*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, pp. 175-176.

¹⁹⁹ “Egrégora” seria um campo de energia criado no Plano Astral, gerado pelo somatório de energias físicas, emocionais e mentais de duas ou mais pessoas, quando se reúnem com qualquer finalidade.

Para essas pessoas, aparentemente, a abordagem de Márcia Frazão tirava algo do *glamour* da religião recém-importada.

Por outro lado, muito mais pessoas passaram a considerar Márcia Frazão como uma decana da Wicca no Brasil, o que também lhe trouxe uma série de contratempos, como pessoas batendo à porta de sua casa, em Nova Friburgo, pedindo que ela os iniciasse. Talvez por isso mesmo, sua postura atual em relação à Wicca pode ser traduzida pela seguinte declaração:

O sentido que Gardner deu para a palavra wicca é completamente outro. Wicca significa sabedoria. Ele estava pesquisando sobre as origens dele, sobre a Inglaterra, mas ele abriu pra diversas sabedorias, pra africana, pra oriental, pra indígena do norte... Há uma diferença no conteúdo dessas pessoas e no dessas pessoas que estão rolando por aí. Não tenho nada a ver com Wicca. A única coisa que eu fiz foi trazer a palavra da bruxa e disso eu não abduco. Mas trouxe com o significado real: a mulher à margem.²⁰⁰

Independentemente da mudança de postura de seus autores em relação à bruxaria, o certo é que os livros de Paulo Coelho e Márcia Frazão que se referiam à Wicca – com diferentes graus de propriedade – abriram portas para que outros autores nacionais viessem a publicar suas próprias obras, a partir do final dos anos 1990. Essas obras também foram, provavelmente, influentes para que a religião começasse a ser praticada no Brasil de forma pública, como observaremos no tópico seguinte.

3.4 – O início da prática da Wicca no Brasil

Como afirmei no início deste capítulo, é praticamente impossível estabelecer com segurança quando a Wicca começou a ser praticada no Brasil. Não é ilícito conjecturar que alguma pessoa que tenha tido contato com a religião na Inglaterra ou nos Estados Unidos, ainda na década de 1970, tenha trazido para cá os seus fundamentos e mesmo criado grupos para praticá-la, permanecendo em completo anonimato.

Um exemplo que ilustra essa possibilidade é o do Sr. Mario Martinez, alto-sacerdote da linhagem gardneriana, que tomou conhecimento da Wicca diretamente na Ilha de Man, através de Monique Wilson, quando morava em Newcastle, em 1968. No ano seguinte, Martinez foi iniciado no *coven* de Annie Tyler, na própria Newcastle e, em 1974, mudou-se para o Brasil. No entanto, segundo ele, somente a partir de 1994, quando treinou e iniciou sua esposa, eles começaram a prática no âmbito de um *coven*:

²⁰⁰ Márcia Frazão, em entrevista telefônica datada de 10/06/2012.

Minha família e eu retornamos ao Brasil em 1974, mas foi só em 1994 que eu encontrei uma pessoa que possuía todas as características necessárias para uma Alta Sacerdotisa. Então eu a treinei e iniciei. Um Coven propriamente dito só se formou em 1995, e era um Coven "familiar", no sentido de que seus membros eram todos membros da minha família e da família de minha esposa. Posteriormente fomos aceitando algumas pessoas de fora ao longo do tempo. O que motivou a formação de um Coven foi simples. A Arte dos Wica é a minha religião, passei boa parte de minha infância e juventude procurando por uma religião em que eu pudesse me encontrar "em casa". Por isso, treinei e iniciei minha esposa na Arte, para que mesmo que nós não tivéssemos um Coven, nós pudéssemos cultuar os Deuses Antigos. Tudo começou mesmo com essa necessidade de realizar o culto, mesmo que entre nós dois. O Coven foi só uma consequência, um acontecimento.²⁰¹

O fato de Martinez ter aguardado 20 anos para iniciar a sua prática efetiva no Brasil prende-se a limitações impostas pela tradição gardneriana. Tais limitações, no entanto, não existem em vertentes mais ecléticas, como as que se formaram nos Estados Unidos. Logo, o simples fato de existir um sacerdote wiccano no Brasil na década de 1970 autoriza a suposição que poderiam existir outros, talvez iniciando seus *covens* em vertentes menos ortodoxas da Wicca.

Porém, cumpre deixar de lado as suposições. De forma efetiva, o que se pode determinar é quando a Wicca começou a ser *divulgada* no Brasil. Nesse caso, os indícios apontam para a virada da década de 1980 para a de 1990, e para a cidade de São Paulo, onde um grupo de pessoas se articulou em torno da loja original da franquia Além da Lenda, de propriedade da ilustradora e escritora Heloisa Galves.

Esse grupo era formado, a princípio, por Roberto Carvalho, Wagner Périco, Denise de Santi e Michaela Enguel. Posteriormente, uniram-se a estes Patrícia "Fox", Cláudio "Crow" Quintino, Cláudia Hauy e outras pessoas que compartilhavam o interesse pela bruxaria.

Desses, Roberto Carvalho foi, provavelmente, o precursor. No entanto, parcialmente devido a sua morte prematura em 1999, há pouca informação objetiva sobre ele. Foi descrito por todos que o conheceram com quem manteve contato como uma pessoa extremamente carismática, profundo conhecedor da bruxaria e outros assuntos ligados ao esoterismo e à parapsicologia, e dono de ideias visionárias. Segundo Cláudia Hauy, um desses projetos seria a criação de uma comunidade pagã no Brasil, nos moldes da Findhorn Ecovillage escocesa, com a qual mantinha contato.

²⁰¹ Mario Martinez, em correspondência para o autor datada de 08/11/2012.

Em termos de documentação sobre ele, restaram umas poucas entrevistas em programas de TV, como aquela concedida à Isabel Vasconcelos, no programa “Condição de Mulher”, da Rede Mulher de TV, em meados da década de 1990. Além disso, uma longa entrevista foi filmada por seu filho, o fotógrafo André Olivetto, em 1997, para um trabalho de faculdade de uma amiga. Essas entrevistas dão uma clara noção do seu pensamento a respeito da bruxaria.

Embora em momento algum use a palavra Wicca para definir as suas práticas, o conteúdo dos seus depoimentos é, indiscutivelmente, associado a ela. Para Roberto, ser bruxo não era algo que exigia algum tipo de qualidade especial, mas simplesmente uma opção religiosa, acessível a todos que desejassem. Considerava a bruxaria como um resgate da religiosidade celta e da sabedoria feminina tradicional, que estaria na origem da medicina popular. A importância dada por ele ao “resgate do feminino” fica clara nas diversas alusões à bruxaria como uma “religião da Deusa Tríplice”, que seria claramente distinta da Nova Era, visto esta última admitir ou aceitar qualquer divindade como válida, sendo que praticamente todos os panteões possuíam um deus – masculino – superior.

A história da aproximação com a bruxaria dos demais membros deste grupo inicial de praticantes e divulgadores é semelhante. Todos já possuíam, desde muito tempo, interesse em magia e/ou esoterismo e, de uma forma geral, achavam-se desconfortáveis com as opções religiosas tradicionais.

Denise de Santi conta que foi criada como católica e que “tinha medo de centro espírita”²⁰². A partir de 1985, no entanto, já havia começado a se interessar por esoterismo e ocultismo, e um episódio curioso a fez voltar-se para a Wicca: enquanto aguardava uma encomenda de livros relacionada a seu trabalho, observava as estantes na livraria e um livro “caiu na sua cabeça”. Era “O Poder da Bruxa”, obra já citada de Laurie Cabot, ainda na versão em inglês e não na tradução brasileira. Como esse livro foi publicado em 1989 nos EUA, podemos estabelecer este ano como sendo o do início da ligação de Denise com a bruxaria.

Denise aparenta ser a mais mística desse grupo inicial. Após a leitura do livro de Cabot, afirma ter conhecido “outra bruxa” numa de suas viagens a São Tomé das Letras e iniciado um coven próprio, cuja orientação ritual e espiritual lhe era transmitida através de sonhos onde se encontrava com uma deusa, que mais tarde descobriu ser

²⁰² Informações passadas a este pesquisador em entrevista telefônica, em 16/01/2013.

Lilith²⁰³. Posteriormente, já reunida ao grupo que se articulava na Além da Lenda, foi uma das pioneiras a dar entrevistas na televisão sobre Wicca, tendo sido, inclusive, desaconselhada a fazê-lo por Roberto Carvalho, que temia que ela fosse perseguida em sua vida profissional.

Wagner Périco, da mesma forma que Denise, foi apresentado à bruxaria pela leitura de um livro, no caso o “Autobiografia de uma Feiticeira”, de Louis Bourne, o qual ele comprou assim que foi lançado²⁰⁴. Pela data de publicação da tradução deste livro no Brasil, chegamos ao consenso que sua descoberta da Wicca se deu em 1991 e, após a leitura dessa obra e de outras que se seguiram, ele fez um ritual de auto-iniciação e passou a buscar contato com outros bruxos. A partir de um anúncio publicado por Michaela Enguel, ainda usando seu nome civil – Maria Tereza Rodrigues – na revista Planeta, Wagner reuniu um grupo de estudos que veio a tornar-se o Coven Phoenix, em 1992.

Já Michaela Enguel, nome adotado por Maria Tereza Rodrigues, não deixa claro a forma pela qual travou seus primeiros contatos com a bruxaria. Apenas afirma que pesquisava sobre o assunto desde os 12 anos de idade:

Sempre fui uma buscadora, descontente com a religião dos meus familiares, que era muito repressora e machista. Mesmo criança eu me lembrava de outras vidas e sabia da existência de uma Deusa, mas ninguém explicava isso em minha família. Eu sou bruxa solitária e auto iniciada, que me considero uma bruxa devocional.²⁰⁵

Ela afirma não se lembrar da associação entre o Coven Phoenix e Roberto Carvalho, embora conhecesse o seu trabalho, mas admite que a intenção do coven era divulgar a Wicca no Brasil.

Portanto, em meados da década de 1990, havia um grupo estabelecido de seguidores da Wicca em São Paulo, que orbitava em torno da sede da Além da Lenda, na rua Dr. Melo Alves, no bairro Jardins. O papel de Heloisa Galves, proprietária da loja, parece ter sido primordial, uma vez que, segundo os depoimentos, ela não apenas disponibilizava o espaço da loja para encontros, palestras e cursos, como conseguia o material de estudo para o grupo através da importação de livros, especialmente da editora norte-americana Llewellyn, especializada em esoterismo. Foi através das atividades desse grupo de pioneiros que a Wicca passou, gradativamente, a conquistar

²⁰³ Divindade feminina da mitologia babilônica, referida na Cabala como sendo a primeira mulher de Adão.

²⁰⁴ Informações passadas a este pesquisador através de correspondência datada de 20/01/2013.

²⁰⁵ Correspondência ao autor datada de 24/01/2013.

algum espaço na mídia brasileira, antes de começar a ser exposta de forma mais abrangente pela Internet. Foi desse grupo, igualmente, que surgiu a primeira ideia de legalizar a religião no Brasil, com o projeto da Igreja de Bruxaria do Terceiro Milênio (IBTM), sobre o qual nos referiremos mais adiante.

Esse grupo de pioneiros na divulgação da Wicca no Brasil tinha características comuns, que acabaram por influenciar na forma como a religião foi se estabelecendo no país. Uma delas era o interesse por diversas práticas místicas e esotéricas anterior à descoberta da Wicca. Outra era o desconforto, em níveis variados, em relação às religiosidades tradicionais, normalmente descritas como “não suprimindo sua busca espiritual”. No entanto, nesses aspectos não existe, efetivamente, uma distinção entre esse grupo pioneiro de wiccanos e outros adeptos de religiões alternativas, seja onde for.

O que torna distintivo esse núcleo a partir do qual a religião começou a ser divulgada é a forma como seus participantes travaram seus primeiros contatos com ela. Nos Estados Unidos, a Wicca foi disseminada, inicialmente, a partir de pessoas que possuíam algum tipo de ligação com os fundadores ingleses, como Raymond Buckland. Ou seja: pessoas que haviam sido formalmente iniciadas na religião, dentro dos moldes tradicionais e que, dessa forma, possuíam alguma ligação direta com o trabalho original de Gerald Gardner. Apenas num momento posterior, com a popularização, surgiram grupos que não possuíam esse elo.

Já aqui no Brasil, como vimos, a Wicca começou a ser divulgada por pessoas que não possuíam qualquer treinamento formal dentro da religião. Todos os precursores adquiriram seus primeiros conhecimentos através de livros, reuniram-se em grupos de estudo para sistematizar esses conhecimentos e passaram a divulgá-los de acordo com suas próprias conclusões ou intuições. Esse fato, por si só, elucida muitas questões que surgem ao se examinar a circulação de informações que são típicas dessa religião no Brasil, mas não nos adiantaremos em conclusões, por enquanto.

3.5 – Precursores e autores

A partir dos primeiros núcleos de divulgação da Wicca no Brasil, concentrados na região metropolitana de São Paulo, como vimos, em pouco tempo começaram a surgir novos covens e grupos de estudo em outras capitais. O processo de formação desses novos núcleos de prática e divulgação da religião foi basicamente o mesmo daquele descrito no tópico anterior: pessoas travavam conhecimento com a nova

religião, buscavam inteirar-se de seus princípios através de livros e, em seguida, passavam a procurar outras pessoas que compartilhassem o interesse e, dessa forma, vir a trocar informações, ideias e conceitos, ou ainda partir para a prática em grupo.

Ao contrário do que aconteceu nos EUA, onde desde muito cedo surgiram publicações periódicas especializadas na divulgação do neopaganismo como um todo e a Wicca em particular, aqui o contato entre os diversos grupos, praticantes e simpatizantes se deu, inicialmente, de forma interpessoal. O constante trânsito de pessoas entre as grandes capitais brasileiras, especialmente no eixo Rio-São Paulo e entre este e Brasília, foi, num primeiro momento, a ponte que possibilitou a criação de elos entre os primeiros praticantes e o surgimento das primeiras lideranças da Wicca.

O momento imediatamente posterior foi o do surgimento e da popularização da Internet no Brasil. Uma vez aberto esse canal de comunicação, o número de novos adeptos da religião cresceu exponencialmente em pouco tempo. Dessa forma, a partir de 1997, as pessoas que, através da Internet, passaram a ter contato e a ingressar nas salas de *chat* e nas listas de discussão sobre Wicca e neopaganismo, já encontraram nesses espaços virtuais determinadas pessoas que, por possuírem um vínculo anterior de conhecimento, amizade e troca de informações entre elas, davam a impressão de ter uma ampla experiência. Para os neófitos, esse grupo de pessoas, onde quase todos se conheciam pessoalmente, tornou-se naturalmente a liderança, os expoentes da bruxaria no Brasil.

Foi preciso aguardar, no entanto, o final do século XX para que uma parte desses pioneiros começasse a sistematizar seus conhecimentos, conclusões e observações na forma de livros. Embora já houvesse, na época, uma quantidade expressiva de textos e artigos publicados na Internet, onde os sites sobre Wicca multiplicavam-se, bem como matérias em periódicos especializados em esoterismo, e ainda que gradativamente a “religião da bruxaria” ganhasse espaço na mídia, nada havia sido efetivamente sistematizado que refletisse o pensamento dos bruxos e bruxas brasileiros. A exceção era, apenas, o “Curso de Wicca para Brasileiros”, elaborado pela já citada Michaela Enguel e ainda hoje disponível na Internet, em vários endereços²⁰⁶.

Havia, portanto, uma característica fundamental sobre as informações disponíveis, na época: elas circulavam apenas entre os praticantes, e eram por eles repassadas, reinterpretadas ou ressignificadas de acordo com suas tendências pessoais.

²⁰⁶ Como, por exemplo, em <http://api.ning.com/files/.../TextoWiccaMichaelaEnguelCursodeWicca.doc>.

Certas listas de discussão existentes na Internet chegavam a gerar um volume de mais de 50 mensagens por dia, muitas delas se referindo a um único tema, mas isso não atingia, de forma alguma, um público mais amplo.

Aproximando-se o fim da década de 1990 isso começou a mudar, com o surgimento dos primeiros autores brasileiros que, de uma forma mais explícita, se identificaram com a bruxaria. O primeiro desses autores foi Mirella Faur, romena radicada no Brasil e que, na época dessas publicações, residia em uma chácara em Brasília.

Mirella era egressa da Umbanda, e juntamente com seu marido, Cláudio Capparelli, conduzia trabalhos dessa religião e outras atividades esotéricas na chácara desde 1984. Conta que, a partir da leitura de obras como “As Brumas de Avalon” e a “Dança Cósmica das Feiticeiras” e, especialmente, após uma peregrinação que fez a Glastonbury em 1991, sentiu que precisava mudar o seu direcionamento espiritual, orientando-o para o “ressurgimento do Sagrado Feminino”. Assim, após algum tempo de preparação e de desvencilhar-se de seus compromissos com a Umbanda, deu início ao Círculo de Mulheres da Chácara Remanso.²⁰⁷

Mirella nunca se identificou publicamente como wiccana. No entanto, tanto o tipo de trabalho que realizava com o Círculo de Mulheres, na chácara, quanto a sua produção literária estão, indubitavelmente, relacionados com a Wicca. Na chácara, realizava rituais de plenilúnio e a celebração dos Sabás (abertos ao público), além de cerimônias de dedicação e iniciação das mulheres dos grupos de estudo. A partir de 1996, iniciou uma série de publicações, que incluíram o “Diário da Grande Mãe”, uma agenda destinada a mulheres, e textos para o “Almanaque Mágico” e o “Almanaque Xamânico”. Além disso, escrevia artigos para a revista “Guia Lótus” e outras publicações nacionais e americanas e fazia palestras para divulgar a “tradição da Deusa”. Em 1999, publicou o seu livro mais expressivo até o momento: “O Anuário da Grande Mãe”.

Tendo como subtítulo “guia prático de rituais para celebrar a Deusa”, o livro estrutura-se a partir da associação de uma ou mais deusas a cada dia do ano, de forma absolutamente sincrética. Ao lado das divindades celtas ou greco-romanas, já bastante exploradas em obras estrangeiras similares, surgem divindades iorubas, da *santeria* cubana, da mitologia de etnias indígenas norte-americanas e brasileiras e mesmo santos

²⁰⁷ As informações biográficas sobre Mirella Faur se encontram disponíveis no site <http://www.teiadethea.org/>

da Igreja Católica. Ao final de cada tópico, surgem instruções sobre como se conectar com a “energia” daquele dia. Para o dia 18 de junho, por exemplo, Mirella apresenta a divindade romana Anna Perenna, a deusa indiana Anna Purna, o festival xintoísta de purificação com lírios, o festival hindu para Vishnu, e aconselha:

Combine essas antigas celebrações e prepare uma bebida para atrair abundância e boa sorte para sua vida. Bata no liquidificador leite (de vaca, de soja, de coco ou de arroz) com estes sete ingredientes, representando as sete mulheres no ritual: nozes, damascos, coco ralado, maçãs, amêndoas, aveia e mel. Reúna um grupo de amigas e façam um pequeno ritual, queimando incenso de lírio e acendendo sete velas brancas, pedindo a ajuda da deusa Anna Perenna em suas vidas. Compartilhem da bebida e ofereçam um pouco para a Deusa, junto com um pedaço de pão fresco e alguns lírios brancos, perto de um canteiro com flores brancas.²⁰⁸

Ao final do livro, surgem as instruções sobre como montar um altar e como realizar um ritual e, nesse ponto, o paralelo é completo com as obras estrangeiras de divulgação da Wicca. Os mesmo elementos e símbolos são preconizados no altar, com a mesma disposição em relação aos pontos cardeais. As mesmas “fases” são apontadas para compor a estrutura do ritual.

Portanto, embora tenha tentado dissociar seu trabalho com o Círculo de Mulheres da Wicca, as influências de Mirella são claras, e a Wicca é citada inúmeras vezes ao longo da obra. O que ela acrescentou, no seu livro, foi um sincretismo de níveis inéditos até então, especialmente no que tange a associação e ao paralelo entre a bruxaria neopagã e aquilo que se poderia chamar de “neoxamanismo”, uma reinterpretação *new-age* de práticas indígenas, especialmente norte-americanas. Não é de se estranhar, portanto, que uma das mais conhecidas e respeitadas sacerdotisas wiccanas brasileiras na atualidade seja egressa do Círculo de Mulheres de Mirella, como veremos adiante.

O próximo lançamento de um autor nacional também se deu em 1999. Trata-se de “Wicca: ritos e mistérios da bruxaria moderna”, de autoria de Claudiney Prieto. Hoje autor de vários livros sobre Wicca e um dos principais divulgadores da religião no Brasil, Claudiney Prieto, à época do lançamento de sua primeira obra, era, no mínimo, uma figura polêmica. Também egresso da Umbanda e do Candomblé, afirmava ter sido iniciado na Wicca por um sacerdote (inglês) da Tradição Old Dianic (norte-americana), que conhecera em São Paulo, o que foi posteriormente desmentido pela própria matriarca da citada tradição. Prieto, no entanto, já possuía alguma notoriedade como

²⁰⁸ FAUR, Mirella. *O Anuário da Grande Mãe*. São Paulo: Ed. Gaia, 1999, pp. 140-141.

palestrante, especialmente em São Paulo, e como criador da primeira tentativa de sistematização da religião no Brasil – a Arawicca, sobre a qual falaremos oportunamente – quando do lançamento do livro.

Ao contrário do livro de Mirella Faur, o de Claudiney Prieto se apresenta como uma simples compilação de informações já presentes nos diversos livros estrangeiros sobre Wicca já publicados, então, no Brasil. Todos os elementos comuns estão ali presentes, sem nenhuma alteração, como o “mito da origem paleolítica” e o “mito do tempo das fogueiras”, devidamente complementados pela ideia que a Wicca seria a antiga religião celta e a menção às obras de Margaret Murray, Robert Graves e Gerald Gardner.

Além da parte conceitual, a parte “prática”, por assim dizer, também não apresenta novidades. Constitui-se de “receitas de feitiços”, correspondências astrológicas entre planetas e dias da semana, ou entre cores de velas, ervas e intenções. Nesse aspecto, aliás, vale ressaltar que quase todos os “manuais práticos” sobre a Wicca, tanto aqui quanto nos países de língua inglesa, acabam por se assemelhar muito a outros “manuais” populares de magia, em voga desde o início do século XX, ou a obras tipicamente *new-age* sobre fadas e gnomos.

Por outro lado, um aspecto desse primeiro livro de Prieto sobre a Wicca deve ser destacado. Provavelmente por causa das fontes por ele consultadas (e a bibliografia dá uma boa ideia de quais foram), existe na parte conceitual um maior equilíbrio entre a representatividade da figura da Deusa e do Deus para a religião. Dessa maneira, o que ele apresenta é uma religião onde os aspectos masculino e feminino são igualmente importantes e complementares, aproximando-se mais, portanto, da concepção original.

O próximo trabalho publicado surge em 2000, de origens completamente diversas. Seu autor, Cláudio “Crow” Quintino, apesar de ter participado do grupo inicial de pioneiros ao qual nos referimos, e de possuir, na época, uma loja de artigos esotéricos, livraria e espaço para cursos e palestras em São Paulo, chamada Hera Mágica, nunca se definiu como bruxo, iniciado ou sacerdote. Cláudio sempre se definiu como estudioso independente da mitologia celta e apaixonado pela cultura irlandesa, e ainda hoje, embora não possua formação acadêmica específica na área, é convidado para proferir palestras em universidades e simpósios sobre cultura celta. Dele, igualmente, é a tradução comentada do livro “Aradia, o evangelho das bruxas”, o clássico de Charles Leland, publicada no mesmo ano.

O livro de Cláudio Quintino, “A Religião da Grande Deusa”, foge completamente da ideia de ser um manual para novos bruxos. Ao contrário, o que ele busca é instruir os leitores sobre o que seriam as raízes históricas e as “sementes filosóficas” do que estava despontando no Brasil como o Caminho da Deusa, o qual, no entanto, ele não desvincula da Wicca ou “paganismo celta”²⁰⁹. Nas palavras do autor:

Há no mercado dezenas de livros, muitos deles em português, que explicam os fundamentos e a natureza da Wicca, uma das facetas da Religião da Deusa. Normalmente, esses livros contêm listas de deidades, rituais, encantamentos e por vezes um breve apanhado histórico. Esse não é o caso desse trabalho. *Raízes e Sementes* visa apresentar ao leitor uma visão histórica mais profunda, além de tentar analisar os preceitos existentes por trás das práticas da Religião da Deusa, sua cosmologia, sua visão da vida e da morte – tudo com base em estudos que vão da científica arqueologia aos trabalhos atuais de meditação e espiritualização.²¹⁰

Obviamente, Quintino falha em seus objetivos por dois motivos. Em primeiro lugar, por não atingir seu público-alvo, naquele momento muito mais preocupado nos aspectos práticos do que teóricos da religião em ascensão. Em segundo – o que pode ser creditado a sua própria falta de formação específica na área – por acabar reforçando, em sua obra, os mitos da “origem paleolítica” e do “tempo das fogueiras”, ao traçar uma ligação intrínseca entre a antiguidade celta e a atual religiosidade da Deusa.

De qualquer maneira, “A Religião da Grande Deusa” pode ser considerado um livro pioneiro – e não apenas no Brasil – por ser uma tentativa de análise das crenças neopagãs, a partir de conhecimentos tidos como científicos, surgida de dentro do neopaganismo, quando, na época, as obras publicadas focavam-se em ser simples manuais para a prática da religião.

A próxima obra de outro autor brasileiro surge quando o momento de maior expansão da Wicca no Brasil – como veremos, no início imediato do século XXI – já havia passado, e diversas dissensões já haviam se estabelecido no próprio meio wiccano. Trata-se de “Wicca Brasil”, de autoria de Mavesper Cy Ceridwen, paulistana radicada há muitos anos em Brasília.

A autora era egressa do Círculo de Mulheres de Mirella Faur e já desenvolvia um trabalho próprio na Wicca, com seu Círculo de Prata, desde fins da década de 1990. Quando a conheci pessoalmente, em fins de 1998, já tinha um projeto de gravar um CD de músicas para uso ritual, que acabou se concretizando no CD *Cellebranddo*, de 1999,

²⁰⁹ QUINTINO, Cláudio Crow. *A Religião da Grande Deusa: raízes históricas e sementes filosóficas*. São Paulo: Ed. Gaia, 2000, p. 21.

²¹⁰ Idem, *ibid.*, pp. 13-14.

o qual lhe trouxe notoriedade nacional no meio neopagão. Além do CD, sua dedicação em promover e divulgar a Wicca no Brasil lhe granjeou, por um lado, inúmeras críticas e, por outro, a posição de uma das mais conhecidas e respeitadas sacerdotisas wiccanas, já à época do lançamento do seu livro, em 2003.

“Wicca Brasil” é um livro, a primeira vista, efetivamente inovador. Bem escrito e fruto de uma pesquisa detalhada, busca associar a prática da Wicca ao amplo espectro das divindades indígenas brasileiras, nesse ponto não diferindo do ponto de vista de Gardner, o fundador, de que a bruxaria seria uma linguagem mística universal e plural. No entanto, o resultado final não é, como se poderia esperar, uma adaptação da Wicca ao padrão multicultural brasileiro, ou um casamento entre Wicca e xamanismo. O que se pode observar, numa leitura atenta, é simplesmente uma *substituição*.

No lugar do multicolorido e multifacetado panorama de deusas e deuses pinçados em múltiplas culturas e em múltiplos tempos, em várias regiões do mundo, o que o livro apresenta é uma igual diversidade de deusas e deuses, também de culturas várias e tempos distintos, no entanto oriundos (supostamente) apenas do Brasil. Para essas divindades, são apresentados rituais que são, em suma, rituais wiccanos e, dessa forma, completamente fora do contexto e do significado em que tais divindades eram cultuadas. Ou seja: a proposta do livro acaba por reduzir-se a substituir o nome Aradia ou Morrigan por algum nome em dialeto Tupi, a trocar o caldeirão pela cabaça ou a pena de corvo por uma pena de urutau.

De qualquer maneira, o livro tem o mérito de, graças à extensa pesquisa de lendas e mitos indígenas brasileiros realizada para sua confecção, buscar apresentar ao público neopagão uma diversidade tão grande quanto a encontrada nos mitos e lendas mundiais. Por outro lado, faz tábula rasa das diferenças culturais, por reforçar a ideia de uma “religiosidade primordial”, que seria comum a todas as culturas.

Mais dois anos se passariam até que outro autor brasileiro lançasse uma obra sobre Wicca. Ao contrário das anteriores, que surgiram basicamente de pessoas ligadas ao grupo de primeiros divulgadores da religião no Brasil, esse livro vem de fonte bastante distinta: o Alto-Sacerdote Mario Martinez, da Tradição Gardneriana.

Como já me referi anteriormente, Martinez foi iniciado no início da década de 1970 por Anne Tyler, em seu coven em Newcastle, Inglaterra. Sua indicação para esse coven partiu de Monique Wilson, conhecida como Lady Olwen, última sacerdotisa de Gardner e herdeira do Museu de Magia e Bruxaria da Ilha de Man. Dessa maneira,

Martinez é um dos poucos (ou talvez o único) sacerdote wiccano no Brasil cuja linhagem pode ser traçada diretamente até o coven de Gerald Gardner.

Seu livro, “Wicca Gardneriana”, tem um teor bastante distinto dos que o precederam. Obviamente não abandona a mitopoética própria da religião, incluindo a “origem paleolítica”, embora não se estenda em considerações românticas sobre o “tempo das fogueiras”. A exemplo do livro de Cláudio Quintino, nele não há descrições de rituais ou receitas de feitiços, embora contenha práticas de meditação e visualização descritas como *exercícios*.

Na verdade, o principal mote do livro de Mario Martinez é a afirmação categórica que *Wicca não pode ser aprendida em livros*, mas apenas através da instrução passada por um sacerdote devidamente qualificado, no ambiente de um coven. Para ele, auto-iniciação é nada além de uma deturpação da religião e o processo de “total degeneração dos princípios, dogmas, filosofia, ou seja, do próprio sentido do aprendizado na Wicca”²¹¹ já é visível.

Estamos presenciando atualmente uma deturpação muito séria dos princípios e dogmas da Arte, onde pessoas que não receberam a transmissão iniciática nos covens, sendo portanto completamente despreparadas para orientar e conduzir outras no caminho da Arte, passam a fundar grupos e fazer iniciações.²¹²

Portanto, seu livro não pretende *ensinar Wicca*, mas simplesmente passar algumas noções, que ele considera básicas, para que os porventura interessados em prosseguir com a aprendizagem busquem uma iniciação formal. Esse posicionamento é, em quase todos os sentidos, radicalmente oposto a todas as obras brasileiras sobre o assunto que o antecederam, e mesmo à maioria das publicadas nos países de língua inglesa.

Vale dizer que essa tensão entre iniciados, não-iniciados e auto-iniciados, bem como a constante discussão sobre a necessidade da iniciação formal, ou sobre a validade das iniciações, é uma das características distintivas da Wicca no Brasil. No entanto, teremos oportunidade de discutir esse assunto com profundidade no próximo capítulo.

3.6 – Os anos da explosão

²¹¹ MARTINEZ, Mario. *Wicca Gardneriana*. São Paulo: Ed. Gaia, 2005, p. 143.

²¹² Idem, *ibid.*, p. 142.

No período entre os anos 2000 e 2006, houve um crescimento exponencial do número de praticantes – ou pelo menos de simpatizantes – da Wicca no Brasil. Para ser mais exato, os dois primeiros terços desse período foram de franca expansão, havendo em seguida uma progressiva queda no interesse e, a partir do final do período, uma estabilização, que perdura até hoje.

Os fatores que levaram a esse crescimento, basicamente desordenado e certamente mais quantitativo do que qualitativo, não são difíceis de serem entendidos. No entanto, as consequências dele decorrentes estabeleceram boa parte da *personalidade* da religião no Brasil.

O principal fator de expansão foi, sem dúvida alguma, o rápido desenvolvimento e popularização da Internet. O número de usuários pula da casa de poucas centenas de milhares para vários milhões, o número de *websites* em português aumenta vertiginosamente, as listas de discussão por email ganham popularidade e, em seguida, surgem as primeiras redes sociais. Levando em consideração que, como já dissemos anteriormente, o perfil do praticante (ou do provável simpatizante) das religiões neopagãs corresponde ao daquelas pessoas que, na época, tinham acesso à Rede, rapidamente a quantidade de informações nela disponibilizada sobre o assunto se tornou bastante expressivo.

Dessa maneira, a divulgação das ideias e fundamentos da “religião da Deusa” ou “religião das bruxas”, que até então havia se dado através de encontros privados, divulgados praticamente boca a boca, de palestras e cursos proferidos em locais frequentados por pessoas que já possuíam conhecimento ou interesse prévio no assunto, ou ainda através de esparsos artigos e reportagens na mídia, geralmente publicados e veiculados em ocasiões específicas, como o *Halloween*, ganha um espaço até então inédito. Rapidamente, essas informações ultrapassam as fronteiras das grandes capitais brasileiras, onde até então estavam concentradas, e passam a estar disponíveis em qualquer lugar do Brasil onde um computador estivesse conectado à Internet.

No entanto, de nada adiantaria as informações estarem disponíveis se já não houvesse, naquele momento, um público para elas. E esse público era formado não apenas por pessoas que, a exemplo dos “buscadores” do primeiro momento, eram atraídos pelo esoterismo e desencantados com as religiões tradicionais, mas também por inúmeras pessoas (jovens, principalmente) que tiveram acesso a expressões como “wicca” ou “religião da deusa” através de *blockbusters* como “Jovens Bruxas” ou *best-sellers* como “As Brumas de Avalon”.

O seguinte texto, publicado em janeiro de 2005 num blog intitulado “Eu sou uma bruxa boazinha”, dá uma ideia do tipo de informação que passa a ser veiculada, bem como da motivação da nova geração de aderentes à Wicca:

Pois é.... Quando eu decidir virar uma Bruxa a primeira coisa que me ocorreu foi procurar quem poderia me ajudar a ser uma Bruxa (lógico....rsrsrsrsrs).... Mas primeiramente eu pensei em comprar um monte de livro dos mais baratos até os mais caros.... Ai descobri que eu não tinha dinheiro para isso.....rsrsrsrs.... Foi quando eu resolvi procurar na net.... E comecei a procurar sites que me ajudariam a entender melhor o mundo da bruxaria e etc..... Quando eu dei de frente com o Grupo Bruxas de Astúrias e comecei a ler o que estava no site.... e gostei muuuuuuito.... Por isso estou passando isso para o meu blog..... Beijos Bruxicca.²¹³

Ao mesmo tempo em que se dá, a partir de textos como o acima, uma vulgarização da adesão à nova religião, outros textos promovem uma ressignificação romântica da figura da bruxa, além de fortalecerem a dita vulgarização. Um exemplo datado de 2004:

Em primeiro lugar, quero dizer que uma Bruxa não segue necessariamente a Bruxaria (Tradicional, Wicca e qualquer outra tradição), ela pode ser a humilde benzedeira, ela pode ser a católica, a camponesa, a cozinheira, a parteira e etc, etc... A verdade é que todos nós temos um poder guardado, e que foi se atrofiando com o tempo, e que podemos despertar e utilizar independente do caminho que decidimos tomar e isso prova que as Bruxas não são nem diferentes nem mais especiais que ninguém. Ser Bruxa é colocar toda essa energia atrofiada para funcionar em nosso favor e ao favor do próximo, é praticar a filantropia, é ser universal, é entender e manipular o microcosmo¹ em junção do macrocosmo² para promover a cura, o amor e entendimento da alma. Quando sentimos o poder fluir (não o poder egocêntrico), temos um olhar muito mais aguçado e muito mais poético, pois entendemos o mundo; muitas religiões gostam de afirmar que não somos desse mundo, pois ele é de pecado', não, não se enganem, não é o mundo que é mal, mas sim as pessoas que o tornam cruel, devemos fazer do mundo a nossa agradável morada, pois ele em si é uma manifestação de Deus/Deusa (ou como preferir ver a Divindade). A verdadeira Bruxa quando observa o por do sol, fecha os olhos e sente a alma expandir, ela sente que é tudo, e que entende tudo e consegue traduzir o canto universal, esse misterioso chamado que nos proporciona tão grande bem estar e plenitude de ser. Quando a Bruxa vê a lua, sente que entre elas existe uma ligação muito íntima, pois ambas possuem ciclos, fases, ser Bruxa também é isso, é identificar as analogias entre a natureza e o 'Eu' e ver que o que está em cima é o que está embaixo. A Bruxa possui a sabedoria conseguida através da maturidade e das muitas experiências, sem contudo perder o coração doce da criança que descobre o mundo. De suas mãos brotam a Arte em todos os sentidos, ela tem amor por tudo que faz, tem o toque delicado que acaricia as flores, que tenta tocar as estrelas, que tenta tocar o infinito. Todas sabem que a natureza é uma Mãe sábia, ela nos dá, mas também tira, e que devemos ser sagazes, sermos fortes, e que um dia todos sem exceção, voltaremos para ela, para o grande Útero Universal.²¹⁴

²¹³ Texto disponível em <http://www.bruxxica.wordpress.com>, acessado em 02/02/2013.

²¹⁴ Texto disponível em <http://rosaleonor.blogspot.com>, publicado em 31/10/2004. Acessado em 02/02/2013.

A ressignificação da figura da bruxa e a vulgarização da adesão à bruxaria são reforçadas pelos novos livros que chegam ao mercado nessa época, os quais já não partem necessariamente de líderes tradicionais da religião, ingleses ou norte-americanos. Um exemplo é um livro publicado originalmente em 2001, na Austrália, e traduzido para o português em 2003, de autoria de Deborah Gray, atriz de TV e cantora. O título do livro é significativo em si: “Como ser uma bruxa de verdade”. Como diversos outros do mesmo período, é direcionado a um público jovem e, principalmente, feminino.

Você não precisa encontrar nenhum professor nem ser iniciada em nenhum tipo de coven para ser uma bruxa de verdade, pois todo conhecimento e sabedoria eternos do Universo já estão dentro de você e podem ser ativados das mais variadas maneiras. [...] Leia qualquer livro que lhe atrair a atenção e que lhe proporcionar uma leitura agradável e perfeitamente inteligível. E o mais importante, siga seus instintos no que se refere às pessoas, aos mentores espirituais, às escolas, aos grupos de estudo, aos professores, às páginas da Internet e aos covens.²¹⁵

Um dos expoentes desse momento de maior popularização da Wicca no Brasil é a escritora e ilustradora Eddie van Feu. Já tendo publicado anteriormente trabalhos sobre interpretação de sonhos, anjos e magia cigana, a partir de 2002, em parceria com a Editora Escala, Eddie passou a publicar a revista “Wicca”, que soma até agora 61 edições e mais de um milhão de exemplares vendidos. Segundo a autora, a revista foi encomendada pela editora com a ideia, a princípio, de ser uma edição única; no entanto, seu êxito comercial a transformou numa série de sucesso.

A exemplo de outras pessoas por mim contatadas, Eddie van Feu afirma ter se interessado por magia desde muito jovem, tendo buscado estudar “todas as formas de magia” que chegavam às suas mãos, fosse falando com pessoas, fosse lendo. Sua aproximação com a Wicca, no entanto, deu-se de forma inversa: segundo ela, apenas descobriu que aquilo que ela escrevia (e praticava) poderia ser chamado de Wicca quando seus leitores lhe escreveram sobre o assunto.

O conteúdo da revista é bastante eclético. Em suas várias edições aborda temas como mitos e magia na Idade Média, exorcismo, gnomos, cristais, ervas, sexo, drogas e muitos outros, além de sempre apresentar rituais e feitiços. Com uma linguagem

²¹⁵ GRAY, Deborah. *Como ser uma bruxa de verdade*. São Paulo: Ed. Pensamento, 2003, p. 30.

simples e voltada para o público jovem, reflete o posicionamento da autora em relação à Wicca:

Minha visão tem muito mais a ver com a de alguns autores estrangeiros, como Scott Cunningham, D.J. Conway e Andy Baggot. Nossa visão é de que a Wicca é um sistema livre onde novas magias e crenças podem ser adicionadas, desde que não sejam opostas à essência da Wicca, que é amor e respeito a tudo que vive e a tudo que existe, neste e em outros planos. Para os tradicionais, deve haver uma hierarquia rígida, uma obediência, e nenhuma outra tradição mágica ou vertente pode ser incorporada, o que acredito tornar a Wicca muito mais pobre do que realmente é. [...] Nos Estados Unidos, por exemplo, os covens são muito rígidos, lendo seus livros das sombras em rituais e seguindo uma ritualística muito pontual, bem certinha, não dando margens a improvisos. No Brasil, há uma abertura maior e cada ritual é diferente, permitindo-se que a intuição dirija as ações dos seguidores.²¹⁶

Outra figura relevante nesse período é Tânia Gori, jovem teóloga paulista que, já em 1997, criou a instituição chamada Universidade Livre Holística Casa de Bruxa. Tânia afirma ter sido introduzida no mundo da bruxaria ainda em tenra idade, por sua avó materna²¹⁷, que teria lhe ensinado a utilizar ervas, cristais e rezas, além da interpretação do tarô, astrologia e numerologia. Não se diz praticante de Wicca, mas antes da “bruxaria natural”, segundo ela “uma filosofia de vida que não aborda crenças ou dogmas, desenvolve um ofício de trabalho, para reequilíbrio e bem estar das pessoas. Resgato o desenvolvimento da espiritualidade da época paleolítica e antes da idade média, no qual o homem aceitava a natureza como parte integrante de sua existência”. Ainda assim, é possível observar que as diretrizes básicas da Wicca são temas recorrentes no seu discurso e na sua prática ritual.

Os cursos que são ministrados na Casa de Bruxa refletem o ecletismo associado à bruxaria que se tornou comum no início dos anos 2000. São cursos de “terapia vibracional”, “massagem terapêutica”, Florais de Bach, Anjos, feitiços para o dia-a-dia, e assim por diante. Além disso, a instituição promove, desde 2004, a “Convenção de Bruxas e Magos”, que reúne centenas de pessoas na vila de Paranapiacaba, região de Santo André, São Paulo, para celebrações ao ar livre, apresentações artísticas temáticas, vivências e palestras sobre temas que vão desde a bruxaria à ufologia.

Para Tânia Gori, a Casa de Bruxa colaborou na desmistificação da bruxaria, uma vez que

²¹⁶ As informações a respeito de Eddie van Feu devem-se principalmente a uma série de emails que trocamos entre 01 e 12/11/2012.

²¹⁷ Em momento oportuno, abordarei a temática recorrente da “avó bruxa”.

depois de 16 anos a Casa de Bruxa se tornou ponto de referência em consultoria esotérica e jornalística. Também conseguimos reunir mais de 50.000 bruxas e magos somente de São Paulo, mostrando que não somos um grupo tão pequeno ou inexistente, como se falava. Criamos a Convenção de Bruxas e Magos que hoje reúne famílias, mostrando que a Bruxaria pode e deve ser uma maneira de viver livre e em comunhão com a natureza.²¹⁸

Esse súbito aumento na quantidade de informações disponíveis, retratando a bruxaria, e em consequência a Wicca, como uma religião livre, capaz de integrar diversas crenças e formas de pensamento, sem dogmas e sem uma teologia definida, e ainda revestida de um *glamour* próprio das histórias de feiticeiras e magos, atraiu uma legião de jovens. Esses jovens, geralmente na faixa etária dos 13 aos 18 anos, em sua maioria estavam interessados apenas nos aspectos exteriores da Wicca e não na real compreensão dos rituais e símbolos, bem como eram atraídos pela sensação de “poder” entrevista na prática da magia. Em pouco tempo, foram alcunhados pelos praticantes mais velhos e mais experientes de “bruxinhos de shopping”.

A alcunha se devia a dois motivos: esses jovens tendiam a adotar o estilo da subcultura gótica – roupas pretas, cortes de cabelo assimétricos, maquiagem pesada – tal como as atrizes Fairuza Balk e Neve Campbell no filme “Jovens Bruxas”, associando erroneamente esse tipo de visual ao paganismo. Além disso, naquele momento as lojas esotéricas começaram a expor, ao lado dos já costumeiros incensos, óleos, duendes e fadas, objetos relacionados à Wicca, como pentagramas, *athames*, caldeirões, etc., objetos estes que eram largamente consumidos por esses jovens.

Não seria possível precisar quantos, dessa nova leva de simpatizantes da Wicca, se tornaram efetivamente praticantes. Por serem geralmente muito novos, nenhum coven responsável os aceitaria; logo, suas únicas fontes de informação eram livros, *websites* e, ocasionalmente, alguma palestra que lograssem frequentar. Pelo mesmo motivo, uma boa parcela de sua adesão à bruxaria se dava pelo mesmo motivo da escolha do visual: a proverbial crise da adolescência, a necessidade de diferenciar-se, ser notado, ou mesmo chocar. Ainda assim, uma parcela razoável persistiu na prática da religião, de forma geral os que se interessaram em ir além das aparências ou os mais maduros.

Após esse período de “consumismo wiccano”, a partir de meados dos anos 2000, seguiu-se uma tendência compreensível de redução no número de praticantes, causada,

²¹⁸ As informações a respeito de Tânia Gori foram retiradas de entrevista com o autor, datada de 13/02/2013, e do site da Universidade Holística Casa de Bruxa, <http://www.casadebruxa.com.br>.

inclusive, não apenas pela saída de boa parte dos adolescentes que encaravam a Wicca como um modismo, mas igualmente de alguns praticantes que acharam que a excessiva exposição desgastara irremediavelmente a imagem da religião. Estes últimos, como veremos, tenderam a aderir a vertentes que consideravam “menos comerciais” do neopaganismo.

No entanto, não se deve presumir que a redução e posterior estabilização no número de praticantes envolvam, necessariamente, uma evolução qualitativa. Basta um olhar para as atuais redes sociais para constatarmos que os estereótipos e o superficialismo dos conceitos, especialmente entre os wiccanos mais jovens, continuam presentes.

3.7 – Tentativas de sistematização e normatização

Na América do Norte, desde a década de 1970 existem diversas entidades legalmente estabelecidas que buscam nortear princípios não apenas da Wicca, mas de várias religiões neopagãs, bem como funcionam regularmente como templos religiosos e/ou igrejas, usufruindo de direitos legais e podendo nomear sacerdotes legalmente reconhecidos pelas demais religiões e pelo Estado. A jornalista Margot Adler lista, no Apêndice III do seu livro “Drawing Down the Moon”, 211 dessas entidades, sendo que a maior parte delas se refere à Wicca. Além disso, a autora informa existirem mais de 350 encontros ou festivais pagãos anuais, sendo que vários deles reúnem mais de 1000 pessoas²¹⁹.

No Brasil, desde os primeiros anos de sua prática, surgiram tentativas de sistematizar e estabelecer legalmente a Wicca, com diferentes graus de sucesso. Como já citamos anteriormente, a primeira ideia nesse sentido surgiu ainda entre o grupo inicial de precursores, na primeira metade dos anos 1990, o qual se articulou em torno da tentativa de criação da Igreja de Bruxaria do Terceiro Milênio, ideia que foi posteriormente abandonada com a morte de seu inspirador, Roberto de Carvalho.

Todavia, já na segunda metade dos anos 1990 surgia a primeira entidade que buscava agregar praticantes de todo o país e, de alguma maneira, se tornar porta-voz dos wiccanos brasileiros: a Arawicca. A entidade começou a ser gestada em São Paulo, a partir do I Encontro de Bruxaria do Brasil, organizado em 1998 por Wagner Périco e

²¹⁹ ADLER, Margot. Op. cit., p. 575.

Denise de Santi no Hotel Danúbio, em São Paulo e, no mesmo ano, o grupo inicial escolheu Claudiney Prieto para presidente da associação, que assim começou as suas atividades públicas.

A efetivação como associação civil sem fins lucrativos se deu em janeiro de 2000 e, a partir daí, foram surgindo coordenações regionais em diversos estados, bem como coordenações locais em municípios do interior. Além de promover cursos, palestras e rituais públicos, a Arawicca empenhou-se em prestar assistência jurídica a praticantes que se sentiam vítimas de preconceito ou discriminação religiosa.

Uma das características da Arawicca, desde a sua oficialização, foi buscar filiar-se ou associar-se a organismos e eventos internacionais ligados ao paganismo ou a defesa dos direitos individuais, como o Projeto Deusa 2000, o Dia Mundial do Orgulho Pagão, ou a Pagan Conference. A partir de 2003, já na gestão de Mavesper Ceridwen, ampliou-se a participação da associação em eventos multireligiosos e ecumênicos, promovendo, acima de tudo, a liberdade religiosa e o fim do preconceito. Além disso, a associação promove, desde 2001, o EAB – Encontro Anual de Bruxos – que tem reunido algumas centenas de pessoas.

Apesar do seu pioneirismo e das atividades desenvolvidas, a posição de liderança ou mesmo de representação pública da Wicca no Brasil pela Arawicca tem sido, desde o seu início, bastante contestada por muitos praticantes. Parte dessa contestação se deve ao fato da instituição apoiar eventos polêmicos, como a Parada do Orgulho Gay; parte devido a diferenças surgidas entre os seus principais representantes e outras lideranças wiccanas no país. Mas, principalmente, a Arawicca vem sendo contestada por querer impor aos seus associados (e mesmo aos não-associados) diretrizes que estabelecem *o que pode* ser considerado Wicca, inclusive tentando proibir a leitura de alguns autores, como Eddie van Feu.

Uma próxima iniciativa para legalização da Wicca se deu em Belo Horizonte, e partiu da sacerdotisa conhecida como Lua Luz. Em 2002 ela registrou a WRR – Wicca Religião Renovada, como entidade civil religiosa sem fins lucrativos. Segundo o seu estatuto, a WRR tem como objetivos

A Harmonização com os aspectos físicos naturais, tanto internos quanto externos ao próprio ser humano, e com todas as formas de vida; a interação entre o psiquismo e o corpo físico, disciplinando e desenvolvendo aspectos pessoais e comunitários;

atividades voltadas às necessidades apresentadas em relação à conservação do meio ambiente.²²⁰

Além desses objetivos gerais, o estatuto ainda apresenta alguns objetivos específicos, que incluem “a ritualização dos ciclos do sol e das fases lunares celebrando assim a vida e sintonizando os adeptos de nossa ideologia com os ciclos da Terra”²²¹. Para sua fundadora, a necessidade de registro da WRR como entidade religiosa segue aquela que tem sido sua maior bandeira: afirmar que a Wicca não é seita, associação ou irmandade, mas sim uma religião.

Embora do registro da WRR conste um endereço como sede, a entidade não possui templo fixo – suas atividades públicas são realizadas ao ar livre – nem um registro ou cadastro de membros. Sua atuação é local e, aparentemente, vem se tornando mais restrita com o passar dos anos.

Em meados de 2004, surge no Rio de Janeiro uma nova associação, a União Wicca do Brasil. Atualmente presidida pelo sacerdote Og Sperle, a UWB se define da seguinte maneira:

A União Wicca do Brasil é um movimento sem fins lucrativos e sem posição partidária, formada por diversos Sacerdotes, Sacerdotisas e seguidores de várias tradições wiccanas. Idealizada em julho de 2004, a UWB se formou a partir da mobilização de alguns Sacerdotes que preocupados com os rumos da Wicca no Brasil, bem como com a crescente deturpação das informações propagadas acerca da mesma, viram a necessidade de se manifestarem para oferecer subsídios aos Sacerdotes, Sacerdotisas, Covens, adeptos e interessados na religião Wicca, visando prestar esclarecimento não só a comunidade wiccana, como toda a comunidade civil e religiosa do Brasil.²²²

Embora o cadastro de covens, tradições e sacerdotes pretendido pela UWB pareça ainda bastante incipiente, a julgar pela listagem apresentada no seu *website*, a instituição tem marcado presença especialmente pela defesa da liberdade religiosa e pela participação em eventos a esta dedicados. Em 2010, efetivou sua participação junto a CCIR – Comissão de Combate à Intolerância Religiosa, e, em julho de 2012, foi responsável pelo ritual de abertura oficial do complexo de tendas “Religiões por Direitos”, na conferência Rio+20.

A mais recente iniciativa para a regulamentação da Wicca no Brasil trata-se da IBWB – Igreja de Bruxaria e Wicca do Brasil. Trata-se de uma iniciativa coletiva,

²²⁰ Estatuto da WRR, documento enviado a mim por email datado de 20/06/2012.

²²¹ Idem.

²²² Texto disponível no site da instituição, <http://www.uniaowiccadobrasil.com.br>.

reunindo, mais uma vez, os pioneiros Wagner Périco, Michaela Enguel e Denise de Santi, a convite de Mavesper Ceridwen e Naelyan Wyvern. Sendo ainda bastante recente, a entidade, embora legalmente registrada e mostrando-se já participativa no cenário multireligioso, ainda não possui *website*. Dessa forma, os contatos com a IBWB restringem-se à rede social Facebook, e as informações disponíveis são basicamente aquelas contidas em um longo vídeo, em forma de entrevista com os fundadores, que foi disponibilizado na Internet.

Nesse vídeo, Mauro Bueno, advogado da IBWB, apresenta como uma das justificativas para o uso do termo “igreja”, normalmente associado ao cristianismo, a adequação ao projeto de lei nº 160/09, conhecido como “Lei das Religiões”. No entanto, não se encontra no referido PL, ao contrário do que afirma o advogado, o uso deste termo específico, mas sim “instituições religiosas”. Portanto, infere-se que o uso da palavra “igreja” para definir a organização se prende mais aos outros motivos apontados, especialmente evitar a discriminação por outras religiões, ou mesmo facilitar a compreensão no diálogo inter-religioso. Segundo Mavesper Ceridwen,

Se você fala “eu sou membro de uma igreja”, o diálogo já começa de uma maneira mais facilitada. Então, quando você usa a palavra igreja, você já introduz na consciência daquelas pessoas comuns, que nunca ouviram falar de neopaganismo, que você está falando de uma religião. Então, a palavra igreja foi escolhida propositalmente para nos colocar em pé de igualdade com outras religiões.²²³

Os objetivos da IBWB são ambiciosos. Entre eles, está a pretensão de regulamentar o sacerdócio da bruxaria e da Wicca no Brasil, credenciando sacerdotes que poderão prestar assistência espiritual em hospitais, realizar casamentos com efeitos civis ou mesmo candidatarem-se a cargos de capelão militar. Ou seja: ela pretende efetivamente, ao contrário das organizações que a antecederam, ser a representante da bruxaria e da Wicca no Brasil.

Inquiridos a respeito de como se daria o credenciamento de sacerdotes ou grupos pela IBWB, a resposta dos fundadores é enfática. Consideram que existe um apanhado mínimo de crenças, práticas e conceitos éticos que deve ser seguido – conjunto este baseado, é claro, nas práticas desses fundadores. A proposta, portanto, é o acompanhamento presencial dos sacerdotes ou grupos de praticantes que candidatarem-

²²³ Vídeo citado, disponível, entre outras fontes, em http://www.youtube.com/watch?v=TFz_OONQY1M.

se ao credenciamento, para assegurar-se que estes seguem aquelas noções preconizadas pela IBWB.

Essa proposta afigura-se polêmica. Grupos tradicionais como os Gardnerianos ou Alexandrinos – embora sejam uma minoria ínfima no Brasil – não aceitam de forma alguma a presença de estranhos em suas celebrações. Sendo assim, é possível que a IBWB alcance a representatividade social que deseja, mas não a representatividade efetiva entre a comunidade wiccana como um todo. Talvez o credenciamento pela IBWB acabe se restringindo, então, apenas àquelas “tradições” já ligadas ao grupo de fundadores.

Ao lado da organização em entidades civis, a realização de encontros e festivais tem sido, no exterior, um fator importante para a sistematização das práticas neopagãs como um todo e wiccanas em particular. A troca de vivências e experiências realizadas nesses eventos tem ajudado a criar – principalmente nos EUA – uma verdadeira comunidade neopagã, uma rede de interatividade entre os diversos grupos existentes, sejam eles formalmente organizados ou não.

No Brasil, ainda há poucos eventos desse tipo, e nenhum dos até então realizados, seja de forma regular ou esporádica, alcançou a proporção daqueles realizados nos países de língua inglesa. A *forma* dos eventos brasileiros relacionados ao neopaganismo também costuma diferir dos estrangeiros: enquanto estes possuem, de uma forma geral, características de celebração, ou mesmo de fuga temporária da realidade cotidiana para o mergulho numa “vida pagã” por alguns dias, os realizados aqui têm, antes, o formato de congressos ou simpósios, com o foco principal em palestras.

O evento regular que vem sendo realizado há mais tempo no Brasil é o “Bruxos Brasileiros em Brasília”, cuja primeira edição data de 1999. O BBB, como ficou conhecido entre os wiccanos, começou de forma tímida como um evento público realizado no Parque da Cidade e organizado pelo Círculo de Prata de Mavesper Ceridwen. As primeiras edições reuniram basicamente pessoas que já frequentavam os rituais públicos organizados pelo Círculo, além de curiosos e um ou outro convidado de outros estados. Posteriormente, quando a sacerdotisa Mavesper adquiriu de Mirella Faur a Chácara Remanso, remodelando-a e renomeando-a para “Templo da Deusa”, o BBB assumiu outras dimensões, passando a ser realizado na chácara, mediante inscrições prévias, e reunindo bruxos e bruxas de todo o Brasil.

Em relação ao formato, e mantendo as devidas proporções, o BBB é o encontro que mais se aproxima daqueles realizados em outros países. Sua programação mescla vivências e celebrações com palestras e *workshops* e, por realizar-se num local privado, proporciona aos participantes, durante os dias em que é realizado, uma convivência em um ambiente inteiramente devotado às práticas wiccanas.

O próximo evento regular a surgir foi o EAB – Encontro Anual de Bruxos – promovido pela Arawicca a partir de 2001. Inicialmente realizado em auditórios na cidade de São Paulo, nos últimos anos passou a ter como sede sítios nos arredores daquela cidade, mas manteve como foco principal a realização de palestras e *workshops*, bem como apresentações artísticas mais ou menos relacionadas ao tema. Atividades ritualísticas apenas foram incluídas na programação após o deslocamento do evento para os sítios.

O ESP – Encontro Social Pagão – existe desde 2003 e surgiu como iniciativa de um pequeno grupo de praticantes do Rio de Janeiro, encabeçados por Hellenah Frygga Leão. A estrutura do ESP difere bastante dos encontros que já mencionamos: trata-se, efetivamente, de reuniões com um número pequeno de participantes, realizadas em parques públicos, nas quais convidados abordam seus temas em palestras de pequena duração e que se encerram com um lanche coletivo.

A partir dos primeiros encontros realizados no Rio e tendo como veículo principal de divulgação as listas e comunidades na Internet, surgiram “coordenações regionais” do ESP em diversos estados do país, responsáveis por realizar o evento em suas respectivas cidades. Devido às proporções modestas dos encontros regionais, estes são, ao menos em teoria, realizados mensalmente. Anualmente, no mês de setembro, é realizado no Rio de Janeiro o ESPBr, em comemoração ao aniversário do evento, mas mesmo esse encontro anual mantém o caráter de informalidade e reúne poucos participantes.

Além desses que mencionamos, o outro encontro regular realizado no Brasil é a já citada Convenção de Bruxas e Magos, que acontece anualmente em Paranapiacaba, São Paulo, desde 2004, e é organizado pela Universidade Holística Casa de Bruxa. Coerente, no entanto, com a filosofia da instituição que o promove, este evento, apesar do nome, não é centrado em práticas neopagãs, e as atividades nele desenvolvidas abrangem as mais diversas áreas do esoterismo e temas tão variados e díspares como terapias alternativas e ufologia. Talvez pelo seu próprio ecletismo, no entanto, é o

evento que reúne o maior número de participantes, embora não atraia (de uma forma geral) o público wiccano que é constante nos outros encontros que citamos.

Nos referimos aqui apenas aos eventos que são realizados de forma regular já há algum tempo, mas inúmeros outros são realizados de forma esporádica ou pontual, por iniciativa de grupos de praticantes ou de lojas e espaços esotéricos. O Sagrado Feminino, por exemplo, espaço em São Paulo coordenado por Patrícia Fox, promove regularmente palestras e vivências temáticas. A loja Templo de Brighth, do sacerdote wiccano Millennium, no Rio de Janeiro, também funciona como centro de estudos, onde são oferecidos cursos e palestras de forma regular.

O que podemos observar, ao lançarmos os olhos sobre as associações e eventos relativos ao neopaganismo em geral e a Wicca em especial, no Brasil, é a existência de uma *retroalimentação de informações* que, por si só, ajuda a caracterizar a identidade de bruxas e bruxos neste país. Como vimos, em sua maioria os fundadores ou dirigentes de associações são também os organizadores de eventos. Dessa maneira, os palestrantes e mediadores nesses eventos são essas mesmas pessoas, ou pessoas ligadas diretamente a elas. Quando há exceções a essa regra, elas se dão por similaridade de opiniões ou, caso contrário, acarretam que opiniões e posturas divergentes sejam até certo ponto discriminadas pelos participantes e afiliados das associações predominantes.

Dessa maneira, o conhecimento sobre a Wicca, tanto teórico quanto prático, acaba sendo produzido e se auto-reproduzindo no âmbito de um grupo que, ao mesmo tempo, o cria e o consome. Aquilo que é externo a esse grupo é, via de regra, rejeitado. Mas, se o conhecimento externo vai ao encontro do que é produzido, ele é assimilado pelo grupo como forma de confirmação, não sem passar previamente por um processo de ressignificação. Ou seja: o externo *interessante* é apropriado e internalizado, ao passo que o *não-interessante* se mantém alijado do círculo de produção-consumo de conhecimento. Assim, a Wicca no Brasil se auto-alimenta de sua própria formação e convicções.

4 – REINVENTANDO TRADIÇÕES

Hoje em dia as pessoas andam muito interessadas nos caminhos do oculto. De repente, estabeleceu-se uma grande indústria do ocultismo, que oferece um punhado de mercadorias como solução para todos os problemas. As pessoas adquirem toneladas de objetos milagrosos, mas nada ou muito pouco modificam suas vidas. Tudo fica como estava, à exceção da decoração da casa, agora abarrotada de gnomos e cristais.

(Márcia Frazão)

Como vimos no primeiro capítulo deste trabalho, a Wicca foi sistematizada em meados do século XX a partir de um processo de formação cultural, para o qual contribuíram, entre outros, elementos do neopaganismo romântico, teorias antropológicas do início do século e ritualística das sociedades herméticas. Esses elementos foram habilmente costurados por Gerald Gardner e seus seguidores imediatos, em especial Doreen Valiente, por intermédio do “mito da origem paleolítica”, segundo o qual a bruxaria seria a religiosidade primitiva do Ocidente, e do “mito do tempo das fogueiras”, segundo o qual as bruxas condenadas pela Inquisição seriam sacerdotisas do culto.

O processo de invenção de tradições foi se desenvolvendo nos próximos vinte anos, conforme a religião se propagou além das fronteiras da Inglaterra e assumiu o nome que, originalmente, Gardner dava aos seus praticantes. A “Arte dos Wica”, conforme Gardner chamava a religião da bruxaria, que ele teria descoberto como uma “religião moribunda” e resgatado, tornou-se a *Wicca*, e mesmo esse nome passou por um processo de resignificação. Do simples masculino em inglês arcaico para *wicce* (bruxa), passou a ser relacionado a *wise* (sábio)²²⁴.

Foi nos EUA, país onde a Wicca atingiu a maior penetração e popularidade, que esse processo ganhou novas direções, incorporando elementos típicos da Nova Era e direcionamentos característicos do movimento feminista. A síntese e sistematização

²²⁴ Sobre a etimologia da palavra *wicca*, cf. RUSSEL, Jeffrey B. Op. cit., p. 163.

iniciada por Gardner solidificou-se a partir do trabalho realizado pelas inúmeras vertentes e tradições criadas naquele país, que conferiram à Wicca o formato com a qual ela chegou ao Brasil.

No entanto, não podemos perder de vista o fato que os responsáveis pela introdução e divulgação inicial da Wicca nos EUA foram sacerdotes e sacerdotisas iniciados pelos *covens* ingleses originais, que possuíam uma relação de “linhagem” remetendo diretamente a Gardner, e isso já nos anos 1960, a exemplo de Raymond Buckland. Além disso, estadunidenses e ingleses compartilham uma ancestralidade comum, justamente aquela que, embora fantasiada e colorida por uma roupagem “celta”, era valorizada pela religião.

Esses dois fatores foram responsáveis, certamente, para que a Wicca nos EUA, apesar de todas as modificações que sofreu em seus aspectos externos, mantivesse uma coerência com os preceitos originais a partir dos quais a religião foi sistematizada. Deixando de lado o aspecto comercial ou de espetáculo – talvez característico da sociedade estadunidense – o que se observa a partir das pesquisas dos autores norte-americanos é que, no aspecto ritual, a Wicca que é praticada lá se assemelha em muito à síntese inglesa original.

Já no Brasil, como constatamos no capítulo anterior, os fatores são completamente diversos.

Em primeiro lugar, a Wicca chegou aqui tardiamente, já tendo sofrido as transformações (especialmente no que tange ao *acesso* à religião) das décadas de 1970 e 1980, e especialmente através dos livros mais “populares”, portanto mais distantes das ideias e práticas “tradicionalistas”.

Além disso, todos os primeiros praticantes e divulgadores da Wicca no Brasil foram *auto-iniciados*, ou seja: pessoas que já possuíam interesse em esoterismo ou ocultismo, que descobriram a Wicca através de livros e que se sentiram autorizados, através da leitura desses livros, a começar a praticá-la e se auto-proclamar, em breve, seus sacerdotes.

Por fim, não há uma relação direta entre a ancestralidade da população brasileira e seu folclore e aqueles que a mitopoética da religião wiccana busca resgatar. Divindades celtas, a imagem dos druidas, as figuras de Robin Hood ou do Rei Arthur, tão familiares aos povos de língua inglesa, não são elementos comuns no imaginário do povo brasileiro, a partir dos quais se possa estabelecer uma imediata empatia com os pressupostos da nova religião.

Reputo esses três fatores como fundamentais para a compreensão das representações e identidades específicas surgidas entre os praticantes da Wicca no Brasil. Partindo do princípio que a “religião das bruxas” forma-se originariamente a partir de um processo de invenção de tradições, sua implantação no Brasil constitui um processo de reinvenção dessas mesmas tradições, o qual examinaremos ao longo deste capítulo.

4.1 – Tradição, tradições

Qual seria, no entanto, o sentido de “tradição” para os adeptos da Wicca? Na verdade, este conceito foi um dos primeiros a passar por um processo de ressignificação ao ser apropriado pela religião.

Tradição – do latim *traditio* – está relacionado a *transmissão*. Para Hobsbawn, tradição é o

conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácita ou abertamente aceitas [...], de natureza ritual ou simbólica, [que] visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado.²²⁵

Tradicional, portanto, é aquilo que foi transmitido através do tempo dentro de um grupo específico e, dessa forma, cria uma ponte entre pensamentos e comportamentos passados e aqueles que se espera, no presente, dos membros desse grupo. Peter Eicher²²⁶ vai além, e afirma que a tradição *cria* os grupos, ao passo que ajuda o homem a entender-se como ser histórico e participante da cadeia cíclica que envolve as gerações.

Dessa maneira, o conceito de tradição envolveria, a princípio, a ideia de *continuidade* e a ideia de *aceitação*. O indivíduo tradicional é aquele que enxerga validade nos princípios que norteiam o grupo do qual faz parte e procura preservá-los e transmiti-los. Em contraste, o indivíduo *moderno* é o que questiona a tradição e busca interromper a cadeia de transmissão daqueles princípios.

Obviamente, não pretendo preconizar que tradição é aquilo que tem o caráter de perene ou imutável. Como qualquer fenômeno cultural, as tradições estão sujeitas a variações ao longo do tempo. O que busco estabelecer, como pressuposto teórico, é

²²⁵ HOBBSAWN, Eric e RANGER, Terence. Op. cit., p. 9.

²²⁶ EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993, pp. 959-967.

justamente a diferença entre a modificação gradual e o rompimento brusco, como forma de diferenciação entre tradição e modernidade.

Partindo desse pressuposto, o que poderia ser considerado como *tradicional* na Wicca?

Considerando o que foi apresentado no primeiro capítulo deste trabalho, a resposta imediata seria a crença na continuidade em relação a uma religiosidade paleolítica, preservada de forma oral através dos tempos, resistindo inclusive à perseguição movida pelo cristianismo. Cada bruxo ou bruxa de hoje, portanto, ao celebrar seus ritos estaria preservando a tradição de incontáveis gerações de praticantes dessa imemorial religião. Não nos interessa, no momento, se essa resposta pertence ao terreno da fantasia.

Ainda considerando o que já foi descrito, a próxima resposta à questão acima seria a continuidade em relação à religião criada ou sistematizada por Gerald Gardner e seus seguidores imediatos, em fins da década de 1940, na Inglaterra. Os wiccanos de hoje, portanto, estariam preservando a tradição dos precursores da sua religião.

Ora, ambas as respostas se equivalem. A segunda passa pela aceitação tácita da primeira, uma vez que não é possível dissociar a síntese de Gardner dos mitos (ou tradições inventadas) que a acompanham: as origens paleolíticas e o tempo das fogueiras.

Partindo desses princípios, poderíamos talvez definir o que seria tradicional na Wicca como uma ligação direta (e uma aceitação tácita) não apenas ao conjunto de rituais preconizados por Gardner, como ainda à ancestralidade por ele atribuída à religião das bruxas. *Aceitar* as propostas de Gardner em termos de ritos, práticas e crenças seria, portanto, *tradicional*, ao passo que discordar desse mesmo conjunto de propostas seria uma ruptura e, assim, irremediavelmente *moderno*.

No entanto, seguindo esse parâmetro, teremos de admitir que, embora todos os grupos de wiccanos aceitem – em graus variados – as origens paleolíticas e o tempo das fogueiras, apenas aqueles que preservam o corpo ritualístico basicamente inalterado desde a síntese de Gardner poderiam ser chamados de tradicionais. Dessa maneira, restariam apenas os *covens* Gardnerianos e, talvez, os Alexandrinos, que poderiam ser enquadrados nessa categoria.

Explica-se: esses grupos, que se definem como BTW, ou *British Traditional Witchcraft*, mantêm a postura de preservar o sigilo sobre diversas de suas práticas e mesmo de sua teologia e simbolismos, de não realizar rituais públicos, de não aceitar

práticas como a auto-iniciação e, inclusive, de não reconhecer os grupos cuja “linhagem” não remeta a Gardner ou, pelo menos, a outros sacerdotes/sacerdotisas de primeiro momento. Para eles, tudo que não é BTW é, simplesmente, “ecletismo”. A respeito do que seria “tradição”, uma participante escreveu:

O Ecletismo é um conjunto de vários pedaços como se fosse uma colcha de retalhos (é um bolo que contém de tudo um pouco). Há um erro muito grande na interpretação e no entendimento do significado da palavra "Tradição", principalmente, quando essas pessoas chamam todas essas "variantes" de Paganismo de Tradição. Mas o que é uma Tradição afinal? Uma Tradição não surge da noite para o dia e do dia para a noite. Uma Tradição não pode ser inventada como resultado de um delírio. Uma Tradição precisa ter "raízes", bases e alicerces. Uma Tradição é tudo aquilo que é mantido e transmitido desde os tempos de nossos Ancestrais até os dias de hoje. Uma Tradição só é mantida através de seus ensinamentos escritos e orais que são passados, de forma inviolável, de geração em geração.²²⁷

Em um artigo bastante recente, encontramos as seguintes afirmações:

A Wica não é uma religião de massa ou seguidores. É necessário passar por todo treinamento estabelecido pelo grupo, seguindo os princípios da Tradição; obter o conhecimento dos preceitos da Arte, seus Dogmas, Teologia e Liturgia para depois ser apresentado aos portões de acesso ao conhecimento nos Mistérios da Arte, o qual é velado e transmitido pelos Altos Sacerdotes. [...] Quando falamos de Wica, estamos nos referindo à Tradição de Mistérios Iniciática difundida por Gerald Gardner e suas Altas Sacerdotisas na década de 1950. Tradição é a transmissão de práticas e valores espirituais de geração em geração; é o conjunto das crenças de um povo; algo que é seguido conservadoramente e com respeito através das gerações.²²⁸

Num artigo de 1997, Lynna Landstreet, sacerdotisa da *Wiccan Church of Canada*, de linha gardneriana, afirma:

Nós agora temos uma geração inteira de pessoas cujo conceito de sua religião é inteiramente, ou quase inteiramente, baseado no reconstrucionismo pagão dos anos 70, e repartem as características de muito daquele material: uma marcante falta de profundidade, uma grande ênfase na bondade e na beleza, e um completo desconhecimento das chaves do ensinamento da Wica Tradicional. Agora, no caso dos primeiros escritores desse reconstrucionismo pagão, eles estavam perfeitamente familiarizados com o ensinamento secreto, mas deliberadamente optaram por não escrever sobre ele, para manterem seus juramentos e preservarem alguns mistérios para os iniciados. Entretanto, no caso da nova geração de wiccanos auto-iniciados, eles simplesmente não estavam cientes de que havia algo além da superfície mostrada nos

²²⁷ Email datado de 03/02/2013, da praticante gardneriana que se identifica como Simone Abraços.

²²⁸ ESCOBAR, Lorena. *Coven* in Revista BTW, ed. nº 07, fevereiro de 2013, pp. 17-18.

livros, o que continuou nos livros posteriores escritos por pessoas que aprenderam naqueles.²²⁹

Como se pode ver, existe uma clara divisão entre os grupos wiccanos sobre o que pode ser considerado tradicional ou sobre o próprio sentido da palavra tradição. Essa divisão se dá, em primeiro lugar, porque os grupos gardnerianos e alexandrinos se consideram os únicos repositórios da verdadeira tradição wiccana, constante dos escritos de Gardner que *não foram a público* a não ser de forma fragmentária e que não compromettesse os votos de sigilo específicos da iniciação. Em segundo lugar, porque a partir da década de 1970, nos EUA, novas vertentes wiccanas que surgiam, ou aquelas que divergiam das posturas gardnerianas, passaram a se denominar “tradições”. Como exemplos, temos a *Dianic Tradition*, a *Feri Tradition* ou a *Reclaiming Tradition*, entre muitas outras.

A tônica dessas “tradições” é, de forma geral, contestar aspectos da prática de grupos gardnerianos ou alexandrinos, em especial a rígida hierarquia iniciática. Além disso, diferem muito pouco. As distinções entre elas surgem na predominância do culto da Deusa sobre o do Deus, ou ainda sobre a escolha de um determinado panteão mitológico a ser cultuado.

Ou seja: a palavra “tradição”, no jargão popular da Wicca, foi ressignificada para representar um grupo de *covens* com uma linhagem comum, que compartilham particularidades a respeito de suas crenças e práticas. Nos EUA, as Tradições surgem geralmente de um *coven* ou grupo original, que postula uma prática específica, e se ramifica conforme seus membros adquirem o grau de iniciação ou mesmo a vivência necessária para formarem seus próprios grupos.

No Brasil, no entanto, esse processo de criação de “Tradições” wiccanas se deu e se dá de forma relativamente diversa. Nos últimos anos, uma grande quantidade de “Tradições” vem sendo criada aqui, de maneira que a palavra vem paulatinamente substituindo as designações até então mais comuns de *coven* ou *círculo* para grupos específicos de praticantes. São dois os fatores a serem considerados nessa dinâmica: o reconhecimento e o pertencimento.

Vejam, em primeiro lugar, a definição de tradição na Wicca, segundo a União Wicca do Brasil:

²²⁹ A tradução do artigo em questão foi disponibilizado pelo sacerdote Mario Martinez em sua lista de discussão sobre Wicca Tradicional em 16/01/2013, sem informar onde ele teria sido originalmente publicado.

Uma tradição é um caminho que leva o praticante a uma vivência profunda dos mistérios. Dentro da Wicca, há muitas tradições e caminhos no que concerne à forma de cultuar os deuses, onde cada um desses é significativo e viável para seus praticantes. A tradição a se seguir é uma escolha individual que deve ser feita com base na afinidade com o panteão a ser cultuado e principalmente com a sensação de familiaridade que ela te passa. Cada tradição tem sua própria estrutura, filosofia, concepções, ritos e mitos próprios que são transmitidos iniciaticamente.²³⁰

O que se observa, no entanto, é um tanto distinto daquilo que se apresenta nessa definição, como veremos.

As fontes mostram que a primeira tradição wiccana surgida aqui foi a Tradição Diânica do Brasil, no início dos anos 2000. Já nos referimos anteriormente ao episódio no qual a McFarland Old Dianic Tradition, norte-americana, negou que tivesse qualquer sacerdote ou sacerdotisa no Brasil, acrescentando que, segundo as suas regras, apenas uma Alta Sacerdotisa poderia realizar uma iniciação, nunca um sacerdote. Isso invalidou a argumentação de Claudiney Prieto de que teria sido iniciado nessa tradição. Na polêmica que se seguiu, ele e Mavesper Ceridwen, que havia sido “reconhecida” por Prieto na McFarland Old Dianic, tentaram obter de Morgan McFarland a autorização para criar um ramo daquela tradição no Brasil, o que também foi negado. Diante disso, resolveram fundar a sua própria tradição, seguindo os moldes e alguns documentos públicos da McFarland Old Dianic, porém deixando de lado a regra segundo a qual um sacerdote não poderia fazer iniciações sem uma sacerdotisa.

Essa primeira tradição, portanto, surgiu a partir de uma tentativa de obter reconhecimento, em especial para revestir de validade iniciações que já haviam sido feitas pelos seus criadores – ambos, como vimos, auto-iniciados. Se este reconhecimento não se deu da forma esperada – a afiliação a uma tradição existente no exterior – pelo menos ele aconteceu no Brasil, principalmente devido a já estabelecida notoriedade de Claudiney e Mavesper e as suas atuações à frente da Abrawicca.

Posteriormente, houve o rompimento de Claudiney Prieto com a Diânica do Brasil, e este fundou sua própria tradição, a Diânica Nemorensis. Embora se descreva como “um caminho espiritual único”, seus fundamentos não diferem de outras tradições diânicas, que enfatizam o culto ao aspecto feminino da divindade:

²³⁰ Disponível em <http://uniaowiccadobrasil.com.br/tradicoes/tradicoes-dentro-da-wicca>, acessado em 13/02/2013.

A Deusa e o respeito ao feminino são os fundamentos principais do nosso sistema espiritual, com sua diversidade de crenças e práticas. Acreditamos que o Dianismo possibilita a comunhão com os Poderes Divinos Femininos e o nosso fortalecimento através deles. Acima de tudo encaramos a Terra como um organismo vivo, antigo e cheio de mistérios para compartilhar conosco. Para nós o Universo é Feminino. Sua vastidão e escuridão é o ventre negro da Deusa, que carrega o potencial da Criação em seu útero cheio de vida.²³¹

Além disso, é dada ênfase ao princípio segundo o qual tanto sacerdotisas como sacerdotes podem fazer iniciações, tal qual na Diânica do Brasil e contrariamente à McFarland Old Dianic:

Em muitas Tradições Diânicas a transmissão de uma linhagem só pode acontecer através de uma Alta Sacerdotisa. A Tradição Diânica Nemorensis quebrou definitivamente com este padrão, conferindo a qualquer Alto Sacerdote ou Alta Sacerdotisa, com apropriada preparação e conhecimento, o direito e a liberdade suficiente para iniciar outros, independente de gênero. Um dos nossos fundamentos centrais reside na convicção plena de que tudo o que um Sacerdote de um sexo pode fazer espiritualmente, outro de gênero oposto também pode.²³²

O que chama a atenção, no entanto, ao observarmos o que é preconizado pelas diversas tradições wiccanas que surgiram no Brasil nos últimos anos é que, mais do que particularidades na forma do culto, ressaltam semelhanças. A Tradição Serpente de Prata, também surgida em meados dos anos 2000 por iniciativa de Hazel Von Morriham, afirma que

o equilíbrio é realmente uma de nossas bases e dessa forma, isso se reflete também na forma de ver o Deus e a Deusa, de forma que ambos têm relevância em nossos rituais. Acreditamos na teoria conhecida como '*Princípio do Uno*', de que existe um princípio Criador, uma energia, que não tem nome e está além de todas as definições. Desse Princípio, surge a Deusa, de onde emana o Deus e todas as outras centelhas de vida em sua plenitude. São as duas grandes polaridades, que deram origem ao Universo: a Deusa e o Deus em perfeito equilíbrio e harmonia.²³³

Por sua vez, no *website* de outra tradição brasileira, a Tradição Eleusiana, de Edu Scarfon, podemos ler o seguinte:

A Tradição Eleusiana é um segmento de bruxaria que celebra os sagrados, masculino e feminino e o equilíbrio das coisas. Acreditamos que ambas polaridades são de extrema

²³¹ Texto introdutório do *website* da Tradição, disponível em <http://www.nemorensis.com.br>, acessado em 13/02/2013.

²³² Idem.

²³³ WOLF, Chris. *Principais fundamentos da tradição*. Texto disponível em <http://serpentedeprata.multiply.com/journal/item/2>, acessado em 15/01/2013. Grifo da autora.

importância para a natureza e governam integralmente cada ser, independente do sexo que possua. A nossa visão reflete a existência de um Deus e uma Deusa que se mostram ao longo dos séculos de diversas maneiras para cada civilização. Nessas múltiplas facetas, ambas deidades primordiais, que juntas formam o Uno, teriam se manifestado na Grécia Antiga de muitas formas e, embora imortais, podiam ser consideradas humanas o suficiente para nos mostrar que, todos temos um pouco de deuses. Os deuses gregos, como a humanidade, amam, odeiam, disputam, traem, apiedam-se, etc. Celebramos a totalidade, portanto reconhecemos a importância da luz e da sombra. Por isso, cultuamos deuses que tanto se parecem conosco e refletem esses diversos atributos em sua conduta.²³⁴

Como se vê, não há diferenças substanciais entre os dois discursos. De uma forma geral, as diferenças entre as diversas tradições limitam-se ao predomínio do feminino ou do equilíbrio (que diferencia as diânicas das demais) e a escolha de um determinado panteão principal. A Eleusiana, por exemplo, privilegia divindades supostamente “gregas”, ao passo que a Serpente de Prata volta-se principalmente a divindades supostamente “celtas”.

Se descartarmos como irrelevantes, portanto, as reais diferenças de crenças, princípios e culto entre as várias tradições, voltaremos à questão do *reconhecimento*. A criação de tradições, que congregariam diversos *covens* – embora na verdade a maioria delas ainda não o faça – proporcionaria a existência de um círculo continuamente ampliado de adeptos da Wicca que, no âmbito de suas próprias tradições, reconheceria a validade de ensinamentos e iniciações.

Além desse aspecto, surge a questão do *pertencimento*. Embora mesmo praticantes solitários, pelos seus depoimentos, geralmente afirmem fazer parte de uma comunidade, internacional e atemporal, de bruxos e bruxas, *fazer parte* de um *coven* traz o sentido de diferenciação. Uma vez que os *covens* são normalmente limitados a poucos – geralmente 13 – membros, o pertencimento a uma tradição amplia o sentido de coletividade, de partilhar um conjunto de valores específicos e diferenciados que definem a identidade da tradição em questão. Nesse sentido, a criação de tradições se assemelha às tentativas de normatização e legalização a partir da criação de associações ou igrejas. Como se pode ler no site da IBBW, a respeito das vantagens em afiliar-se a essa instituição,

embora ninguém precise de referendo para a prática da bruxaria e da wicca, é certo que ter uma comunidade de apoio em que todos reconhecem sua atividade com seriedade e

²³⁴ Texto disponível em <http://www.facesdalua.com.br/faces2/nossa-tradicao>, acessado em 17/01/2013.

correção é vantajoso em termos de credibilidade e crescimento conjunto de todos e da comunidade pagã.²³⁵

Uma consequência imediata do surgimento indiscriminado de tradições wiccanas no Brasil é a ressignificação de outro termo comumente utilizado na religião, o adjetivo *elder*. *Elder* é simplesmente a palavra inglesa para “ancião”, e tem sido usada nos meios wiccanos para designar sacerdotes e sacerdotisas com larga experiência, geralmente fundadores de *covens* ou mesmo iniciadores de uma determinada linhagem ou tradição. Evidentemente, não é uma palavra aplicável para pessoas excessivamente jovens.

No Brasil, no entanto, esse termo passou a ser usado indiscriminadamente para designar *qualquer pessoa* que tenha criado uma “tradição” ou mesmo iniciado um *coven*. Isso tem gerado verdadeiras aberrações, tais como *elders* – supostamente “anciões” – com pouco mais de vinte anos de idade. Em certas tradições criadas no Brasil, como a Diânica Nemorensis à qual já nos referimos, constata-se que o título de *Elder* é conferido a qualquer pessoa que complete todo o seu programa de treinamento, processo que pode durar de 3 a 4 anos, segundo informações no seu *site*. Dessa forma, uma pessoa que ingressar nessa tradição aos 18 anos de idade, poderá ser um *Elder* aos 22²³⁶.

Compreender o processo de formação de identidades na Wicca no Brasil passa, portanto, preliminarmente por compreender a ressignificação pela qual passou (e passa) a própria estrutura da religião, levando em consideração que os conceitos de *coven*, tradição, sacerdócio e ancianidade são fundamentais nessa estrutura.

Uma vez que virtualmente não há uma ligação direta entre os praticantes brasileiros e as linhagens tradicionais da Wicca – aquelas que remontam à Inglaterra de princípios dos anos 1960 – e, ainda, uma vez que os pioneiros na divulgação da religião no Brasil, sendo invariavelmente auto-iniciados, não conseguiram o reconhecimento dessas linhagens tradicionais, tornou-se necessário criar tradições brasileiras. Essa necessidade surgiu de um processo auto-regulador, uma vez que os auto-intitulados sacerdotes em atividade poderiam conferir-se o reconhecimento mútuo e, no âmbito de suas próprias tradições, formar novos iniciados e sacerdotes. Como criadores de tradições, os sacerdotes de primeiro momento, portanto, passaram a se identificar e se reconhecer mutuamente como *elders*.

²³⁵ Disponível em http://www.ibwb.com.br/?page_id=162, acessado em 27/02/2013.

²³⁶ Informações disponíveis no *website* da referida tradição.

Por outro lado, a inserção em uma determinada tradição de um praticante – ou mesmo de um grupo pré-existente de praticantes – confere a este não apenas o reconhecimento, mas ainda a sensação de pertencimento a um organismo cujo alcance é (teoricamente) maior que o possível a um *coven* isolado.

Esse é o mais amplo processo estrutural de reinvenção pelo qual a Wicca passou, uma vez instaurada no Brasil. O conceito de tradição wiccana, conforme estabelecido especialmente nos EUA, remete à criação de um rito específico, porém ancorado numa linhagem que, a princípio, remete a Gardner e, por intermédio deste, ao passado imaginado de gerações de bruxos e bruxas desde a remota antiguidade. Os *elders* criadores de tradições, como Raymond Buckland ou Alexander Sanders, via de regra tiveram ligação pessoal com os primeiros *covens* ingleses ou com o próprio Gardner. Houve outros, ainda, como foi o caso de Victor Anderson da *Feri Tradition*, que alegavam ter encontrado a “Antiga Religião” por outras fontes que não Gardner, porém contemporâneas a este. No Brasil, ao contrário, rompeu-se a ligação com a síntese da Wicca na década de 1950 quando, segundo o discurso da religião, ela teria sido trazida de volta à luz com o fim das últimas leis inglesas contra a bruxaria.

Dessa maneira, o processo de criação de Tradições wiccanas no Brasil torna-se, em essência, um *rompimento com a tradição*. É um efeito da modernidade e da tardia implantação da religião no país, pelo qual os vínculos com o sistematizador e os laços ininterruptos de iniciação são rompidos e substituídos por uma pretensa ligação direta com o romântico passado ancestral de bruxas e bruxos perseguidos pela Inquisição. Assim, as Tradições brasileiras poderiam ser caracterizadas antes pelo termo *denominações religiosas*, compreendido como grupos que possuem o mesmo fundamento, simplesmente adotando nomes distintos. Da mesma forma, o termo *elder* esvazia-se do seu sentido de ancianidade, ou mesmo de possuidor de conhecimento profundo, para revestir-se do significado de criador de uma dessas denominações.

É preciso ressaltar, no entanto, que esse processo não é exclusivo do Brasil, mas pôde ser também observado nos EUA, no Canadá e na Austrália, especialmente após a década de 1980 e a popularização da Wicca. No entanto, ao contrário do que acontece aqui, nesses países ele não é único, ou seja: as “tradições-denominações” surgidas nos últimos 30 anos são exceções que convivem com as “tradições-linhagem” e obtêm destas variados graus de reconhecimento.

4.2 – A dinâmica das adesões

Uma vez compreendida a forma como a Wicca se estabeleceu e se estruturou no Brasil, cabe analisar o processo de adesão dos atuais praticantes a esta religião. Para essa análise, podemos partir, inicialmente, das três direções apontadas pelo professor Pierre Sanchis²³⁷, a saber: a *diferenciação*, constituindo uma forma de deter as pretensões hegemônicas das religiões tradicionais; a *racionalização*, ou desencantamento, consistindo na supressão da magia na vida e do mistério na religião e a *mundanização*, processo pelo qual, para continuar aceita, a religião negocia com aspectos sociais antes tidos como rivais.

Minha abordagem, no entanto, diverge ligeiramente daquela de Sanchis, uma vez que considero que essas três direções, ou eixos, são interdependentes e todas surgem, com diferentes graus de intensidade, na análise dos motivos que levam à adesão à Wicca como religião. Essa interdependência se daria no sentido do desencantamento ou racionalização para a mundanização e, por fim, para a diferenciação.

A racionalização é, certamente, um processo multifacetado, que conduz tanto ao desencantamento quanto ao reencantamento. Se o considerarmos sob a ótica da supressão do mistério na religião, devemos nos lembrar do papel histórico do cristianismo, retirando a sacralidade da natureza. Como nos diz Sanchis,

A grande transformação operada no campo do sagrado pelo cristianismo foi colocar o homem – o corpo do homem, o mártir, a relíquia, o santo, a história feita lembrança de uma existência testemunhada num corpo de homem – no lugar da natureza. Substituiu o sagrado cósmico pelo homem e seu destino histórico.²³⁸

Esse fator, aliado à relutância das religiões tradicionais – em especial o cristianismo – em dialogar com diversos aspectos relevantes da vida contemporânea (mundanização), é frequentemente citado pelos pesquisadores como decisivo para a adesão às religiões neopagãs. Temos aqui, portanto, o desencantamento. Por outro lado, se considerarmos a racionalização como um fenômeno intrínseco à modernidade, um ponto de vista diverso deve ser considerado.

Historicamente, a ideia de que a ciência proveria a explicação de todos os fenômenos e, dessa forma, a racionalidade substituiria irremediavelmente a superstição

²³⁷ SANCHIS, Pierre. *Desencanto e formas contemporâneas do religioso* in Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 27-43, out. 2001.

²³⁸ Idem, *ibid.*, p. 36.

ou mesmo a religiosidade, é pontual. Talvez tenha atingido o seu auge em fins do século XIX e, mesmo então, era uma ideia disseminada principalmente entre uma elite intelectualizada. O desenvolvimento de novos ramos da ciência ao longo das primeiras décadas do século XX, o surgimento de teorias como a Relatividade, o Princípio da Incerteza ou a Mecânica Quântica, trouxeram novamente à baila a sensação de que o universo está repleto de mistérios. A total complexidade dessas novas teorias é incompreensível mesmo para uma elite intelectualizada formada por leigos letrados, mas aspectos pontuais ou superficiais são amplamente divulgados no contexto da pós-modernidade, criando assim um *reencantamento*. O avanço da racionalização, nos dias atuais, reaproxima o homem do mistério ao defrontá-lo com uma concepção quase mágica do universo, onde a regra são fenômenos aparentemente paradoxais.

A dualidade desencantamento-reencantamento torna as religiões tradicionais do ocidente, portanto, mais distantes de um universo – representação última do que é natural – que é representado cada vez mais como algo sublime e misterioso, cujas leis desafiam a compreensão do ser humano. Aliando-se a isso a incapacidade dessas religiões em lidarem com temas eminentemente contemporâneos, como sexualidade, política, direitos humanos e a própria ciência, temos os elementos necessários para a *diferenciação*: o surgimento de vertentes religiosas que supram as carências expostas e a adesão a essas vertentes de pelo menos parte da população.

Como já apontamos anteriormente, essa parcela da população que adere à religiosidade neopagã tende a ser formada por indivíduos de classe média, com instrução superior e livre acesso à informação. São pessoas plenamente inseridas no contexto de uma sociedade contemporânea globalizada e sintonizadas aos padrões de consumo vigentes nesta sociedade. Levando isso em consideração, caberia questionar se outros fatores estariam presentes na dinâmica das adesões, pressionando o alinhamento aos eixos apresentados acima.

Em primeiro lugar, examinemos a questão do individualismo, constantemente levantada em face de uma sociedade cada vez mais homogênea, que tende a enevoar as particularidades em detrimento de um padrão comportamental coletivo. Adotar uma religiosidade alternativa seria, portanto, uma forma de diferenciação, de individuação.

Num estudo de 1994, Deis Siqueira afirma que “a modernidade democrática possibilitou o desenvolvimento do indivíduo e do individualismo a ponto de estarmos

podendo compor, nesse final de milênio, nossa própria religiosidade”²³⁹. Sem dúvida, a Wicca presta-se perfeitamente a esse papel, tendo sido instituída e divulgada no Brasil como uma religião “sem dogmas”, “sem um panteão definido de deuses”, à qual qualquer pessoa poderia filiar-se sem nenhuma exigência de formalidade e, uma vez seguindo um conjunto pouco definido de parâmetros, criar a sua própria prática ritual. Reforça esse raciocínio o fato da Wicca, inúmeras vezes, ser definida como uma “religião sacerdotal”, ou seja: uma vez iniciados (ou auto-iniciados), todos os praticantes teriam automaticamente o *status* de sacerdotes, podendo, portanto, ser, de certa maneira, porta-vozes e multiplicadores de suas próprias práticas individuais.

Ao lado do aspecto da possibilidade de criar uma identidade diferenciada através da opção religiosa, surge um aspecto que vem sendo exaustivamente explorado pelos pesquisadores das novas religiosidades: a mercantilização da religião. Segundo Carlos Steil, professor da Universidade Federal do Rio Grande do Sul,

O processo de globalização, ao mesmo tempo que aproximou sistemas religiosos distantes através da compreensão do espaço-tempo, criando uma situação de interculturalidade, também produziu uma mercantilização do campo religioso, em oposição a uma visão tradicional que enfatizava a sua dimensão sagrada. Se no contexto popular tradicional o sincretismo se fazia a partir da crença de que o campo religioso era obra divina e, portanto, todas as religiões eram sagradas e não podiam ser excluídas, no contexto da modernidade as escolhas e as *bricolagens* religiosas parecem se dar a partir de uma visão secular do campo religioso onde a ideia de consumo ou de mercado são predominantes. É o indivíduo, em sua liberdade, que opta frente a uma imensa variedade de alternativas religiosas que se apresentam.²⁴⁰

Deve-se entender a mercantilização da religião, nesse contexto, sob dois aspectos. Um deles é a disponibilidade de sistemas religiosos em profusão, indicando a existência de uma demanda, de uma “clientela” ávida a consumi-los, como alternativa ao cristianismo dominante ou mesmo paralelamente a este. O outro é a efetiva oferta de itens e serviços de alguma forma relacionados a essas novas – ou nem tão novas, porém reinterpretadas – religiões, que são consumidos compulsivamente por praticantes. Como afirma Deis Siqueira,

²³⁹ SIQUEIRA, Deis. *Novas religiosidades, estilo de vida e sincretismo brasileiro* in SIQUEIRA, Deis e LIMA, Ricardo B. (orgs). *Sociologia das adesões*. Rio de Janeiro: Garamond, 2003, p. 156.

²⁴⁰ STEIL, Carlos A. *Pluralismo, modernidade e tradição. Transformações do campo religioso*. In Ciências Sociais e Religião, Porto Alegre, ano 3, n° 3, out. 2001, p. 120.

Os significados da religiosidade místico-esotérica [...] articulam-se a todo um mercado existente de *alternatividades*: terapias (cura astral, aplicação de *heiki*, iridologia, florais, homeopatia); massagens (*do-in*, *ayurvédica*, *shiatsu*); práticas e técnicas de auto-ajuda, de relaxamento, de harmonização dos *chakras*, de energização, de meditação; acupuntura; *yoga*; *tai-chi-chuan*; astrologia e mapa astral; sessões xamânicas para homens e rituais da lua cheia para mulheres; leituras de tarô, de *I-Ching* e de runas; objetos (cristais, pedras específicas segundo o signo e o ascendente, duendes).²⁴¹

No caso específico da Wicca, o que se constata através de entrevistas e depoimentos é que a grande maioria dos seus adeptos já era um consumidor (ao menos em potencial) de uma ou mais categorias desse mercado místico-esotérico. Esse consumo, no entanto, implica de alguma forma em *crença* na efetividade dessas práticas. No momento em que a Wicca tornou-se igualmente um item disponível, ela passou a ser consumida como um sistema que permitia incorporar essas crenças dentro da lógica do “poder da bruxa”. Essa mesma lógica acaba conduzindo alguns dos novos adeptos, que não eram até então familiarizados com práticas como leitura de tarô, runas ou astrologia, a desenvolverem habilidades nesse sentido para fortalecerem seu “poder pessoal”, o que acaba realimentando o mercado místico-esotérico.

Outra questão que merece ser abordada é a da adesão por sensibilidade ou emotividade. Nesse caso, é o impacto simbólico da religião que assume papel predominante; aquilo que se apresenta aos sentidos ou que produz uma resposta emocional significativa torna-se determinante na escolha do indivíduo por uma determinada vertente religiosa. Esta é, também, uma característica da contemporaneidade, e pode ser observada com a mesma intensidade nas adesões a vertentes populares do cristianismo, por exemplo. Voltando a Carlos Steil:

As experiências religiosas contemporâneas estariam muito mais centradas nos símbolos que produzem adesões por identificação, do que em verdades que solicitam uma *metanoia* por meio de processos de conversão. Ou seja. O tradicional e o pós-moderno religiosos têm em comum o fato de privilegiarem mais o polo sensorial na produção de sentidos do que o polo ideológico. Os crentes hoje, quer estejam no campo das religiões “nova era”, quer estejam nos cultos populares, se deixam mobilizar muito mais pelo sensível e pela emoção do que pelos dogmas e verdades da fé.²⁴²

Não se deve supor, no entanto, que a adesão por sensibilidade prenda-se unicamente a fatores externos ao indivíduo. Ao contrário, os fatores que levam à identificação *já estavam presentes* no adepto, faziam parte de seu rol de convicções, e

²⁴¹ SIQUEIRA, Deis. *A labiríntica busca religiosa na atualidade: crenças e práticas místico-esotéricas na capital do Brasil* in SIQUEIRA, Deis e LIMA, Ricardo B. Op. cit., pp. 48-49.

²⁴² STEIL, Carlos A. Op. cit., p. 123.

apenas foram impactados por um sistema que conseguiu atingi-los como um todo, ou ao menos em grande parte. O externo, com seu conjunto de símbolos, é apropriado pelo interno, completando o caminho “de auto-deificação, de encontro com o divino que está dentro de todos e em cada um”²⁴³.

É preciso levar em consideração, igualmente, que todo wiccano brasileiro é, em linhas gerais, um *convertido*. Ao contrário do que acontece nos países de língua inglesa, a religião não se estabeleceu aqui há tempo suficiente para que se formem gerações efetivamente criadas dentro da Wicca, embora perceba-se nos círculos wiccanos uma crescente preocupação com a criação de filhos dentro da religião. Dessa maneira, esteja envolvido o individualismo, a mercantilização ou a emotividade no processo de desencantamento-reencantamento, ou ainda os três fatores, a adesão à Wicca pode ser encarada como um processo de conversão, a partir de uma religião anterior ou a partir de um estado de religiosidade difusa, não-aderente.

O professor Edênio Valle²⁴⁴, escrevendo em 2002, afirmava que o Brasil atravessava uma “onda de conversões” sem precedentes, acrescentando que o brasileiro médio nunca se distinguiu pela adesão a uma ou outra igreja, mas antes por criar sua identidade religiosa a partir de uma mistura de elementos de procedência diversa. Para ele, essa conversão verifica-se na maior parte das vezes dentro da *mainstream* religiosa e cultural, mas, em outras ocasiões,

A ruptura de paradigmas se mostra mais radical, embora também dentro do referencial cultural típico do brasileiro. Há, por exemplo, uma passagem silenciosa de pessoas das classes médias urbanas para uma postura de busca (mais espiritualizante que religiosa) que se processa fora das igrejas institucionais e das religiões e movimentos constituídos. Nessa linha pode-se mencionar o que globalmente pode ser chamado de Nova Era. Mas sempre que existe um movimento mais profundo de reorganização da pessoa pode-se legitimamente falar de processos que merecem o nome de “conversão”, pois as pessoas passam por significativas transformações no nível da personalidade. [...] A cultura dominante das classes médias secularizadas está exposta a uma irradiação efetiva – nem sempre formal – de componentes mais ou menos religiosos que constituem uma espécie de camada de ozônio posta sobre nossas cabeças.²⁴⁵

O que me parece claro a partir dos depoimentos e entrevistas é que a conversão implícita na adesão à Wicca é um caso de “ruptura de paradigmas mais radical”, que não é caracterizado pela “passagem silenciosa para a postura de busca”, mas mediado

²⁴³ SIQUEIRA, Deis. Op. cit., p.158.

²⁴⁴ VALLE, Edênio. . *Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa* in REVER – Revista de Estudos da Religião da PUC-SP nº 2, 2002, pp. 59-61.

²⁴⁵ Idem, *ibid*.

por ela. Embora haja casos de efetiva ruptura – vimos, por exemplo, o caso de Mirella Faur, que rompeu seus vínculos com a Umbanda para se dedicar ao “caminho da Deusa” – o mais comum são pessoas que, embora criadas dentro de uma religião dominante, paulatinamente adotam uma postura de busca de uma religiosidade alternativa. Bem mais raramente, ocorrem casos de pessoas que, assumidamente ateus ou agnósticos, acabam por se filiar à Wicca.

Aliás, essa *postura intermediária* que parece ser característica dos que acabam por aderir, ou converter-se, à Wicca, é típica de um grupo que foi alvo de uma interessante pesquisa levada a cabo por Denise Rodrigues, da UERJ. Seu foco foram aqueles que se declararam “sem religião” no censo de 2000, entre os quais a pesquisadora pode distinguir dois grupos: um formado por pessoas que simplesmente ignoravam qualquer conceito religioso em sua vida cotidiana (portanto escassamente propenso a se tornarem *religiosos*), e outro formado por pessoas que mantinham uma religiosidade, ainda que de forma independente de qualquer religião. Segundo a pesquisadora, esse segundo grupo,

[...] mantinha estreitos vínculos com o sagrado. Eles não tinham laços com instituições religiosas, mas não rejeitavam o transcendente, não afastavam a ideia de um ente sobre-humano que pudesse monitorar o universo e, mesmo, em alguns casos, certos acontecimentos da vida de cada um. Estavam desligados das instituições religiosas, as quais consideram desnecessárias, deslocando sua religiosidade para uma esfera muito privada, estabelecendo uma relação muito particular com o sobrenatural, cultivando sua própria concepção de deus, diferente da noção cristã. Em geral, se referiam muito mais a uma energia presente na natureza do que a um personagem bíblico. Muitos percebiam deus como uma força integrada ao homem, percebendo o impulso religioso como um elemento constitucional da natureza humana, relegando a afiliação institucional como opção facultativa para expressão pública da crença. Em outras palavras, eles separavam a adesão a uma instituição religiosa da crença em um deus ou força superior e distinguiam espiritualidade e religiosidade de religião, dizendo-se em busca de religiosidade ou espiritualidade, lançando críticas às instituições religiosas.²⁴⁶

Reputo três momentos no parágrafo citado acima como fundamentais para a compreensão do processo de adesão à Wicca: “concepção própria de deus, diferente da noção cristã”, “energia presente na natureza” e “impulso religioso como um elemento constitucional da natureza humana”. Aos “buscadores” que sentiam este último impulso, o que a nova religião apresentava era justamente uma concepção da divindade oposta – ou pelo menos bastante divergente – da concepção cristã: divindades

²⁴⁶ RODRIGUES, Denise dos Santos. *Religiosos Sem Igreja: Um Mergulho na Categoria Censitária dos Sem Religião* in REVER – Revista de Estudos da Religião da PUC-SP, dezembro de 2007, p. 44.

imanes, profundamente ligadas às energias naturais e aos ciclos da natureza, e um corpo ritualístico que refletia essa ligação.

Vejamos, portanto, como todos os elementos já descritos se refletem no depoimento dos próprios wiccanos. Viviane Lopes, notória divulgadora da Wicca na região de Ipatinga – MG, descreve da seguinte maneira o caminho que a levou até a religião:

Bom, foi uma coisa realmente incrível pra mim, porque na época eu estava totalmente desiludida com religião. Eu estava “perdida”, por assim dizer. Eu não conseguia encontrar algo que me encaixasse, algo que eu realmente me sentisse bem. Como boa parte dos brasileiros, eu cresci como católica, estudei muito a bíblia e fui catequista. Depois, me afastei um pouco porque eu via muita gente que ia à missa só pra por a fofoca em dia e aquilo não era o que eu queria. Depois de um tempo comecei a frequentar uma igreja evangélica, mas também não deu certo. Não que eu não estivesse gostando, os cultos até eram bons, porém, a “obrigatoriedade” de estar na igreja foi o que me fez desgostar de tudo. Os cultos eram diários, e quem não podia ir ao culto à noite, tinha um “mini-culto” ao meio dia, que durava uns 15 minutos. Acontece que eu trabalhava o dia todo e estudava à noite, então eu ia ao culto de meio dia e aos cultos nos finais de semana. Só que isso começou a virar problema, pois quando eu faltava, no dia seguinte às 6hs da manhã tinha um grupo de mulheres da igreja indo à minha casa pra saber por que eu não tinha ido. Quando eu explicava que estava cansada, porque trabalhava e estudava, elas sempre vinham com aquela conversa de que era o “inimigo” que estava querendo me afastar da igreja. Chegou a um ponto que eu ia, não pela fé, mas pela inconveniência de ter gente na minha casa me enchendo a paciência. Eu estava indo à igreja obrigada, só pra não ter que dar satisfações pela minha ausência. Por esse motivo e alguns outros eu saí definitivamente. Mas não queria ficar assim, acho que nos faz bem ter uma vida religiosa. Foi aí que eu comecei a procurar outra religião, que fosse mais livre e que eu realmente acreditasse que seria uma boa religião, sem interesses, sem hipocrisia, sem fingimento. Procurei e estudei várias, mas já estava pensando que nunca encontraria algo em que me encaixasse. Foi nessa época que eu encontrei a Wicca. Me senti como se tivesse sido *wiccan* a vida toda sem saber. Foi incrível como deu tão certo comigo! Tudo que eu estava procurando eu encontrei na Wicca. A liberdade, a natureza, os deuses, o estilo de vida em si, era exatamente o que eu sentia, tudo se encaixou perfeitamente e eu me tornei wiccan desde então. Acho que foi uma pena não ter descoberto antes. Pra mim é a melhor religião, considerando as experiências que eu tive.²⁴⁷

Como se pode ver, o desencantamento com as religiões tradicionais marca o depoimento de Viviane, mas outros componentes podem ser encontrados. Afastando-se da superficialidade que enxergava entre os católicos e do excesso de comprometimento exigida pelos evangélicos, ela se lançou no “mercado religioso” até encontrar algo que se coadunava com seus próprios anseios espirituais, mas que, além disso, se adaptava a um estilo de vida específico ou o definia. A busca de uma religião que integre um certo

²⁴⁷ Depoimento ao autor.

estilo de vida, geralmente ligado a uma proximidade maior com a natureza, aliás, é uma constante nos depoimentos dos wiccanos:

Não considero a wicca como uma religião definida. A vejo como um estilo de vida, sempre digo que não possuo religião definida. Pois me intitular wicca como religião seria me limitar diante das outras vertentes da magia. Mas quanto aos pontos que me levaram a praticar e me dedicar a esta arte, posso citar: o respeito à natureza, conhecendo-a como parte importante na vida do planeta; o respeito aos animais, pois são considerados tão importantes quanto os humanos; a prática do desenvolvimento da espiritualidade, como sendo algo paralelo ao desenvolvimento do físico.²⁴⁸

Uma vez confrontados com o motivo que os levou a optar pela religião, além da reaproximação com o “mundo natural”, outra constante nos depoimentos dos wiccanos brasileiros é a reaproximação com o universo imaginário, místico-mágico. Em entrevista ao *blog* Ecolua²⁴⁹, o bruxo paulista Callegari afirma:

Desde criança eu sempre gostei muito de filmes, estórias, que tivessem bruxas, castelos, magos, cavaleiros, dragões, e eu não gostava das brincadeiras que os outros meninos gostavam. Achava aquilo tudo muito banal, muito sem graça, e eu sempre imaginava que havia alguma coisa a mais, que o mundo era mais fantástico, tinha mais sabedoria. Eu gostava muito de arqueologia, de história. Eu gostava de imaginar mundos extraordinários, gostava muito de fugir do comum. Então era como se eu vivesse no mundo, mas tivesse uma realidade à parte junto comigo. A minha família era de católicos-umbandistas (sic) quando eu era pequeno. Quando eu me tornei adolescente, minha família foi para uma igreja evangélica e a mudança foi radical. Tudo aquilo que você acreditava você foi obrigado a deixar de acreditar. Eu entrei, participei, fui estudar teologia, dirigi igreja. [...] Mas eu sempre tive aquele chamado pelo místico. Esse chamado pelo místico, ele vem dentro de você. Mesmo estando dentro da igreja evangélica, eu questionava muito aquela versão que era dada como correta. Então, enquanto as pessoas viam Jesus Cristo como o salvador do mundo, como um profeta, eu via como um mago. Então houve um momento em que eu abandonei a religião evangélica porque ela não me dava as respostas que eu queria.

Um terceiro elemento constantemente presente nos depoimentos dos wiccanos brasileiros remete ao simbólico, à emotividade associada à imagem da Grande Mãe, evocando padrões familiares de forma mais ou menos explícita. Um praticante explica sua escolha pela Wicca da seguinte forma:

Depois que a minha mãe morreu, fiquei meio que a deriva na vida, precisava de algo que me motivasse a continuar vivendo. Quando entrei em um site sobre a Wicca, vi que

²⁴⁸ Resposta (não identificada) a pesquisa realizada pelo autor, utilizando questionário disponibilizado na Internet.

²⁴⁹ Disponível em <http://www.eco-lua.blogspot.com.br>.

era aquilo que eu estava procurando, uma nova religião, e uma mãe para mim. Pode parecer egoísmo, mas acho que eu precisava na época.²⁵⁰

Essa mesma pessoa descreve a divindade da Wicca como “uma mãe que nos ama e protege, que está presente em qualquer lugar, que vive junto com seus filhos e não em um céu distante”. A recuperação de valores familiares perdidos, de uma heterodoxia de crenças e práticas que viria de gerações passadas, é também constantemente evocada, como no depoimento de uma praticante de origem lusitana:

Eu descobri que era bruxa por que tive uma educação rural, onde minhas tias me ensinavam a levar flores e frutas numa gruta de água cristalina. Fazíamos bonecas de palha para a colheita. Minha avó me ensinou benzeduras com ervas, garrafas para engravidar, como estancar cortes com teias de aranhas (achava estranho, mas dava muito certo). Em época de parto, comia-se carne de caça para abençoar o parto e o bebê... No plantio e colheita as luas sempre foram as orientadoras. Na maior parte as mulheres (minha mãe, avó, tias) as orações eram quase sempre em latim (sic). E acima de tudo uma devoção com Maria que é a maior representação da Deusa, e de seu menino Deus.²⁵¹

A temática da “avó-bruxa”, aliás, é uma das principais constantes no discurso daqueles que aderiram à Wicca. Ela aparece já nos primeiros livros de Márcia Frazão, onde ela atribui seus conhecimentos da “cozinha mágica” ao que teria aprendido com sua avó; mantém-se no discurso de Tânia Gori, que alega ter sido iniciada na bruxaria por sua avó materna, e perpetua-se nas afirmações de inúmeros bruxos e bruxas brasileiros, que atribuem sua opção religiosa pela Wicca a uma forma de continuidade de uma (suposta) tradição familiar. Valeria dizer que essa “continuidade” supre uma lacuna característica da implantação da religião em um país que não possui a ancestralidade típica do seu país de origem. Ou seja: na falta de “antepassados celtas que praticavam a antiga religião da bruxaria”, os costumes rurais populares, observados em tenra idade e sem plena compreensão pelos praticantes atuais, são reinterpretados e ressignificados como fazendo parte de uma religiosidade que se quer justificar.

Uma pesquisa realizada pela (então) doutoranda em antropologia pela UFRJ, Andréa Osório, entre praticantes da Wicca, confirma a ideia do apelo à herança familiar como incentivador à adesão. Quatro dentre sete pessoas por ela entrevistadas afirmaram ter tido uma avó bruxa, como a praticante identificada como Adriana:

²⁵⁰ Resposta (não identificada) a pesquisa realizada pelo autor, utilizando questionário disponibilizado na Internet.

²⁵¹ Idem.

[minha avó] tem muito de bruxa porque ela sempre fez feitiço, ela sempre fez magia, sempre fez coisa, mas ela nunca se colocou como bruxa, até porque, na época dela, ser bruxa era mais triste do que é hoje. Hoje em dia [se] fala que é bruxa, tu acha até que é moda, mas naquela época não, bruxa era bruxa mesmo e fazia feitiço pro mal, mas minha avó era muito bruxa. Ela dizia que era simpatia, entendeu? Ela achava que era simpatia, mas eu sei que na verdade eram feitiços porque você pode procurar em livro de simpatia que você não acha nenhuma simpatia dessas, entendeu?²⁵²

A temática da “avó-bruxa”, além de ancorar confortavelmente no passado a escolha místico-religiosa atual, traz à tona, igualmente, o componente da emotividade presente nessa escolha. Assemelha-se ao resgate dos mundos imaginários da infância ou da figura acolhedora da mãe. Interpretar os costumes e superstições da avó segundo as crenças atuais de quem assim os interpreta cria uma *aproximação*, um vínculo com um personagem da infância que, via de regra, é lembrado com carinho.

Finalizando, vale citar novamente Edênio Valle em sua acurada percepção do papel do religioso na vida atual:

Na situação de anomia, pluralismo e transição criada pelo consumo e pelo "mercado" de ofertas religiosas, os indivíduos parecem experimentar processos de busca que afetam sua emoção, seus valores e seu comportamento, recentrando-os, de alguma forma, no religioso e no espiritual. O religioso readquire uma função reordenadora da percepção de si (auto-imagem, senso de identidade) e do mundo (sentido e opções de vida) que havia sido (parcialmente, ao menos) perdida com o desencantamento do mundo provocado ali onde a razão secularizada adquiriu hegemonia. O religioso exerce, além disto, uma função de inserção e/ou reinserção do indivíduo em um grupo, respectivamente em um meio socio-cultural motivador e dotado de sentido.²⁵³

A dinâmica das adesões (ou das conversões) à Wicca no Brasil segue de forma bastante fiel essa linha: um desencantamento inicial com aquilo que é oferecido pelas religiões dominantes, seguido por, ou coexistindo com, uma necessidade de reencantamento do mundo cotidiano, esvaziado de sentido pela lógica racional pós-moderna. A partir desse contexto, a pessoa torna-se um *buscador* – alguém que transita pelo “mercado religioso” em busca de um simbolismo apropriado, que preencha as suas lacunas místico-espirituais. Em um determinado momento desse trânsito, os componentes simbólicos da Wicca – em especial o apelo à ancestralidade, à fantasia, à magia, à integração com a natureza – exercem sua atração sobre o *buscador* que, então, passa a interpretar de acordo com esses símbolos a sua própria trajetória.

²⁵² OSÓRIO, Andréa. *Dons da bruxa e trajetórias wiccanas: narrativas sobre ser e tornar-se uma bruxa moderna*. Revista Cadernos de Campo nº 20, USP, São Paulo, 2011.

²⁵³ VALLE, Edênio. Op. cit.

Essa trajetória, no entanto, ao longo da qual o indivíduo cria suas representações específicas e identifica-se como *bruxo*, não é isenta de conflitos que são típicos da forma como a religião se estabeleceu e se implantou no Brasil, como veremos a seguir.

4.3 – Iniciados e auto-iniciados: a questão da validade

Ao longo dos anos em que a Wicca começou a ser divulgada no Brasil, e ainda hoje, as questões em torno da iniciação são aquelas que provocam os mais acalorados debates, as principais polêmicas e as mais apaixonadas discussões. Até certo ponto, esse aspecto da implantação e do desenvolvimento da religião parece paradoxal, uma vez que ela é rotineiramente apresentada como “isenta de dogmas e preconceitos” e de livre prática e associação. O que está subjacente, no entanto, é, em primeiro lugar, uma falta de consenso entre os próprios wiccanos sobre a forma de adesão à sua religião e, em segundo, uma disputa intestina sobre quem poderia deter a primazia na representatividade dessa religião.

Preliminarmente, cabe discutir o papel da iniciação na Wicca, e este papel deve ser discutido a partir de dois pontos de vista: a iniciação como forma de aceitação em um grupo específico, ou de reconhecimento por esse grupo, e a iniciação como rito de caráter essencialmente religioso ou de *rito de passagem*. Como veremos, ambos os sentidos estão implícitos e imbricados nas iniciações wiccanas *atuais*.

Em primeiro lugar, sobre sua própria iniciação, Gardner afirma apenas:

[...] eu estava meio-iniciado quando a palavra “Wica” que elas [as bruxas] usavam atingiu-me como um raio, e então eu sabia onde estava, e que a Antiga Religião ainda existia. E então eu me encontrava no Círculo, e lá prestei o habitual juramento de manter segredo, o que me comprometeu a não revelar certas coisas.²⁵⁴

Vários anos antes da publicação desse livro, no entanto, as primeiras versões do seu “Livro das Sombras” já continham um ritual de iniciação; ritual este, como vimos anteriormente, amplamente baseado em ritos semelhantes da maçonaria e do rosacrucianismo. Parece implícito que a organização da Wicca sob Gardner seguia a estrutura – bem conhecida por ele – das sociedades herméticas e, dessa maneira, a iniciação seria simplesmente a forma ritual de aceitação no grupo de bruxas e bruxas, ou *coven*. Um texto de Fred Lamond confirma essa ideia, quando ele afirma que “nos dias

²⁵⁴ GARDNER, Gerald. *O significado da bruxaria*. São Paulo: Madras, 2004, p. 9.

de Gerald não existia nenhum treinamento pré-iniciatório. Os candidatos eram iniciados se eles estavam na mesma sintonia com os membros do *coven* existentes”²⁵⁵.

No entanto, o próprio Fred Lamond pouco depois se contradiz, quando escreve que desde os tempos de Gardner havia uma norma que previa que os postulantes à iniciação deveriam aguardar pelo menos um ano e um dia (o decorrer de uma Roda do Ano). Esse período seria necessário para garantir a confiança dos membros do *coven* e, durante ele, o postulante não receberia nenhum conhecimento específico ou estaria sujeito aos votos de sigilo. Por outro lado, Lamond acrescenta que essa regra era desrespeitada pelo próprio Gardner que, vendo aproximar-se o fim de sua vida, desejava iniciar o maior número de pessoas possível.

Posteriormente, após a morte de Gardner e sem dúvida devido ao interesse despertado pela “religião das bruxas” e ao grande número de interessados em nela ingressar, esse período pré-iniciatório foi reabilitado. O que se depreende é que a jovem religião buscava proteger-se da excessiva exposição.

No Brasil, esse período probatório que antecede a iniciação ficou conhecido como “dedicação”. O nome, em si, é equivocado em relação ao que é praticado nos países de língua inglesa, e parece ter derivado de uma alternativa surgida nesses países para aqueles que se interessavam pela Wicca, mas não tinham acesso a um *coven* onde pudessem ser iniciados: os rituais de *self-dedication*, que eram (e são) um contraponto para a *self-initiation*.

Explica-se: os defensores da ideia da iniciação na Wicca como *aceitação pelo grupo* colocaram-se, via de regra, contra a ideia da auto-iniciação. Argumentavam (não sem razão), que seria incoerente alguém que não fazia parte de um *coven* performar um ritual no qual *se aceitavam* como membros de um “grupo” formado exclusivamente por si mesmo. Postularam, então, uma auto-dedicação, ou seja: um ritual onde aquele praticante que não tinha acesso a um grupo “dedicava-se” à prática da Wicca, ou aos deuses, segundo suas próprias regras e normas, seguindo os preceitos gerais então já divulgados da religião.

Nesse movimento de acomodações, devido principalmente ao *boom* do neopaganismo e da Wicca nos EUA da década de 1980, surgiram pelo menos quatro dispositivos rituais distintos: a) a auto-dedicação, como forma geralmente aceita por todas as vertentes de praticar a religião sem filiar-se a nenhum *coven*; b) a auto-

²⁵⁵ LAMOND, Fred. *Fifty Years of Wicca*. Long Barn: Green Magic, 2004, p. 17.

iniciação, como forma de ingressar na religião independentemente de um *coven*, mas com as prerrogativas dos regularmente iniciados, o que sempre foi motivo de polêmica; c) a “dedicação” – nome que passaremos a utilizar por ser de uso corrente no Brasil – entendida como o período probatório e de treinamento, no ambiente de um *coven*, e d) a iniciação formal, que se segue ao período de dedicação.

No entanto, ao mesmo tempo em que esses dispositivos se consolidavam, consolidava-se igualmente uma tendência progressivamente mais místico-religiosa em torno da iniciação wiccana. O caráter de aceitação pelo grupo, nas interpretações que se multiplicavam, passou a perder terreno para o caráter de *aceitação pelos deuses* ou, ainda, de morte e renascimento para uma nova vida, característicos das iniciações religiosas e dos ritos de passagem das sociedades tradicionais.

Para sermos justos em nossa análise, esse componente de morte e renascimento nunca esteve completamente ausente das cerimônias de iniciação da Wicca – pelo que nos é dado conhecer através das descrições dos livros e dos próprios iniciados – assim como não o estava nos ritos semelhantes das sociedades herméticas. Em todos os casos

[...] os ritos de iniciação marcam a transição de um status social para outro (morte e renascimento simbólicos). A iniciação é, portanto, a forma sintética dos ritos de passagem, por meio dos quais ela opera. Mas a iniciação é mais do que simplesmente um rito de transição, ela é um rito de formação. Esta formação vai diferenciar os participantes ou o círculo dos neófitos dos “de fora”, daqueles exatamente não-iniciados. [...] Os saberes específicos da iniciação são válidos para aquele círculo fechado dos neófitos ou noviços, não são aplicáveis fora de seu campo de aquisição. É por isso que a iniciação pressupõe um antagonismo entre os grupos “de fora” e os “de dentro”: a lógica da iniciação, auto-referenciada, cria uma linguagem, um simbolismo e saberes que lhe são próprios e que acabam por possuir um “sentido iniciático”.²⁵⁶

É possível afirmar, portanto, que outro ponto sensível na oposição entre iniciados e auto-iniciados, além da questão da aceitação no grupo, reside na alegação dos primeiros que apenas a iniciação formal propiciaria os elementos necessários ao rito, visto que estes são *externos* ao iniciante.

Para entendermos essa alegação, e antes de prosseguir em nossa análise, precisamos saber, ao menos em linhas gerais, em que consiste uma cerimônia de iniciação wiccana. Destacarei três pontos: a privação sensorial, o desafio e a recepção.

²⁵⁶ RODOLPHO, A.. *Rituais, ritos de passagem e de iniciação: uma revisão da bibliografia antropológica*. Estudos Teológicos, América do Norte, 44, mar. 2013. Disponível em: http://est.tempsite.ws/periodicos/index.php/estudos_teologicos/article/view/560/518. Acessado em 11/04/2013.

A privação sensorial é o componente que mais se aproxima dos ritos de passagem das sociedades tradicionais. Ao postulante que terminou o período de “dedicação” e prepara-se para o rito de iniciação propriamente dito, normalmente é imposto um período de abstinência (alimentar, sexual, etc.). Imediatamente antes do rito, a abstinência transforma-se em isolamento (ainda que a cerimônia envolva mais de um iniciante) e/ou em privação de sono, fase que, ainda, pode envolver o consumo de entorpecentes, inebriantes ou alucinógenos leves. Além disso, a cerimônia em si é conduzida com o iniciante nu, de mãos e pés atados e olhos vendados.

O desafio aproxima-se, por sua vez, das iniciações xamânicas, ou da “iniciação dos heróis” mitológicos. Nesse sentido, aproxima-se igualmente das provas iniciáticas que eram preconizadas para os magos rituais, nas quais deveriam mostrar o seu controle sobre os quatro elementos. Como escreveu Eliphas Lévi:

Que fazia o recipiendário nas antigas iniciações? Entregava inteiramente sua vida e liberdade aos mestres dos templos de Mênfis ou de Tebas. Avançava resolutamente através de espantosos perigos que até poderiam fazer-lhe supor um atentado premeditado contra si mesmo: atravessava fogueiras, cruzava a nado correntes de água escura e borbulhante, suspendia-se em mecanismos basculantes desconhecidos à beira de abismos sem fundo.²⁵⁷

Obviamente, não se poderia esperar que um iniciante em Wicca avançasse “resolutamente através de espantosos perigos”; mas o desafio consiste, geralmente, na evocação de supostos perigos ainda em estado de privação sensorial, como caminhar com olhos vendados e mãos atadas em situação potencialmente perigosa (ao lado de um lago, riacho ou piscina onde se pode ser atirado, por exemplo), ou ainda ser instado a atirar-se com todo o peso do corpo – ainda vendado – sobre a ponta da adaga que pressiona o seu pescoço.

A recepção corresponde à aceitação no grupo. Vendas são retiradas, vestes (cerimoniais) são recebidas, juramentos são pronunciados e, por fim, o novo membro sente-se mais do que acolhido por aqueles que, momentos antes, faziam-lhe passar por provações. Geralmente há uma celebração onde as abstinências que marcaram os últimos dias são abolidas.

Em algum momento da cerimônia, em geral aquele que mais se aproxima da “morte” ritual, o iniciante recebeu do oficiante um novo nome, de uso exclusivo no círculo dos iniciados. Dessa maneira, a simbologia se completa: o iniciado agora é um

²⁵⁷ LÉVI, Eliphas. *Dogma e Ritual de Alta Magia*. São Paulo: Madras, 1997, p. 271.

renascido sob uma nova identidade, a princípio válida e existente apenas dentro daquele grupo dentro do qual a iniciação se deu.

Levando-se em conta o apelo psicológico de uma cerimônia que contenha os componentes descritos, até que ponto não podemos considerar válidos os argumentos dos iniciados formais? Uma cerimônia de auto-iniciação poderia produzir a mesma tensão ou os mesmos efeitos? Note-se que o que está implicado neste argumento é *transmissão de uma linhagem* através de um evento marcante, que foi precedido por um treinamento específico e pela transmissão de determinados “segredos” ou “mistérios” que pertencem a essa linhagem.

A contra-argumentação dos auto-iniciados, no entanto, toma rumo diverso: toda essa dramaticidade e intensidade seria necessária, uma vez que o propósito é simplesmente seguir uma religião? Aqui, o argumento é essencialmente religioso e nele está implícito que não há nenhum “segredo” ou “mistério” a ser transmitido, uma vez que os princípios da crença e do ritual já estariam amplamente divulgados pela mídia impressa. Nas obras que defendem a auto-iniciação, é comum encontrarmos a afirmação de que a *verdadeira iniciação* não depende de ritual algum, sendo antes uma questão de contato pessoal entre o praticante e os deuses²⁵⁸.

A polêmica sobre a iniciação na Wicca, portanto, fundamenta-se principalmente numa diferença de interpretação sobre o sentido dessa cerimônia. De um lado, teríamos uma visão que poderíamos chamar de “tradicional”, centrada na ideia de transmissão de conhecimentos específicos, pertencimento a um grupo exclusivo e, mesmo, de *ordenação de um sacerdote*²⁵⁹. De outro, uma visão essencialmente mística ou religiosa, segundo a qual a iniciação seria um rito pessoal que marcaria, simplesmente, a aceitação da nova religião.

Essa polêmica, que se estende há pelo menos três décadas nos países de língua inglesa, ganha contornos especiais no Brasil. A particularidade, nesse caso, pode ser resumida na seguinte constatação: embora a Wicca tenha sido, aqui, estabelecida e divulgada por auto-iniciados, a importância da iniciação formal, no âmbito de um *coven*, tem sido grandemente valorizada. Observemos o que consta no *site* da União Wicca do Brasil:

²⁵⁸ Ver nota 67.

²⁵⁹ Tradicionalmente, como já nos referimos, a Wicca é considerada uma religião sacerdotal, onde cada iniciado seria um sacerdote. Na cerimônia de iniciação de primeiro grau, segundo o Livro das Sombras de Gardner, o iniciado é declarado “bruxo e sacerdote”.

Nós da União Wicca do Brasil acreditamos que toda religião séria e bem estruturada possui um corpo sacerdotal; e em todas elas, para se tornar um Sacerdote e/ou Sacerdotisa aptos a celebrarem os ritos e sacramentos, não basta ter vontade ou vocação, também é necessário passar por um longo período de estudo, preparação e ritos de passagem, supervisionados por um Sacerdote e/ou Sacerdotisa hierarquicamente superior e experiente que deverá julgar se o postulante está realmente preparado para assumir esta grande responsabilidade.²⁶⁰

Na segunda metade da década de 1990, no entanto, quem seriam estes “sacerdotes e sacerdotisas hierarquicamente superiores e experientes”, sendo que o que existia por aqui era apenas um grupo – que crescia rapidamente – de pessoas que divulgavam a religião a partir do que tinham aprendido em livros?

Diante dessa circunstância, o que se seguiu foi, no mínimo, curioso. Talvez fosse de se esperar uma defesa veemente, por parte dos primeiros divulgadores que começavam a despontar como líderes do movimento wiccano no Brasil, da validade da auto-iniciação. Ao contrário, o que surgiu quase de imediato foi uma variedade de “supostas iniciações”, incluindo aquelas de caráter “hereditário”, e a defesa pelos detentores dessas iniciações da necessidade de novos membros ingressarem na religião através de um *coven*. Nas listas de discussão sobre Wicca na Internet, na virada do século XXI, basicamente eram apenas os novatos que buscavam informações sobre auto-iniciação, a qual era quase invariavelmente contestada pelos mais experientes.

Os trechos a seguir foram retirados de um email postado em uma dessas listas²⁶¹ em novembro de 2003, por uma participante que se identificava como Freyja, e dão uma boa ideia dos termos em que a auto-iniciação era contestada:

[Algumas pessoas] questionam-se da necessidade de existir alguém, no caso wiccan um sumo e suma sacerdotisa que os inicie. A minha resposta torna-se, então, uma pergunta: “Quando eram crianças apreenderam a andar sozinhos”? Ou leram um livro que vos ensinou a andar? Livros treinam o espírito, mas não o acordam, ninguém aprendeu a nadar por ler um livro. Aprendem-se técnicas, mas apenas a experiência e paciência de um mestre de natação nos poderá ajudar a nadar. Porque mesmo aqueles que são atirados nas piscinas, podem saber nadar debaixo de água, mas na tona as coisas complicam-se. Quando eram crianças, tiveram de passar por estádios de desenvolvimento da motricidade, agarrarem-se a objetos de apoio, aos braços dos vossos pais para se equilibrarem, uma criança sem estímulos do meio, por mais capacidades e potenciais que tenha, torna-se incapaz de os desenvolver. O mesmo se passa no Wicca, não é o Wicca mais uma forma de desenvolvimento? O Sumo-sacerdote e Sacerdotisa simbolizam a experiência, são eles que ajudam o neófito a morrer para a sua infância e a despertar para a idade adulta,

²⁶⁰ Disponível em <http://www.uniaowiccadobrasil.com.br/component/content/article/148>, acessado em 17/04/2013.

²⁶¹ Lista Gaia Paganus, mensagem nº 3701, disponível em http://br.groups.yahoo.com/group/Comunidade_GaiaPaganus/message/3701, acessada em 18/04/2013.

para a maturação espiritual. Através de símbolos míticos, que uma vez interiorizados pelo adepto, resultam num conjunto de transformações espirituais. [...] Agora digam-me como é possível a Auto-Iniciação? Será o Wiccan auto-iniciado um ser contrário a toda a natureza humana, um ser que não necessita de estímulos externos para o desenvolvimento das suas capacidades?

A autora da mensagem acima demonstra ter um bom conhecimento de Wicca, ao citar corretamente, em outros trechos, passagens de Gardner e Alex Sanders, bem como razoável cultura, por incluir em sua defesa da iniciação formal trechos de Mircea Eliade e Henri Wallon. No entanto, não era formalmente iniciada, como não o eram muitos dos detratores da auto-iniciação, na época. Havia um consenso entre os praticantes mais esclarecidos que, na impossibilidade de se conseguir uma iniciação através de um *coven*, o melhor era continuar declarando-se simplesmente *praticante*, e não auto-iniciado.

A estigmatização da auto-iniciação entre os wiccanos brasileiros, naqueles 10 primeiros anos da religião no país, segue, portanto, uma lógica clara de disputa pelo poder. Os primeiros sacerdotes auto-proclamados (que não eram, necessariamente, do grupo dos primeiros divulgadores), disputavam entre si a primazia de iniciar novos adeptos no âmbito de seus próprios *covens*, criando assim uma ligação hierárquica. Isso se dava principalmente por uma questão de vaidade pessoal, embora não possa ser deixado de lado o componente do *mercado religioso* da Nova Era, movimentado por livros, cursos e palestras. Dessa maneira, ao mesmo tempo em que surgiam programas de treinamento para a iniciação – de maior ou menor consistência – no âmbito desses *covens*, baseados no que se extraía dos livros populares e em versões “públicas” do Livro das Sombras de Gardner, surgiam igualmente acusações mútuas de falsas iniciações entre aqueles sacerdotes.

Por outro lado, do crescente número de novos bruxos-sacerdotes que haviam seguido por pelo menos um ano esses programas de “dedicação” e passado por um ritual de iniciação bastante intenso, não se poderia esperar que, simplesmente, admitissem que seu esforço fora em vão, uma vez que seus iniciadores não tinham a qualificação necessária para sê-los. Assim sendo, com raras exceções, alegavam que sua iniciação por um *coven*, ainda que não tivesse a esperada eficácia de transmissão de uma *linhagem*, os colocava em posição de superioridade perante os auto-iniciados. Outros ainda (e foram muitos) alinharam-se plenamente com seus iniciadores, defendendo as “falsas linhagens” ou opondo-se abertamente aos “tradicionalistas” que começavam a despontar publicamente e que defendiam a ideia que as únicas iniciações

válidas eram aquelas que remetiam, em última instância, à Gardner e seus seguidores diretos.

Ao fim desses primeiros dez anos, a imensa maioria das máscaras havia caído, de uma forma ou de outra, e a situação estabilizou-se da seguinte maneira: uma parte dos primeiros sacerdotes e sacerdotisas auto-proclamados, mais ciosos de sua condição de liderança, tivera tempo e oportunidade de buscar uma iniciação formal no exterior, e assim validar, de alguma forma, as iniciações que eles próprios haviam feito. Ainda que não fosse esse o caso, já havia sido estabelecido, nesse ponto, um amplo contato entre as lideranças wiccanas do Brasil e seus equivalentes, especialmente nos EUA. Dessa maneira, diversas figuras estrangeiras de renome acabaram por endossar, se não a validade, pelo menos o trabalho realizado por essas lideranças.

Por outro lado, o próprio tempo de atuação desses “iniciadores auto-iniciados” já consolidara, entre os novos praticantes, sua posição de autoridade dentro da religião. Como vimos no primeiro tópico deste capítulo, “Tradições” já haviam sido criadas por eles, que passaram a ser conhecidos como *Elders*. Para sermos justos, o trabalho de divulgação e mesmo de ensino da Wicca realizado por esses pioneiros foi bastante efetivo, ainda que se possa questionar – como o faremos – se aquilo que foi divulgado e ensinado não era uma “nova versão”, tipicamente brasileira, da Wicca.

Atualmente, o debate sobre a validade das iniciações feitas no Brasil prossegue, mas de forma muito mais branda. Ele basicamente não existe no âmbito das Tradições wiccanas e das associações religiosas, como a Arawicca e outras, criadas aqui. O consenso que aparentemente foi formado estabelece que, independente da forma como uma pessoa iniciou a sua trajetória na Wicca, o conjunto do seu trabalho, a sua postura pessoal e o conhecimento por ela demonstrado (o que, certamente, é relativo), é o que valida a sua posição de sacerdote ou sacerdotisa. As objeções a este consenso se dão, principalmente, por parte dos (muito poucos) iniciados ou simpatizantes da *British Traditional Witchcraft*, essencialmente os gardnerianos, que não se furtam em dizer que aquilo que é divulgado sobre a religião no Brasil não é, absolutamente, Wicca, e que as únicas iniciações válidas são aquelas que remetem à Gardner.

Outro consenso aparentemente estabelecido diz respeito à finalidade ou ao significado das iniciações. No âmbito dos *covens* e tradições, a iniciação e o período de “dedicação” que a antecede firmou-se como um *treinamento para o sacerdócio*. Dificilmente se faz noção a qualquer *transmissão de segredos* ou mistérios pertinentes ao círculo de iniciados, uma vez que parece ser tacitamente aceito que, nos dias atuais,

não existem segredos iniciáticos que não tenham sido divulgados. Pouca ou nenhuma atenção é dada à estrutura de três graus de iniciação estabelecida por Gardner, segundo a qual apenas sacerdotes ou sacerdotisas de 3º grau poderiam formar seus próprios *covens*. Prevaleceu, nesse sentido, a ideia de iniciação como rito que marca o efetivo pertencimento a um grupo.

Entre aqueles que optaram por não unir-se a um *coven* e/ou filiar-se a uma tradição, a iniciação parece ter perdido a importância. A livre prática da religião, a partir de conceitos próprios, desenvolvidos a partir das abundantes descrições de rituais disponíveis na literatura, tornou-se a tônica entre os “solitários”. Essa interpretação pessoal da Wicca, cada vez mais comum, tem uma distribuição piramidal: em seu cume estão principalmente livres-pensadores, que encontraram na Wicca uma forma de expressar sua religiosidade implícita. No seu bojo, uma visão mística e devocional da religião – portanto mais aproximada dos participantes de *covens* – onde ritos de auto-dedicação ou de auto-iniciação (simples questão de nomenclatura) são tidos como uma espécie de “pedido de autorização” aos deuses para cultuá-los.

Em suma, a visão que prevaleceu no Brasil foi a de autores como Scott Cunningham, de uma Wicca *do it yourself*, a partir de perguntas como “quem iniciou o primeiro wiccano?”²⁶². Afirmações como a do casal Farrar: “quando fomos iniciados, em 1970, disseram-nos que ‘apenas um bruxo pode fazer um bruxo’”²⁶³, referindo-se à iniciação formal, são contestadas a partir do argumento que “apenas a Deusa e o Deus podem criar um wiccano”²⁶⁴.

4.4 – As divindades e o culto: a questão da devoção

No segundo capítulo, apresentei a ideia das divindades na Wicca e a forma como essas divindades são cultuadas, a partir do calendário litúrgico conhecido como Roda do Ano, constituído pelos oito sabás, bem como nas cerimônias lunares chamadas esbás. Esses elementos, no entanto, provavelmente são aqueles mais sujeitos a interpretações pessoais e assim, aqueles que são representados, no Brasil, de maneira diversa daquela corrente nos países onde a religião surgiu e se desenvolveu.

²⁶² CUNNINGHAM, Scott. Op. cit., p. 99.

²⁶³ FARRAR, Janet & Stewart. *The Witche's Way*. Washington: Phoenix Publishing, 1984, p. 244.

²⁶⁴ CUNNINGHAM, Scott. Op. cit., p. 102.

Uma particularidade do surgimento da Wicca me parece ter sido decisiva para o posterior desenvolvimento da sua teologia. Essa particularidade é expressa por Fred Lamond, membro do primeiro *coven* de Gardner desde 1957, no seguinte parágrafo:

O principal objetivo de Gerald Gardner ao tornar pública a sua versão da bruxaria era encontrar novos recrutas que iriam preservar a antiga arte de lançar feitiços: para curar outras pessoas e a nós mesmos, bem como melhorar as suas e as nossas chances na vida através do poder das mentes focadas de um *coven*.²⁶⁵

Essa afirmação – e outras semelhantes enunciadas por outros autores – deixa entrever que a preocupação principal do fundador não era estabelecer uma doutrina religiosa estrita. Sua versão da “religião das bruxas” tinha um aspecto essencialmente prático e, talvez por isso mesmo, são poucas e nebulosas as referências aos deuses das bruxas em seus livros. Uma delas é aquela que apresentamos na página 58 deste trabalho, onde ele afirma que as bruxas não consideravam seus deuses onipotentes, mas seres que precisavam da ajuda do homem (na forma de rituais) para manter os ciclos naturais.

Apesar disso, houve uma quantidade considerável de elucubração teológica nas obras dos seguidores imediatos de Gardner. Doreen Valiente inicia um capítulo dedicado aos “Deuses Antigos” no seu *Witchcraft for Tomorrow* com a afirmação que “os deuses das bruxas são os mais antigos de todos. Eles são as mesma divindades que eram reais para os homens da Idade da Pedra, que os pintaram nas paredes de suas cavernas sagradas”²⁶⁶. Em seguida, relata como essas divindades eram representadas, na descrição das práticas das bruxas feitas pelos seus detratores: por um homem usando uma máscara com chifres e uma bela jovem nua, em torno dos quais as bruxas dançavam. Valiente prossegue enumerando diversas culturas, ao longo da história, onde a dualidade divina seria o foco da religião (segundo sua interpretação), e pergunta-se por que, dentre os incontáveis deuses pagãos, essas duas figuras de culto teriam sobrevivido como os deuses das bruxas.

A resposta me parece repousar na sua natureza primordial. Tanto o deus de chifres quanto a deusa nua, esta última por vezes sozinha e outras vezes em forma tripla, são ambos encontrados, como dito antes, na mais antiga arte sagrada dos homens e nos seus mais antigos santuários, as cavernas da Idade da Pedra. A forma tripla da deusa está relacionada com as três fases da Lua, crescente, cheia e minguante. Sua relação com a

²⁶⁵ LAMOND, Frederic. Op. cit., p. 80.

²⁶⁶ VALIENTE, Doreen. *Witchcraft for Tomorrow*. London: Robert Hale, 1978, p. 23.

fertilidade humana é vital, uma vez que o ciclo menstrual de vinte e oito dias das mulheres coincide com o mês lunar, fato que os homens primitivos teriam indubitavelmente notado. [...] A virilidade dos grandes animais de chifres, o veado e o bisão, dos quais os homens em sua fase caçadora dependiam; a beleza e o mistério da luz da Lua, medidora do tempo e governante das marés. [...] Essas coisas eram fundamentais, primitivas. Os pagãos, que cultuavam o divino manifesto na natureza, personificaram-nos como as primeiras divindades conhecidas.²⁶⁷

As afirmações de Valiente não são de todo descabidas. Mircea Eliade confirma a função ritual das pinturas rupestres e o uso das cavernas como “santuários”, bem como assevera que “podemos considerar as representações paleolíticas como um código que significa ao mesmo tempo o *valor simbólico* das imagens e sua *função* nas cerimônias”²⁶⁸. Porém, uma associação mais profunda entre o feminino e os ciclos naturais, ainda segundo Eliade, apenas se configura após a descoberta da agricultura.

Certamente a sacralidade feminina e maternal não era ignorada no paleolítico, mas a descoberta da agricultura aumenta-lhe sensivelmente o poder. A sacralidade da vida sexual, em primeiro lugar a sacralidade feminina, confunde-se com o miraculoso enigma da criação. A partenogênese, o *hièros gamos* e a orgia ritual exprimem, em planos distintos, o caráter religioso da sexualidade. Um simbolismo complexo, de estrutura antropocósmica, associa a mulher e a sexualidade aos ritos lunares, à Terra (assimilada ao útero) e àquilo que devemos chamar o “mistério” da vegetação. [...] Essa imagística alimentou a poesia e a reflexão filosófica durante milhares de anos e ainda continua a ser “verdadeira” para o homem contemporâneo.²⁶⁹

O contexto cultural no qual o neopaganismo foi gestado é o que sobressai no discurso de Valiente: a ideia de uma religião primordial (expressa em Frazer) e a conservação dessa religião pelas bruxas (expressa em Murray). Os deuses da Wicca seriam os deuses dessa religião, que teriam assumido nomes diversos ao longo das eras.

Fred Lamond vai além em suas considerações sobre as divindades da Wicca, apresentando-as como manifestações, ou personificações, de princípios existentes no que ele chama de “Teoria do Panteísmo Dialético”:

A evolução do universo e especialmente da vida na Terra tem sido o produto do antagonismo dialético entre duas forças cósmicas:

- O altamente conservativo poder do **Amor**, que busca manter todas as espécies vivas e o equilíbrio ecológico exatamente como eram em qualquer dado ponto no tempo, e que é *imane*nte nos instintos genericamente herdados de todas as espécies vivas, incluindo a humanidade. Essa é a força que invocamos como a Deusa da Vida e do Amor e seu

²⁶⁷ Idem, *ibid.*, p. 27.

²⁶⁸ ELIADE, Mircea. *História das crenças e das ideias religiosas – volume I*. Rio de Janeiro: Zahar, 2010, p.35.

²⁶⁹ Idem, *ibid.*, p. 51.

consorte, o Deus de Chifres da fertilidade, os quais também estão presentes em muitos deuses e deusas das religiões étnicas politeístas.

- Uma força de **Criação Destrutiva**, que sempre busca perturbar o equilíbrio existente, de forma a forçar pelo menos algumas das espécies existentes a se tornarem mais desenvolvida a fim de sobreviver. Num universo no qual a quantidade de energia é constante e não pode ser aumentada nem reduzida, nem os deuses nem os homens podem criar nada sem destruir alguma outra coisa. Esta é a força que os judeus chamam de JHVH, os cristão de Deus-Pai, os muçulmanos de Alah e os Hindus de Shiva.²⁷⁰

Para Lamond, ambas as forças são igualmente importantes, embora um desequilíbrio entre elas seja negativo. Acrescenta que nos últimos milhares de anos a ação da força de Criação Destrutiva tem se dado a partir de eventos externos ao planeta Terra, como a queda de asteroides e mudanças climáticas, o que levou a teologia cristã a considerar o Criador como transcendente, apartado de sua criação. Pode-se dizer que, na concepção de Lamond, os deuses da Wicca são definidos *em oposição* à divindade judaico-cristã: amor × destruição; estabilidade × mudança; imanência × transcendência.

Os dois pontos de vista, combinados, permeiam a grande maioria das tentativas de definição dos deuses da Wicca: divindades imanentes, de caráter arquetípico, anteriores às divindades das grandes religiões estabelecidas, representativas dos princípios masculino e feminino, cuja união sexual reflete e está refletida nos ciclos naturais.

Chega a ser desnecessário dizer que tal concepção é radicalmente diferente do Deus judaico-cristão. Tão diferente, na verdade, que uma boa parte dos wiccanos, condicionados culturalmente ao Ocidente cristão, não parece compreendê-la plenamente. Por isso mesmo, uma série de simplificações – ou de deturpações – acabou por permear a literatura específica, especialmente depois que a figura da Deusa assumiu o papel preponderante nas versões mais populares da religião.

A primeira e mais significativa dessas simplificações surgiu a partir da frase presente em várias obras da escritora e ocultista britânica Dion Fortune: “todos os deuses são um deus e todas as deusas são uma deusa”. Essa frase, amplamente disseminada nos meios wiccanos, recebe normalmente a interpretação de que *qualquer* deus ou deusa, de *qualquer* panteão é, em suma, equivalente ao Deus e a Deusa da Wicca. A partir dessa interpretação, torna-se simples personificar as divindades wiccanas, figurando-as por meio de deusas e deuses cujas “características” são conhecidas. Assim, a Diana romana, associada à Lua e à caça, ou a Perséfone grega, associada à agricultura, tornaram-se representações comuns da Deusa, assim como

²⁷⁰ LAMOND, Frederic. Op. cit., p. 23, grifos do autor.

Cernunnos e Pã, ligados à natureza e à sexualidade, são normalmente evocados como o Deus.

Supervalorizar a figura da Deusa, tornando secundário o papel do Deus, tendência que se acentuou a partir das tradições diânicas da Wicca, constitui igualmente uma simplificação: permite definir a Deusa como *o contrário* do Deus Cristão, ou mesmo atribuir a ela basicamente as mesmas qualidades ou prerrogativas deste último. Esse tipo de definição é a tônica do segundo capítulo do “Poder da Bruxa”, de Laurie Cabot, e praticamente de todo o livro “As Deusas, as Bruxas e a Igreja”, da escritora Maria Nazareth Alvim de Barros, bastante citado entre os wiccanos brasileiros.

A forma como a Wicca foi divulgada e se popularizou no Brasil – interpretações pessoais a partir da leitura das obras disponíveis – aliada à cultura eminentemente católica do povo brasileiro, fez com que essas simplificações se tornassem preponderantes na forma como os adeptos da Wicca, no Brasil, compreendem e cultuam seus deuses.

Um bom exemplo é a declaração da praticante, que citamos no tópico 4.2, de que Maria é a maior representação da Deusa, com seu Menino-Deus. Essa declaração, além de levar a extremos o ecletismo, parece indicar uma grande falta de compreensão tanto da Wicca quanto do catolicismo. Afinal, neste último, a figura de Maria, embora extremamente significativa no aspecto devocional, é teologicamente secundária, a não ser a partir do viés sentimental de representação da mãe – humana, e não criadora da vida. Da mesma maneira, acho improvável conseguir estabelecer qualquer tipo de tensão sexual entre as figuras de Jesus e Maria.

No entanto, esse exemplo não é extremo, como poderia parecer. Uma vertente surgida nos EUA tem ganhado algum terreno no Brasil: a Wicca Cristã que, em última análise, seria uma forma de praticar a Wicca utilizando-se do “panteão cristão”.

Porém, não precisamos ir tão longe para caracterizar os wiccanos brasileiros em relação às suas divindades e sua forma de cultuá-las. Se deixarmos de lado o universo dos livros e dos *sites* pessoais dos principais sacerdotes, e institucionais das tradições e organizações, que de uma forma geral limitam-se a repetir os conceitos obscuros das divindades, sem procurar esclarecê-los ou interpretá-los, e nos debruçarmos sobre as manifestações dos praticantes, observaremos que a postura costumeira é aquela apontada pelo escritor Cláudio Quintino já em 2003:

O que vemos por aí é uma proliferação de conceitos distorcidos, na maioria das vezes preceitos greco-romanos e cristãos disfarçados de pagãos. As pessoas dizem ‘graças à Deusa’ em vez de ‘graças a Deus’, mas ainda erguem suas mãos e olhares para os céus, como se essa ‘deusa’ por eles criada vivesse nos céus, longe de nós, como o deus judaico-cristão... A magia – para muitos o principal elemento da Wicca – é vista somente como um instrumento a ser usado para a obtenção de um objetivo – um namorado, um emprego, saúde, etc. Nesses termos, a magia é exatamente igual em sua essência e em seus fundamentos ao famoso ‘despacho’ das gloriosas tradições afro-brasileiras ou mesmo uma prece aos santos católicos pedindo por uma ‘graça’...²⁷¹

A observação é arguta e facilmente comprovável. Emerso do universo cristão e atraído para uma “religião da deusa”, sendo esta deusa confusamente definida, associada ao mesmo tempo à Terra e à Lua, ou à natureza, e constantemente colocada em contraposição ao deus cristão, não é difícil que o praticante neófito simplesmente substitua o gênero da divindade cristã, conservando suas características simbólicas essenciais. Podemos ler num *blog* brasileiro sobre Wicca:

Bênçãos da Deusa para você, com a paz e a esperança que ela traz. Ela chega em qualquer tempo e espaço, e seu amor nunca falha ou nos faltará. Ela embala-nos nos seus braços, sua mão de bênção é colocada sobre nossas cabeças. Quando você está se sentindo sozinho e desesperado, ou precisa de amor incondicional, ela lembra que você é seu filho e ela está sempre com você. Alegrem-se! Para seu amor que é mais forte que os espíritos do mundo ou da humanidade.²⁷²

Como se vê, se simplesmente substituirmos no trecho acima a palavra “Deusa”, por “Cristo” ou “Maria”, de forma alguma ele soará estranho ou deslocado. No contexto do culto a uma divindade imanente, representação arquetípica dos ciclos naturais e, de certa forma, *indiferente* aos seres humanos, desde que seria, em última análise, parte deles (como de tudo o mais), no entanto, o trecho soa totalmente equivocado.

Se a figura da Deusa wiccana acabou por se tornar, na concepção popular da religião no Brasil, quase um contraponto feminino para o Deus cristão, uma espécie de “Jeová de saias” – expressão que já ouvi sendo usada pelos críticos dessa concepção – a figura do Deus de Chifres é ainda menos compreendida. Nota-se que muitos wiccanos brasileiros até mesmo evitam tentar conceituar ou “explicar” o Deus, e várias tentativas de “explicações” soam confusas ou contraditórias, como a seguinte:

²⁷¹ Mensagem na lista Gaia Paganus, disponível em http://br.groups.yahoo.com/group/Comunidade_GaiaPaganus/message/1222, acessada em 21/04/2013.

²⁷² Disponível em <http://gatomistico.blogspot.com.br/2010/07/ser-uma-bruxa.html>, acessado em 21/04/2013.

O Deus Cornífero é o Deus fálico da fertilidade. [...] Ele nasce da Deusa, como seu complemento e carrega os atributos da fertilidade, alegria, coragem e otimismo. Ele é a força do Sol e da mesma forma, nasce e morre todos os dias, ensinando aos homens os segredos da morte e da renascimento. O culto aos Deus Cornífero surgiu entre os povos que dependiam da caça, por isso Ele sempre foi considerado o Deus dos animais e da fertilidade, e ornado com chifres, pois os chifres sempre representaram a fertilidade, vitalidade e a ligação com as energias do Cosmos. Além disso a Bruxaria surgiu entre os povos da Europa, onde os cervos se procriam com extremada abundância, por isso eram frequentemente caçados, pois eram uma das principais fontes de alimentação. Com a crescimento do Cristianismo e com a intenção do Clero em derrubar Bruxaria, a figura atribuída ao Deus Cornífero acabou por personificar o Diabo e na atualidade resgatar o status deste importante Deus torna-se bastante difícil. O Deus Cornífero representa a luz e a escuridão, a imortalidade e a morte, a interrupção a continuidade.²⁷³

Como se vê, os atributos (ou mesmo a *finalidade* do culto ao Deus) são aleatoriamente atribuídos: “fertilidade”, “alegria”, “coragem e otimismo”, “luz e escuridão”, “imortalidade e morte”. Inevitavelmente, surge a preocupação de desvincular a imagem do Deus Cornífero da imagem do Diabo cristão e de atrelar essa vinculação ao “mito do tempo das fogueiras”. Surge igualmente a preocupação em explicar a relação filho-consorte entre a Deusa e o Deus, já que:

Para a maioria pode aparentar meio incestuoso, quando afirma-se que o Cornífero seja filho e consorte da Deusa, mas isto era extremamente comum aos povos primitivos onde os indivíduos se casavam entre os próprios familiares para conservar a pureza da raça [sic].²⁷⁴

Nesse ponto, o trecho seguinte de outro texto parece demonstrar uma compreensão melhor dos princípios da religião, embora conste num *site* dedicado a cursos de magia, e não especificamente sobre Wicca, quando explica que:

Em conjunto com a Deusa, também Ele celebra e rege o sexo. [...] O Deus Cornífero, como a Deusa, é sexual, terreno, apaixonado e sábio. [...] Entre os dois, a Mãe Deusa e seu Companheiro, se constrói o mundo. Eles o construíram de amor e desejo. Portanto, sua sexualidade é uma força vital sagrada, verdadeira experiência espiritual. Potencialmente a mais espiritual das experiências. Talvez este seja o fato mais surpreendente de todos a respeito da feitiçaria. Não deveria ser. Mas preciso admitir que neste mundo, como ele é atualmente, a maioria das pessoas encontra dificuldades em relacionar sexo com espiritualidade. É contra tudo que as religiões patriarcais ensinam sobre o sexo, como vergonhoso e sujo, no máximo necessário para a continuidade da espécie.²⁷⁵

²⁷³ Texto disponível em <http://www.emporiowicca.com.br/cernunnos.html>, acessado em 23/04/2013.

²⁷⁴ Idem.

²⁷⁵ Texto disponível em <http://www.cursosdemagia.com.br/odeus.htm>, acessado em 23/04/2013.

De fato, a grande maioria dos textos produzidos pela “Wicca popular” prefere ignorar, ou mesmo *justificar* o caráter sexual contido na dualidade Deus-Deusa e expresso nos rituais, especialmente no Grande Rito. Evidentemente, isso é rejeitado pelos Gardnerianos:

O Deus de Chifres foi sendo paulatinamente descartado pelo puritanismo, culminando hoje em dia na figura de um ser assexuado e até mesmo andrógino, mas totalmente inoperante quando sabemos que é ele quem opera a transformação radical dentro da sua natureza selvagem (e da nossa). O equilíbrio buscado acabou sendo perdido e hoje assistimos a uma Wicca banalizada por crianças e adultos pudicos e castos à moda cristã. [...] O que a Wicca ensinava - e ainda ensina - nos meios iniciáticos tradicionais, é o que podemos chamar de "via da mão esquerda", que começou a ser destruída tão logo o próprio Deus de Chifres foi descartado como imoral, selvagem e arcaico, em detrimento de um colorido culto ecológico e de fácil aquisição pela massa. Entretanto, na minha visão de tudo isso, foi até bom que isso acontecesse. Mesmo porque essa massa de interessados não poderia nunca aceitar os preceitos verdadeiros da Arte, uma vez que está condicionada pelo moralismo judaico-cristão, e isso é um problema sem volta. Num contexto em que a própria nudez é descartada por tal massificação, soterrada e condicionada, oculta na psique e no espírito, percebemos que nenhuma transformação real poderá se processar entre o vulgo. Até porque é no sexo e na morte que a nudez se mostra como elemento de transformação da consciência.²⁷⁶

No momento adequado, voltaremos a discutir o caráter sexual implícito na teologia wiccana e em como ele foi descartado. Por hora, basta dizer que esse componente, como atributo essencial do Deus, contribuiu para que este acabasse sendo, tanto na teologia quanto na ritualística, relegado a segundo plano.

Como se vê, em relação as suas divindades, a Wicca brasileira ganhou características específicas. Firmou-se como uma “religião da Deusa” em contraposição à “religião do Deus” e, nesse processo, deixou de lado parte de sua dualidade intrínseca, que residia no equilíbrio entre o casal divino. A Deusa dos wiccanos brasileiros mantém basicamente os mesmos atributos do Deus judaico-cristão, mas retirando deste os aspectos tidos como “negativos”. O Deus wiccano é uma figura mal compreendida e relativamente secundária, um “apêndice” da Deusa ou mesmo um “aspecto masculino” desta. Além disso, existe a tendência a considerar toda e qualquer divindade da antiguidade como uma “face”, ou uma das múltiplas personalidades desse casal (ou família) divino.

Tais mudanças de foco poderiam até ser de menor importância, e de fato não se afastam demasiado das práticas de grupos e praticantes solitários mais ecléticos dos

²⁷⁶ MARTINEZ, Mario. *A Deusa, o Deus e a Iniciação*. Texto disponível em <http://br.groups.yahoo.com/group/wiccagardneriana/message/7352>, acessado em 23/04/2013.

EUA. No entanto, a elas se alia a tendência imediatista da religiosidade brasileira, à qual nos referimos no terceiro capítulo, para criar uma variação claramente *devocional* da Wicca.

Explica-se: não é incomum encontrar, em textos e livros sobre a Wicca escritos nos países de língua inglesa onde ela se desenvolveu, afirmações como “a Arte não é uma religião de súplica. [...] Se você realmente deseja esse tipo de relação [com os deuses], há muitas religiões estabelecidas que alegremente abrirão os braços para você”²⁷⁷. Tais afirmações embasam-se justamente na premissa de divindades imanentes, arquetípicas, impessoais. É possível admirar-se ou reverenciar-se a Natureza como um todo, mas não faria muito sentido *ajoelhar-se* diante dela. O sentido do culto, na Wicca, é a *interação* com a divindade, não a súplica ou a submissão.

Mas a aproximação do wiccano brasileiro aos seus inúmeros deuses e deusas acaba, compreensivelmente, a ser bastante semelhante àquela do católico aos seus inúmeros santos e santas. Aqueles, como estes, são encarados como entidades sobrenaturais, com existência concreta e individualizada, a quem se pode apelar em momentos de dificuldade, de acordo com suas “qualificações”, e não como divindades ctônicas ou celestiais que refletem aspectos naturais.

Exemplificando: Afrodite toma, em questões amorosas, o lugar de Santo Antônio, e as velas que se acenderia para um, acende-se igualmente para a outra, rogando por um novo amor ou pela solução de conflitos conjugais. Elegem-se “deusas de devoção”, com as quais são estabelecidas relações muito particulares de apadrinhamento e favorecimento espiritual. Ignora-se o caráter geralmente dúbio das divindades pagãs para ressaltar-se apenas os aspectos benéficos e “suaves” dessas mesmas divindades. Se os aspectos sombrios são citados, geralmente são interpretados como “força”, “poder” ou, de forma junguiana, caminhos para poder “confrontar a própria sombra”.

Hécate, a sombria divindade que era pintada pelos gregos como surgindo à noite nas encruzilhadas, acompanhada de uma matilha de cães infernais, associada às Moiras e às Eríneas, pode aparecer como uma benevolente “senhora da magia”, acessada para “banir malefícios”:

Deusa da sombra lunar hoje lhe peço pra me auxiliar
Oculto em teus mistérios, hoje venho lhe saudar,

²⁷⁷ RAVENWOLF, Silver. Op. cit., p. 43.

Deusa da magia lhe invoco pra banir as más energias,
 Leva em tua sombra o negativo que me permeia,
 Leva contigo as energias densas que a mim emanam,
 Apaga oh Grande Deusa meu nome das mentes do mal,
 Afasta minha Deusa aqueles que não me são luz,
 Afasta os que não me são leais,
 Protege-me Hécate dos amigos oportunistas, dos amores vampíricos, dos entes negativos,
 Bane em minha vida tudo e todos aqueles que me atrasam, sugam e magoam,
 Bane Hécate com tua força o mal que me é lançado,
 Bane minha Deusa os ingratos e os falsos,
 Na sombra de tua Lua me esconde e protege,
 Pois com tua ajuda o mal já não me encontra,
 E no teu caminho hei de seguir, pelo traçado da Grande Deusa, liberta(o) estou a ressurgir!²⁷⁸

Na mesma página onde consta esse “banimento”, segue-se o comentário:

[...] entrei no blog e recebi esta linda e apropriadicima [sic] oração, se assim posso dizer, pois venho em um profundo desespero de alma, o que sinto é uma completa escuridão, medos e td quanto é tipo de dor causadas por uma pessoa que vive comigo, e ã sinto força pra mudar esta situação, aqui encontrei, até chorei lendo estas lindas postagens, principalmente o Banimento de Hecade....estou me sentindo um pouco melhor e gostaria muito de me aprofundar, até msmo [sic] fazer o curso de Wicca. Pois algo dentro de mim está gritando por isso.

Em outro comentário, Hécate é equiparada a Lilith e, completando o sincretismo, descrita por quem escreve como seu “exu-de-cabeça”. Esse é apenas um entre muitos exemplos que poderiam ser citados.

No entanto, seria possível argumentar que tais posturas, resultantes de uma compreensão imperfeita das doutrinas wiccanas, estariam ligadas a práticas e representações pessoais, que não refletiriam as representações coletivas da religião no Brasil. Porém, como veremos a seguir, os mesmos fatores se apresentam tanto na devoção individual quanto no culto coletivo.

4.5 – As celebrações: a questão da sazonalidade

Apresentei no tópico anterior como as interpretações e simplificações da divindades wiccanas refletem-se no plano das representações pessoais dos praticantes no Brasil. Porém, talvez as consequências mais significativas dessas interpretações e

²⁷⁸ “Banimento de Hécate”, escrito por Aislin Celtic, disponível em <http://soswicca.blogspot.com.br/2013/01/o-banimento-de-hecate.html>, acessado em 24/04/2013.

simplificações se reflitam nas próprias celebrações associadas ao calendário litúrgico da Wicca.

Tradicionalmente, de acordo com a literatura específica, os esbás são rituais conduzidos a cada lua cheia e dedicados ao culto da Deusa. Sua característica principal é serem restritos aos membros do *coven*, focados nos “mistérios” e no treinamento mágico dos dedicados e iniciados.

Por outro lado, os oito sabás sazonais são considerados ritos solares e, dessa forma, dedicados ao Deus. A tônica é a celebração da passagem de momentos específicos do ano, que refletem o deus cíclico, na sua trajetória de morte a renascimento, de filho a consorte. Se corretamente interpretados, permitem a melhor compreensão da harmonia e interdependência dos princípios masculino e feminino da divindade imanente. Não é de surpreender que muitos *covens* facultem a não-membros o comparecimento na celebração de seus sabás, os quais acabaram por tornar-se os rituais públicos por excelência da Wicca²⁷⁹.

No Brasil, no entanto, a inequívoca associação entre Wicca e “religião da Deusa” levou os *covens* a associarem uma deusa a toda e qualquer celebração, inclusive aos sabás. Dessa forma, a celebração dos sabás foi em parte dissociada do “ciclo do Deus”, ligado ao desenrolar das estações, o que, junto com outros fatores, permitiu que fosse criada uma polêmica envolvendo as *datas* em que os sabás são celebrados aqui.

Como vimos no segundo capítulo, os oito sabás da Wicca foram determinados a partir de quatro celebrações sazonais presumidamente celtas, às quais foram acrescentadas celebrações dos equinócios e solstícios e elementos de outras culturas europeias, dividindo o ano em oito partes iguais. Tudo isso, evidentemente, foi estabelecido de acordo com o suceder das estações no *hemisfério norte*.

Devemos deixar de lado temporariamente o calendário civil, que marca o início das estações nos solstícios e equinócios, e tomar essas efemérides como o auge de cada uma das estações. Dessa maneira, temos na literatura estrangeira o sabá Yule marcando o solstício de inverno (por volta de 21/12), o Imbolc marcando o final dessa estação (01/02), Ostara no equinócio de primavera (por volta de 21/03), Beltane no início do verão (01/05), Litha no solstício de verão (por volta de 21/06), Lughnasad marcando o início do outono, em 01/08, Mabon no equinócio de outono (21/09, aproximadamente) e, finalmente, Samhain em 01/11, na entrada do inverno.

²⁷⁹ É preciso observar que isso nunca acontece em *covens* gardnerianos tradicionais, que em nenhuma circunstância realizam cerimônias abertas ou públicas.

Claramente, os elementos de culto presentes nos sabás da Wicca são uma colagem de diversas cerimônias e comemorações sazonais de culturas europeias distintas. Ainda assim, o simbolismo de cada uma dessas cerimônias está profundamente associado ao momento do ano que elas marcam.

Para exemplificar, o Yule é celebrado no dia mais curto do ano, ápice do inverno, e seu simbolismo está relacionado ao *nascimento do deus solar*, justamente porque, a partir desse dia, o sol permanecerá cada vez mais tempo no céu, os dias serão progressivamente mais longos. Comemorações associadas ao rigor do auge do inverno europeu, celebradas por diversos povos, incluem elementos comuns: o pinheiro, árvore que permanece verde durante o inverno; as frutas secas, nozes e castanhas, alimentos que se conservam e que são altamente calóricos, e assim por diante. Aproximadamente quatro meses e meio depois, celebra-se o Beltane, em alusão à maturidade sexual do deus solar, essencialmente um rito de fertilidade, ligado à sementeira dos campos e à esperança de boas colheitas. Seus símbolos deixam isso claro: as danças circulares em torno de um mastro (símbolo fálico) enfeitado de fitas; a realização do “casamento sagrado” entre dois jovens escolhidos, que se reflete no costume de maio ser considerado o “mês das noivas”.

No entanto, uma das consequências da maneira como a Wicca foi implantada e inicialmente divulgada no Brasil é que muitos dos pioneiros, e conseqüentemente seus seguidores, tomaram as datas dos sabás ao pé da letra, conforme apareciam nos livros (escritos no hemisfério norte) e, portanto, *invertidas* em relação às estações no hemisfério sul. Isso causa óbvias distorções, como um ritual de Litha (auge do verão) ao qual pude assistir, conduzido por Mirella Faur e seu marido Cláudio Caparelli em sua chácara nos arredores de Brasília, em pleno mês de julho, com todos os participantes pesadamente agasalhados sob o frio seco de cerca de 15° C e o vento cortante.

Entretanto, já no final da década de 1990, antes mesmo que os livros de Gardner ou do casal Farrar fossem traduzidos e publicados no Brasil – os quais sempre preconizaram que as datas deveriam ser invertidas no hemisfério sul – diversos praticantes da Wicca já levantavam essa questão e, efetivamente, adequavam as datas dos sabás para as estações brasileiras. Esses não eram, no entanto, maioria, e eram veementemente contestados pelos que defendiam a “Roda do Norte”, entre eles expoentes como Claudiney Prieto e Mavesper Ceridwen.

Os defensores da “Roda do Norte” baseavam-se em três argumentos: a “egrégora”, a pequena diferenciação climática e no número de horas do dia ao longo do

ano, no Brasil, e o paralelo entre alguns sabás e festividades cristãs populares celebradas em datas próximas.

O conceito de egrégora é comum no ocultismo ou mesmo na maçonaria. Seria uma entidade espiritual, uma “energia” criada no plano astral a partir dos pensamentos ou das emoções das pessoas que se reúnem com uma certa finalidade. Uma egrégora seria tanto mais forte quanto há mais tempo ela tivesse sido gerada e mantida. Dessa maneira, celebrar os sabás conforme as datas do hemisfério norte possibilitaria aos praticantes brasileiros conectar-se com a “egrégora imemorial” dos bruxos e bruxas originais, e ao mesmo tempo em que os praticantes do hemisfério norte o faziam. Esse era (e ainda é) o argumento principal.

Acidentalmente, acrescentava-se que, no Brasil, não há a marcante diferenciação climática entre as estações, bem como de duração entre os dias e as noites, como ocorre em regiões mais setentrionais; portanto não se justificaria modificar as datas “tradicionais” por conta da sazonalidade.

Por fim, argumentava-se que o paralelo simbólico entre o Yule e o Natal, entre Ostara e a Páscoa ou entre Beltane e as festas juninas auxiliaria, de alguma maneira, a compreensão dessas celebrações pelos novos praticantes ou mesmo a sua aceitação pelos não-bruxos, além de demonstrar que os sabás, na verdade, eram *a origem* das comemorações cristãs.

São justamente esses argumentos que surgem num texto bastante divulgado de Mavesper Ceridwen:

[...] A Roda do Ano celebrada na Wicca (na maior parte das tradições, porque existem tradições que celebram outras sazonalidades, como a egípcia ou a grega, por exemplo) que trata de uma mitologia em que a Deusa engravida do Deus, o mata na colheita e depois o faz renascer em seu ventre para recomençar o ciclo, é a mitologia nascida da interpretação dos povos antigos para o fato de que no Hemisfério Norte, especialmente na Europa, em certa época do ano tudo morria sob a neve.

Nos solstícios chega a haver 6 a 8 horas de diferença entre o tempo de luz solar, ou seja, na Inglaterra, no solstício de verão, o Sol nasce as 6 horas da manhã e só se põe perto da meia noite, enquanto no inverno nasce as 6 horas para se por perto das 3 ou 4 horas da tarde. Notem que essa foi a natureza que inspirou os mitos da Roda, em que o Deus morre e renasce, porque o regime de iluminação solar é muito diferenciado.

No Hemisfério Sul essa enorme diferença, mesmo nos locais mais próximos do pólo, jamais é tão marcada. Nem no Brasil, nem na Austrália, por exemplo, há tanta diferença entre a iluminação no verão e no inverno. Nossa vegetação JAMAIS morre toda ao mesmo tempo e há colheitas e plantio o ano todo... logo, é mais que óbvio que como os ciclos se expressam aqui JAMAIS terá correspondência com o que ocorre na Europa.

[...] Celebrar pelo Hemisfério Norte tem ainda duas enormes vantagens: celebra-se de acordo com a EGRÉGORA ANCESTRAL e não contra ela. Ou seja,

celebramos seguindo o mesmo fluxo energético que dura mais de dez mil anos. Essa força não é nada desprezível e todos os que celebram pelo Sul sabem que ela muitas vezes os impulsiona a celebrar, por exemplo, Samhain em 31 de outubro. Celebra-se o que a sociedade brasileira está vivendo, ou seja, celebram-se os fluxos de energia criados pelas crenças e pela atividade de 200 milhões de pessoas vivas aqui e agora, para quem Yule (ou Natal) é em dezembro, Ostara (ou Páscoa) é em março, Dia dos Mortos é perto de Samhain , na transição outubro/novembro e por ai vai...

Lembrem-se que esta força não é de ser ignorada, porque se originariamente a Roda expressa o que a sociedade humana estava celebrando de acordo com a época do ano, não podemos dizer que o que os brasileiros estão celebrando não afete nossa roda pessoal. Nem se diga que as pessoas seguem festivais cristãos, porque isso não é verdade. As pessoas celebram o que nossos ancestrais pagãos celebravam, SEGUNDO O HEMISFERIO NORTE. Logo, celebrar pelo Norte nos mantém ligados ao que nos rodeia, nossa realidade social.²⁸⁰

A autora ainda acrescenta uma suposta correspondência astrológica entre os sabás e a entrada do sol em determinados signos do zodíaco, e pergunta “você não sente um tempo de inícios em sua vida após o Carnaval?”, referindo-se à celebração de Ostara em março. Evidentemente, há aí uma falácia lógica, uma vez que tanto “características” de signos zodiacais quanto “disposições” em determinadas épocas do ano foram determinadas, igualmente, no hemisfério norte e transplantadas para o nosso ano civil.

Parece claro que os argumentos dos defensores da “Roda do Norte” não teriam se sustentado caso tivesse havido uma compreensão maior das bases da religião desde o início. Embora o conceito de egrégora seja familiar aos próprios wiccanos, devido as raízes da religião assentadas em parte sobre a magia cerimonial, este conceito nunca foi utilizado para definir as datas das comemorações, sobrepondo-se ao caráter sazonal. Por outro lado, se a diferenciação entre as estações do ano ou entre a duração dos dias é, aqui, mais sutil do que a verificada na Europa Setentrional, ainda assim ela existe e é sensível, especialmente nas regiões mais ao sul do país. Por fim, o paralelo entre o simbolismo das celebrações prende-se *justamente* ao caráter sazonal: tanto comemorações pagãs como cristãs surgiram no hemisfério norte e, dessa forma, refletem as características naturais da região. Além disso, como já nos referimos no segundo capítulo, justificar as festividades cristãs através de elementos pagãos é, antes, uma paganização do cristianismo.

Apesar disso, embora a “religião da Deusa”, no Brasil, fosse sempre citada como sendo uma “religião da natureza”, sua efetiva ligação com os ciclos naturais foi

²⁸⁰ CERRIDWEN, Mavesper Cy. *Porque comemorar a Roda do Ano sem a transliteração de datas para o hemisfério sul*. Texto disponível, entre outras fontes, em <http://munditempus.blogspot.com.br/2011/10/porque-celebrar-roda-do-ano-pelo-norte.html>, acessado em 07/05/2013. Realces da autora.

frequentemente suplantada pela opinião dos sacerdotes que a divulgavam conforme era descrita nos livros. Percebe-se, inclusive, que *mesmo depois* que inúmeros textos e comentários buscaram deixar clara a incoerência dos sabás celebrados em datas diametralmente opostas ao momento do ano que eles representavam, os defensores da Roda do Norte obstinaram-se na sua defesa, como se nota no texto citado. Com dez anos ou mais de prática da religião no Brasil, uma súbita mudança de posição já não seria possível, ainda mais num contexto de disputa por lideranças.

No entanto, o impacto ou o estranhamento que poderia ter sido causado por essas interpretações superficiais do próprio cerne ritualístico da Wicca foi bem mais brando do que se poderia imaginar. Isso se deveu em muito ao fator que citamos no início desse tópico: o costume que se estabeleceu no Brasil de associar aos sabás a figura de uma deusa.

Exemplificando: se à celebração de um sabá como Ostara – equinócio de primavera – associa-se a comemoração de uma deusa com características arquetípicas “primaveris”, como a grega Perséfone ou a anglo-saxã Eostre, essas características acabam por *justificar* a comemoração, ainda que esteja se dando em época do ano oposta, em pleno outono. Se essa associação é complementada pela existência de uma festa popular cristã em data próxima, e com os mesmos elementos simbólicos, a ressignificação se torna completa. Uma dança circular em torno de um mastro, na época aproximada das festas juninas, afigura-se aos participantes perfeitamente natural.

Dessa maneira, a celebração dos sabás teve o seu aspecto sazonal minimizado, tornando-se antes uma comemoração ao “aspecto” *da deusa evocada ou invocada*, ou ainda uma “versão neopagã” de uma comemoração cristã.

Se as datas dos sabás foram, por muitos dos pioneiros, fixadas como uma espécie de “Liturgia da Deusa” e não como um reflexo do ciclo do Deus, a mesma fraca compreensão das bases sobre a qual a religião foi estabelecida se estendeu para outros aspectos menos primordiais. Para citar apenas um exemplo, a disposição dos objetos de culto sobre o altar.

Os “instrumentos mágicos” de um bruxo, em sua já citada associação com aqueles da magia cerimonial, são símbolos dos quatro elementos: ar, água, terra e fogo. Esses elementos estão, por sua vez, associados a cada um dos pontos cardeais. De forma geral, aceita-se que a correspondência contida na maioria das obras sobre Wicca, e mesmo nas versões públicas do Livro das Sombras de Gardner, prende-se a fatores que

são também característicos do hemisfério norte, ou mesmo, mais especificamente, da Grã-Bretanha. Assim, teríamos a taça, símbolo da água, ao oeste, direção do Oceano Atlântico para a Inglaterra; o bastão, símbolo do fogo, ao sul, direção dos trópicos quentes; o pentáculo, símbolo da terra, associado ao norte, direção para a qual se estende a maior parte das terras britânicas (da perspectiva de Londres); por fim, seja por ser a direção restante, seja pela direção predominante dos ventos no hemisfério norte, ao leste resta o ar e o *athame*.

Se tomarmos como válida a explicação acima e mais uma vez nos reportarmos à ideia original de que os elementos da Wicca deveriam refletir as características naturais do local onde é praticada, também essas direções deveriam ser invertidas no Brasil. O calor do fogo – a linha do Equador – está ao norte, a água do oceano à leste, e assim por diante. Embora em menor número do que aqueles que preconizavam a adaptação das datas dos sabás, houve igualmente praticantes que postularam a inversão dos instrumentos nos altares, sendo da mesma forma criticados pelos sacerdotes que defendiam a “tradição”.

Como se vê, o praticante comum da Wicca no Brasil, especialmente o neófito que de alguma forma ouviu falar e sentiu-se atraído pela “religião da Deusa”, defronta-se com questões bastante específicas. Se ele buscou satisfazer sua curiosidade inicial através de livros originalmente publicados em países de língua inglesa, deparou-se com uma religião que, em sua liturgia e simbolismo, buscava refletir as características sazonais através da celebração de uma deusa lunar e de um deus solar. Porém, ao buscar se informar através do que foi escrito e publicado por autores brasileiros, especialmente na Internet, se viu defrontado com um calendário litúrgico que não reflete a sazonalidade, onde celebrações que deveriam espelhar o culto a um deus da fertilidade, da morte e do renascimento transformaram-se em “homenagens” a deusas variadas; encontrou-se preso a tradições e “egrégoras” que se sobrepõem a interpretações menos literais da religião; viu-se confrontado com adaptações que amenizam as possíveis diferenças entre o que seria sua nova opção religiosa e o cristianismo dominante.

Como se poderia esperar, posicionamentos igualmente específicos são tomados diante dessas questões, e não existe nem de longe um consenso. De uma maneira geral, e de forma provisória, poderíamos estabelecer o seguinte: aqueles que se identificam com a ideia da bruxaria como uma “religião da natureza” tendem a defender a comemoração dos sabás de acordo com o hemisfério sul. Os que a enxergam como uma tradição ancestral, um “conhecimento arcano” ao qual tiveram acesso, ou ainda aqueles

que não conseguem dissociar-se dos vínculos culturais com o cristianismo, tendem a manter as comemorações segundo o hemisfério norte.

O que torna a polêmica mais curiosa é o fato que, entre os wiccanos brasileiros que mais defendem a “pureza da tradição”, ou seja, entre a minoria de gardnerianos, a inversão sazonal de ritos é praticada, de forma coerente com aquilo que é preconizado nos textos de Gardner e de outros sistematizadores da religião.

4.6 – A magia, a nudez, as drogas e o sexo: questões morais e éticas

Poucos elementos foram tão modificados, ao longo do processo de popularização da Wicca, quanto a magia, a ideia de nudez e sexo rituais e o uso de substâncias alucinógenas ou inebriantes como parte das cerimônias. Embora fossem elementos centrais da sistematização inicial, como já apontamos no segundo capítulo, na década de 1980 já haviam sido totalmente ressignificados, adequando-se à realidade de uma religião que, antes restrita a um pequeno círculo de iniciados, ganhava contornos de religião de massas.

A inclusão desses elementos na síntese da Wicca reflete de forma clara a reinterpretação do estereótipo da bruxa. Essa reinterpretação foi feita a partir das mesmas fontes que várias vezes citamos, ou seja: a descrição das bruxas italianas, reunindo-se nuas nas luas cheias e amando-se livremente ao fim dos cultos, feita por Charles Leland em *Aradia*; os postulados de Margaret Murray no seu *Culto das Bruxas*; práticas da O.T.O. e da *Golden Dawn*, possivelmente advindas de Alesteir Crowley e, provavelmente, noções sobre cultos tântricos obtidas nos anos em que Gardner viveu no Oriente.

Assim, a “visão clássica” das bruxas as mostrava como adoradoras do diabo, praticantes de orgias sexuais, capazes de voar com o uso de unguentos específicos e de lançar malefícios. A “nova visão” as pintava como sacerdotisas de divindades pagãs, que acreditavam que as roupas impediriam que o “poder” extravasasse dos seus corpos, que a prática do sexo representava a união do princípio masculino com o princípio feminino da divindade, que “voavam” em imaginação após o uso de determinadas substâncias e que eram, em suma, pessoas “que praticam ritos antigos e que, junto com muita superstição e conhecimento herbal, preservaram um ensinamento oculto e

processos de trabalho que elas pensam ser magia”²⁸¹. Magia esta que era utilizada para a cura e para garantir a fertilidade da terra e dos animais, ou mesmo para fins bastante específicos, como impedir que Hitler invadisse a Inglaterra (segundo Gardner relata em seus livros).

Provavelmente por fazerem parte do conjunto de práticas mais interno da religião, justamente aquele que era mantido sob votos de sigilo iniciáticos, havia poucas referências a essas práticas nas primeiras obras publicadas sobre Wicca. Nos dois livros de Gardner há, é claro, a referência à nudez, mas nenhuma alusão ao consumo de drogas ou a práticas sexuais pelas bruxas. No entanto, tais referências constavam da versão de 1957 do Livro das Sombras gardneriano, como parte dos “Oito Caminhos para o Centro”, espécie de lista de procedimentos que deveriam ser combinados e utilizados para a prática mágica, entre os quais estavam incluídos “drogas, vinho, incenso” e “o Grande Rito”.

No entanto, os “Oito Caminhos” só vieram à público quando Jessie Wicker Bell publicou, em 1972, o seu *Grimório de Lady Sheba*, obra polêmica justamente por ter sido a primeira a revelar práticas gardnerianas até então mantidas em sigilo. Nessa obra, podemos ler:

[...] O Quarto Caminho: o uso correto e controlado de drogas (maconha, kat²⁸², cogumelos, etc.), vinhos rituais, whiskey (conhecido como ‘o elixir da vida’), e incenso. [...] O Oitavo Caminho: o grande rito, a união espiritual, bem como a união física do masculino e do feminino para criar a vida. Magia sexual.²⁸³

Compreensivelmente, o primeiro elemento a ser expurgado das obras sobre Wicca editadas a partir dos anos 1980 foi o uso de álcool e drogas. Afinal, tratava-se, na maior parte dos lugares, de uma alusão ao consumo de substâncias ilícitas. A prática do sexo ritual ou de qualquer tipo de “magia sexual” foi o próximo elemento a desaparecer das obras mais populares, embora alusões tenham se conservado nas obras de autores ligados a linhas tradicionais da Wicca, como o casal Farrar. Estes, tanto no *Oito Sabás para Bruxos*, como no *The Witches’ Way*, respectivamente publicados originalmente em 1983 e 1984, dedicaram capítulos ao Grande Rito, onde admitem a possibilidade deste ser o efetivo intercuro sexual entre o Alto-Sacerdote e a Alta-Sacerdotisa. Acrescentam, no entanto, que o mais comum é a prática “simbólica” deste rito.

²⁸¹ GARDNER, Gerald B. *A Bruxaria Hoje*. São Paulo: Madras, 2003, p. 102.

²⁸² Tipo de anfetamina extraída do arbusto africano *Catha edulis*.

²⁸³ BELL, Jessie Wicker. *Op. cit.*, p. 5.

Da mesma forma, a idéia de que os ritos deveriam ser praticados em nudez permaneceram apenas nas obras dos autores tradicionais. A imensa maioria dos livros escritos pelos novos autores, geralmente filiados a tradições “eccléticas” e sem ligações diretas com os gardnerianos – e estes são, sem dúvida, a maior parte dos livros sobre Wicca publicados a partir da segunda metade dos anos 1980 – ao menos faz alusão ao assunto.

Restava, é claro, a magia. No entanto, fora dos círculos dos iniciados tradicionais, não havia nenhuma clara indicação de *que tipo* de magia era praticada ou através de *quais procedimentos*. Depreende-se que essa prática somente deveria ser empreendida por iniciados, e que o acesso a ela se daria gradualmente, como parte do treinamento formal dentro dos *covens*. As poucas referências ao assunto citavam apenas a crença das bruxas na Lei Tríplice, ou “lei do tríplice retorno”, segundo a qual tudo que fosse feito magicamente, para o bem ou para o mal, retornaria triplicado para o seu autor. Uma regra, portanto, que impunha uma “ética mágica”, ainda que bastante relativa, sobre os praticantes.

Na ausência de indicações precisas, portanto, e levando em consideração o atrativo exercido pela magia, os livros populares de Wicca passaram a conter cada vez mais “receitas de feitiços” e práticas mágicas diversas. Tais feitiços e práticas, no entanto, eram apenas variações de simpatias e credices populares, entremeadas e “coloridas” por elementos típicos da Nova Era, tais como o uso de velas perfumadas, incensos, cristais, correspondências planetárias e cartas de tarô.

Dessa maneira, a Wicca que chegou ao Brasil e aqui foi divulgada trazia alguns conceitos embutidos que já consistiam numa reinterpretação por parte de seus divulgadores: o sexo ritual era algo que fora efetivamente praticado nos “tempos antigos”, como expressão do *hieròsgamos*, mas que não fazia parte, a não ser de forma simbólica, da ritualística atual. A nudez durante os ritos era algo que fora preconizado inicialmente, mas que não possuía importância efetiva. O uso de qualquer substância embriagante ou alucinógena era totalmente contraindicada no contexto ritual. A prática da magia era facultada a todos, e não diferia grandemente das “simpatias” encontráveis em inúmeros almanaques, ou em compêndios populares como o *Livro de São Cipriano*. Além disso, a “ética mágica” afirmava que o “poder dos bruxos” era limitado pela Lei Tríplice, à qual todos deveriam se sujeitar.

No corpo dessa reinterpretação, é interessante ressaltar alguns pontos que são característicos da prática da Wicca no Brasil. Um deles é que, a partir das declarações dos wiccanos brasileiros, vemos que Gardner e os praticantes iniciais são inclusive *desmentidos* no que diz respeito a esses aspectos polêmicos da religião. Em um artigo de Claudiney Prieto publicado no Portal Neopaganismo, e com trechos citados em diversos outros *sites*, podemos ler:

Um ponto muito controvertido entre a comunidade Pagã é se deve-se trabalhar magicamente vestido de céu, com as vestes da Lua como também é chamada a nudez ritual, ou se devemos trabalhar vestidos com robes, mantos ou túnicas. [...] Na realidade é muito improvável que a nudez ritual tenha sido uma regra entre as Bruxas da Antiga Europa, visto que o clima daquele continente é frio, principalmente nos períodos de inverno. Muitos historiadores e estudiosos afirmam que a crença de que as praticantes da Antiga Religião faziam seus rituais nuas (sic) é mais uma das inúmeras deturpações propagadas pela Inquisição. Outros afirmam que a nudez ritual foi incorporada à Antiga Religião por Gardner, numa tentativa de trazer para a Religião Wiccaniana princípios do naturismo, do qual ele particularmente era simpatizante e praticante. [...] Muitos Bruxos alegam razões mágicas para a nudez ritual, afirmando que qualquer coisa que for usada sobre o corpo irá interferir na energia criada e projetada a partir dele. Como na Wicca o corpo humano é considerado um dos principais geradores de energia, esta explicação é bem razoável para o entendimento do ato de vestir-se de céu durante as práticas mágicas. Não só a roupa interfere nos ritos mas também jóias, perfumes e qualquer ornamento artificial usado sobre o corpo. Outros Bruxos no entanto alegam que uma simples roupa ou outros artefatos não são capaz de impedir a criação e veiculação da energia criada pelos nossos próprios corpos e aquelas trazidas para dentro do nosso Círculo através da invocação aos Deuses e Elementos, já que esta energia pode atravessar qualquer barreira humana e não humana.²⁸⁴

Portanto, como se vê, afirmações centrais de Gardner sobre o culto das bruxas – e em consequência de outros autores constantemente referenciados, como Murray e Leland – são descartadas. Para o sacerdote brasileiro, o frio europeu impediria que os antigos praticantes fizessem seus ritos despídos, bem como o uso de vestes não impediria que o “poder” fluísse dos corpos.

A nudez, entretanto, é um assunto constantemente abordado nos textos dos wiccanos brasileiros, mas não exatamente sob o viés ritual. A maior parte desses textos a enfoca como uma forma de valorização do próprio corpo e libertação de padrões culturais cristãos, que teriam reprimido a sexualidade. É o enfoque, por exemplo, da jovem que se assina Erynn Dé Dannán em seu *blog*:

²⁸⁴ PRIETO, Claudiney. *Nudez Ritual* in Portal Neopaganismo, disponível em <http://www.neopaganismo.com.br/pt/ensaios-claudiney-prieto/nudez-ritual/>, acessado em 28/05/2013.

[...] nossa religião sempre expressou uma maneira diferente de ver nosso corpo como algo natural. Como vimos, para nós a Deusa se manifesta em toda a natureza, plantas, animais e em nós, pois também somos parte da natureza. Por isso consideramos que o nosso corpo é sagrado, é um altar onde a vida é criada. As antigas religiões patriarcais acostumaram as pessoas com a idéia de que o corpo é algo impuro, sujo, imundo e vergonhoso. Essa idéia iniciou-se com a história de Adão e Eva, quando estavam no paraíso e posteriormente foram expulsos por comer a maçã e cometerem o "pecado original".²⁸⁵

No entanto, a nudez nunca é considerada como um aspecto ritual desvinculado da sexualidade, e, dessa forma, ambos os assuntos são tratados com restrições que evidenciam as mesmas preocupações que, em qualquer outro contexto, permeiam esses assuntos. Voltando ao texto anteriormente citado de Prieto:

Se por um lado a nudez ritual pode contribuir muito para que todos se apresentem da mesma forma aos Deuses, além de auxiliar no processo de desprogramação da vergonha e pecados que a criação através dos parâmetros de valores judaico-cristãos nos inculuiu, também pode atrair para dentro de um Coven todo tipo de malucos, maníacos sexuais e tarados.

Obviamente, vale considerar que as regras tradicionais de ingresso em um *coven*, seguindo os parâmetros formais de iniciação, impediriam *a priori* que “malucos, maníacos sexuais e tarados” pudessem ser aceitos. Mas, levando-se em conta a forma como a religião se estabeleceu aqui, a aceitação em um *coven* é antes um processo de afiliação do que de aceitação. Portanto, tal tipo de observação é pertinente.

Na verdade, *nenhum* dos *covens* aos quais tive acesso ao longo da pesquisa praticava efetivamente a nudez ritual em seus ritos cotidianos, embora em alguns ela fosse parte de cerimônias de iniciação (mesmo assim, apenas para os iniciantes). Ao contrário, o que se pode observar é o uso de “vestes rituais” (túnicas, mantos, etc.) mais ou menos elaboradas e complementadas por muitos adornos, ou simplesmente de roupas pretas (remetendo à “imagem da bruxa”, à qual nos referiremos oportunamente), ou ainda de trajés despojados, remetendo à figura dos *hippies*.

É preciso levar em consideração, igualmente, que, a partir do ano 2000, a Wicca tornou-se, no Brasil, cada vez mais uma religião propensa a rituais públicos, no sentido de que qualquer interessado não-wicciano poderia deles participar, e realizados *em locais públicos*. Só esse aspecto já descartaria qualquer possibilidade de nudez ritual.

²⁸⁵ Disponível em <http://oqueewicca.blogspot.com.br/2007/06/skyclad-nudez-ritual.html>, acessado em 28/05/2013.

Uma vez que nudez e sexo estão implicitamente relacionados nos textos e depoimentos dos bruxos brasileiros, as restrições, desconfianças e advertências para ambos os assuntos são semelhantes. É possível afirmar com segurança que nenhum tipo de rito sexual, ou de magia sexual, está associado à prática da Wicca “popular” no Brasil, no âmbito dos *covens* ou grupos de estudo. No entanto, se estreitarmos esse âmbito para o dos praticantes individuais, é possível perceber que, se não existe o sexo ritual, existe uma ritualização do sexo e do corpo, expressa em textos como o que citamos. Essa ritualização se expressa pela valorização da sexualidade atribuída à religião, em contraste com as muitas restrições sobre o corpo e o sexo atribuídas ao cristianismo.

No que tange ao uso de álcool e drogas, a postura pública dos wiccanos brasileiros é, de uma forma geral, alinhada com a de outros entusiastas da Nova Era: esse hábito é desaconselhado por não ser saudável. É o que encontramos, por exemplo, na declaração de uma jovem praticante que afirma que “querendo estar cada vez mais próximas da natureza, a maioria das bruxas busca uma alimentação e hábitos saudáveis, o que descarta imediatamente o uso de drogas”. Outro afirma que para a “realização de feitiços” é importante não consumir carne, bebidas alcoólicas ou qualquer tipo de droga.

O seguinte depoimento reflete de forma acurada a opinião generalizada dos praticantes a respeito do uso de álcool ou drogas em rituais:

Entendo que o álcool faça parte milenar dos rituais, porque sempre esteve presente nas comemorações e celebrações em geral e por isso também nos rituais e na magia. Com relação as drogas, eu particularmente não vejo espaço, mas talvez por que não seja adepta, creio que aí vai da consciência e entendimento de cada um. [...] Os xamãs antigos utilizavam drogas para entrar em um estado de transe, onde eles acreditavam assim poder entrar em contato com deuses e deidades. Eu, praticamente não sou a favor do uso de drogas ilegais e eu não gosto de álcool, nem da "cervejinha de sexta à noite", portanto, eu não faço [uso] e nem me sinto obrigada a fazê-lo.²⁸⁶

Vale acrescentar que, na prática, não existe diferenciação significativa de posicionamentos entre wiccanos e demais pessoas do mesmo extrato sócio-cultural no que diz respeito a restrições de hábitos de qualquer espécie. Os posicionamentos citados dizem respeito exclusivamente ao uso de substâncias entorpecentes ou inebriantes no contexto ritual. Há entre os wiccanos abastêmios ou vegetarianos, por exemplo, na mesma proporção que os há em qualquer outra amostragem, e reuniões informais de

²⁸⁶ Os depoimentos citados foram colhidos a meu pedido pela sacerdotisa Viviane Lopes, entre leitores do seu *blog* <http://wiccaipatinga.blogspot.com>.

wiccanos não se diferenciam de qualquer outro grupo no que diz respeito ao consumo de bebidas alcoólicas.

Dessa maneira, podemos afirmar que os mesmos fatores que influíram na consolidação de outros aspectos da Wicca “popular” no Brasil estão presentes no posicionamento dos wiccanos brasileiros a respeito dos pontos mais polêmicos associados à sua religião. A ausência de informações precisas, provinda de iniciados “tradicionais”, sobre esses pontos, ocasionou lacunas que foram preenchidas ou pelo conteúdo de livros também “populares”, ou por noções e conceitos já presentes no imaginário dos primeiros divulgadores da religião no Brasil.

Assim, elementos como a nudez ritual, a indução artificial de estados alterados de consciência e mesmo práticas sexuais, que estavam intimamente relacionados ao cerne das crenças e da magia wiccana na sua sistematização inicial, foram colocados em segundo plano ou mesmo extirpados pelos praticantes brasileiros. O que restou desses elementos, alijados do seu contexto original, foi a oposição ao conservadorismo cristão em relação ao corpo e ao sexo. Levando-se em consideração que estes elementos, como dissemos, estavam intimamente ligados à concepção da magia dentro da Wicca, esta também acabou por ser reduzida a práticas quase desvinculadas do aspecto ritual da religião e já existentes no contexto das crenças populares ou das práticas da Nova Era.

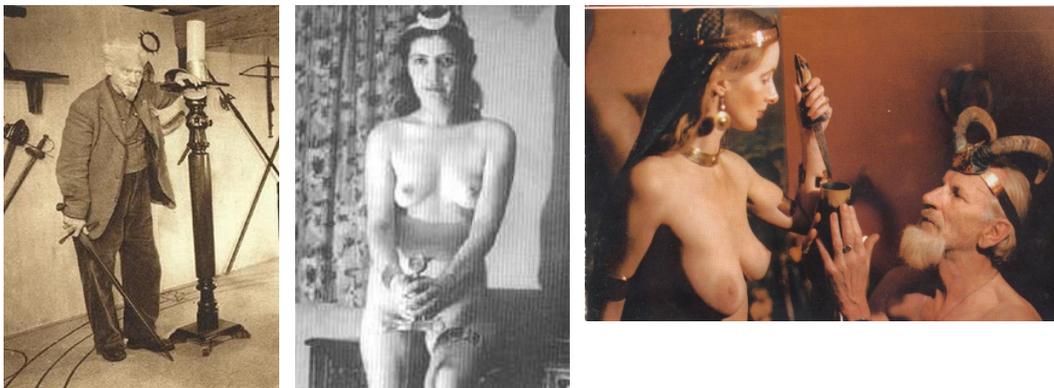
4.7 – A figura da bruxa: uma questão de imagens

Desde sua formação e sistematização, a Wicca promoveu uma releitura da imagem e do simbolismo da bruxa. O primeiro passo dessa releitura, como já apontamos, foi a dissociação da bruxa do pacto demoníaco e – ideia ainda mais antiga e difundida popularmente – da bruxa como a causadora de malefícios. Ao contrário, por intermédio da religião as bruxas passaram a ser apresentadas como inofensivas sacerdotisas de um culto ancestral, vítimas de uma injusta perseguição movida pelo cristianismo e que, ao contrário de causadoras de males, teriam desde sempre sido as responsáveis pelo bem estar das comunidades sob sua orientação espiritual.

Essa releitura, embora por si só bastante radical, não aparece nas obras dos pioneiros da Wicca associada a uma mudança necessária no estereótipo da figura da bruxa. Evidentemente, essas obras não retratam as bruxas como as megeras horrendas dos desenhos animados, mas igualmente não as apresentam como figuras glamourosas ou mesmo, de alguma forma, *diferentes*. A tendência era retratar a bruxa como uma

mulher comum, não distante da imagem difundida da rezadeira ou benzedeira, como no trecho já citado de Gardner que as descreve como “as pessoas sábias, que praticam ritos antigos e que, junto com muita superstição e conhecimento herbal, preservaram um ensinamento oculto”²⁸⁷. Na verdade, as primeiras imagens divulgadas de bruxas e bruxos wiccanos focavam-se no próprio Gardner ou enfatizavam a nudez ritual, preconizada pelos sistematizadores da Wicca, e acessórios rituais simbólicos, tais como espadas, tiaras, braceletes e outros.

Reproduzo a seguir três dessas fotos, respectivamente, de Gardner, Lady Owen e Janet e Stewart Farrar:



Paulatinamente, no entanto, conforme a religião ia ganhando contornos cada vez mais populares e ganhando adeptos e simpatizantes entre o público mais jovem, a figura da bruxa wiccana começou a se fixar em torno de novos estereótipos, em parte alicerçados pela nova geração de autores sobre o tema, assim como em produções cinematográficas que passavam a explorar o assunto. Tais estereótipos baseavam-se numa concepção da bruxa como a “mulher poderosa”, ou ainda como a mulher plenamente à vontade com sua sexualidade, capaz de “enfeitiçar”, até certo ponto exótica e inatingível. Revisitavam igualmente a figura da bruxa dos contos de fadas, vestida de negro, sombria e “marginal”.

A foto de Laurie Cabot na capa da edição brasileira de seu livro “O poder da Bruxa” (1990), que reproduzo abaixo, é um exemplo dessa nova concepção.

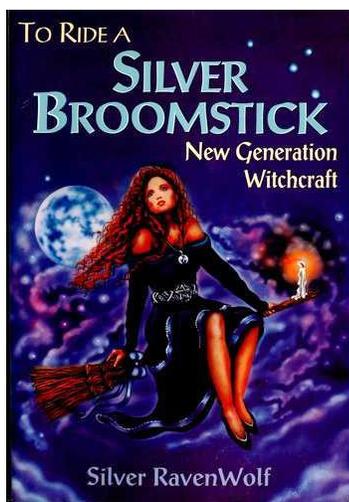
²⁸⁷ GARDNER, Gerald B. *A bruxaria hoje*, p. 102.



Coerentemente com a imagem que adota, Cabot fala, no parágrafo inicial de seu livro:

Quando me vêem nas ruas de Salem sabem que eu sou uma Bruxa. Visto-me como elas. Algumas pessoas protegem a vista ao passar por mim porque lhes ensinaram que não se deve olhar uma Bruxa nos olhos. Acreditam que algo terrível pode acontecer. Outras dirigem-se a mim a fim de observar o pentáculo que uso ao redor do pescoço, ou os anéis nos meus dedos, ou para tocar a minha túnica negra porque ouviram dizer que uma bruxa tem poderes de cura e algo maravilhoso acontecerá aos que nela tocam.²⁸⁸

Outro exemplo surge na capa do livro “To Ride a Silver Broomstick” (1993) de Silver RavenWolf, que induz à comparação com a chamada do seriado de sucesso “A Feiticeira”:



²⁸⁸ CABOT, Laurie. Op. cit., p. 1.

Como se vê, a simpática “bruxinha boa” interpretada por Elizabeth Montgomery no seriado dos anos 1960-70 criara igualmente um estilo a ser seguido, embora o público alvo do livro de RavenWolf dificilmente tenha sido aficionado da série. Afinal, ela mesma endereça o seu livro à “nova geração de bruxos”, definida como “aqueles indivíduos que se juntaram à Arte há um ou dois anos” e que não pertencem a *covens* ou grupos²⁸⁹. À parte do que poderia ser dito dos “simples mortais”, a palavra “bruxa”, para a autora significaria “mistério, cura, poder, especial, diferente, balanço e história. Significa conhecimento, segredos, a terra e um laço entre os lados feminino e masculino de mim mesma”²⁹⁰.

A capa da artista gráfica Lisa Iris, embora deixe entrever a ideia da bruxa jovem, bela e sedutora, ainda apela para elementos tradicionais, como a vassoura e as vestes de aparência medieval. Em 1996, no entanto, uma produção da Columbia Pictures acabou por lançar um estilo que se tornou, principalmente entre os mais jovens, indissociável da bruxaria neopagã. Tratava-se do filme “Jovens Bruxas” (*The Craft*):



O estilo “gótico”, as roupas negras, a maquiagem pesada, especialmente da personagem interpretada pela atriz Fairuza Balk (acima, à esquerda), foi adotado por toda uma nova geração de aderentes à Wicca, inclusive no Brasil, onde a religião começava a ser divulgada. Essa representação da bruxa foi, todavia, grandemente associada a um modismo e particularmente rejeitada pelos wiccanos mais velhos ou mais experientes, uma vez que remetia inequivocamente ao estereótipo da bruxa “sombria”, à margem da sociedade.

²⁸⁹ RAVENWOLF, Silver. Op. cit., p. 15.

²⁹⁰ Ibid., p. 14.

Apesar disso, pelo menos entre os praticantes brasileiros mais jovens, o uso cotidiano de roupas pretas e acessórios com pentagramas se tornou bastante comum, bem como uma ligação inequívoca entre o visual “gótico”, o estilo musical *heavy-metal* e a bruxaria.

Ao longo dos anos finais do século XX, com a popularização da Internet, uma quantidade muito grande de imagens associadas à bruxaria começou a circular. Tratavam-se de reproduções de pinturas ou imagens elaboradas em computação gráfica, retratando símbolos próprios da Wicca, como pentagramas, cálices, altares, imagens de deusas e deuses, ou ainda, simplesmente, bruxas. Destas, aquelas que retratavam bruxas definiram e consolidaram a representação da bruxa como a mulher bela, sedutora e poderosa.

É o que se vê nas imagens que reproduzo a seguir:



As três imagens acima, retiradas de *sites* brasileiros sobre Wicca, dão uma ideia dessa representação. Ao lado de símbolos próprios da religião, como o cálice e o pentagrama, o que fica claro é a intenção de valorizar um ideal feminino de beleza, associado ao *poder* e à *sabedoria*, como parece expressar o laboratório químico na imagem do centro ou a coruja na imagem da esquerda.

A primeira das três imagens ilustra um texto, intitulado “O perfil da bruxa”, do qual reproduzo trechos:

Ao contrário das histórias infantis, a Bruxa não é feia, e muito pelo contrário, ainda mais hoje em dia, elas se cuidam cada vez mais, porque agora, mais do que nunca o acesso as ervas, chás e aprendizado de se usar a natureza como aliada esta fácil. No instante que resolvemos aceitar que somos Bruxas (porque Bruxa nasce Bruxa), começamos a aflorar nossa sensibilidade e prestar atenção em coisas que passavam despercebidas. [...] Ser Bruxa é semear alegria e força onde passam. É dar amor a todos

a sua volta, é ter senso de humor e se dar bem com a vida! Quando uma Bruxa entra numa floresta, ela sente a intensidade das vibrações das árvores e plantas, se emociona com as flores, se deleita com os sons da natureza e se houver, das águas também. A Bruxa assume seu papel de guardiã e mensageira da Grande Mãe. E nunca se gaba por ser uma criatura com poderes sobrenaturais e assume sua condição com simplicidade e naturalidade. [...] Aceitar ser uma Bruxa, é grandioso e independente. É assumir a vida, amar o mundo e o Universo. É acreditar, é amar incondicionalmente. É ter uma força grandiosa, complexa, infinita e perfeita. Seja uma linda bruxa!!!²⁹¹

Já a segunda imagem serve de “papel de parede” para um *blog* – Casa da Bruxa Jade Fênix – onde podemos encontrar inúmeras imagens semelhantes e, ao longo de um texto chamado “A bruxa que sou”, afirmações como as que se seguem:

Sou assim...
 Alimento o fogo do meu conhecimento,
 Sempre reatando a ponte e repassando a luz da magia.
 As mensagens do vento, eu sopro para um melhor viver,
 Para todos que necessitam de minha ajuda.
 Enfrento os meus maiores monstros...
 Vou além de mim mesma!
 Sinto a minha essência e as do s que me rodeiam...
 E transmuta as energias negativas...
 A Bruxa que sou, sabe que o estudo deve ser constante e eterno...
 Que todos os assuntos devem ser estudados...
 Para aprendermos a desvendar os segredos da vida!
 A Bruxa que sou,
 Sabe que precisamos de mentes abertas, para atingirmos o entendimento completo.
 Que para saber transmutar as energias negativas, precisamos conhecê-las, entendê-las,
 para decifrarmos seus segredos e transmutá-las.
 Sou a Guerreira que segura a espada,
 Para direcionar magicamente muitas vidas!
 Sou a cartomante cigana...
 Que mostra a cura com os conhecimentos populares e antigos.
 Sou a bruxa sensual,
 Que ensina a magia vermelha (Sexual)...
 Sou um mistério...
 Sou diferente!
 Carrego comigo a magia do meu olhar penetrante,
 Que adentra seu mais profundo íntimo!²⁹²

Como se vê, as imagens e os textos que elas ilustram se auto-reforçam e visam claramente a criação de um retrato ideal que, afinal, reflete como as pessoas que as reproduzem se representam.

²⁹¹ Texto postado por Sandra no site Magia Zen, <http://www.magiazen.com.br>, acessado em 15/09/2013.

²⁹² “A Bruxa que sou”, por Bruxa Jade Fênix, disponível em <http://casadabrujaxadefenix.blogspot.com.br/2011/08/bruxa-que-sou-por-bruxa-jade-fenix.html>, acessado em 15/09/2013.

É interessante notar que o uso de tais imagens, normalmente oriundas do universo das *graphic novels* e dos autores de fantasia, é muitíssimo mais comum nos *sites* brasileiros do que naqueles de língua inglesa. Nestes, predominam os símbolos típicos da religião ou fotos de rituais. São igualmente mais comuns em *sites* ou *blogs* pessoais do que naqueles que representam um *coven* ou uma instituição. Que poderíamos deduzir desses dados?

Em primeiro lugar, que nos países de língua inglesa, onde a Wicca está estabelecida e mesmo institucionalizada como religião reconhecida, já não existe a necessidade da romantização ou da idealização da imagem da bruxa. A criação de um estereótipo do praticante em oposição ao estereótipo clássico da bruxa, sobrepondo-se inclusive ao simbolismo típico e às efetivas práticas da Wicca, perdeu a importância ao longo dos anos. Em países como os EUA, que abrigam centenas de festivais e encontros anuais de wiccanos, reunindo inúmeros praticantes, estes via de regra são vistos como pessoas absolutamente normais, que compartilham uma crença religiosa determinada, não diferindo, portanto, de outras pessoas com outras crenças.

Em segundo, como se poderia esperar, que a institucionalização tende a criar um parâmetro normatizador, onde a instituição – com seus símbolos, ritos, normas – sobrepõe-se ao indivíduo, com suas aspirações pessoais, frustrações e ideais.

Por último, que a representação ocupa um lugar privilegiado na tensão entre a religiosidade pessoal e a institucionalizada. No espaço público-privado dos *blogs* e *sites* pessoais, predomina a individualidade daqueles que buscam se afirmar como bruxas e bruxos, dentro do seu próprio entendimento da bruxaria como religião, ou mesmo como prática. Como nos diz José Paulo Giovanetti:

Entre as características específicas da vivência do sagrado no início dessa nova era, a resistência à instituição passa a ser a marca registrada da manifestação do sagrado. [...] A motivação religiosa não parte mais dos incentivos da instituição, mas funda-se na espontaneidade do sentimento. [...] Isso quer dizer que as referências religiosas não são mais construídas pela instituição. Pelo contrário, é o próprio indivíduo que, buscando na vivência do sagrado a sua satisfação pessoal, passa a construir a referência religiosa.²⁹³

Em termos iconográficos, portanto, a consolidação de uma imagem específica da bruxa neopagã no Brasil, como a mulher anormalmente poderosa e sedutora, opõe-se tanto à imagem feminina tradicional implícita no cristianismo quanto à visão

²⁹³ GIOVANETTI, José P. *A representação na religião: perspectivas psicológicas* in PAIVA, Geraldo J. e ZANGARI, W. (Orgs.). *A representação na religião*. São Paulo: Ed. Loyola, 2004, p. 140.

institucional da Wicca, que tende a ressaltar uma certa *normalidade* de seus praticantes. Ressalta, entretanto, um ideal compartilhado pelos aderentes individuais que, aparentemente, poderia ser alcançado através da prática da religião.

Por outro lado, se levarmos em consideração o modelo desenvolvido pela psicóloga e pesquisadora Melissa Harrington, ao estudar as conversões à Wicca no Reino Unido, somos levados a pensar que tais imagens fantasiosas e impactantes já faziam parte de esquemas psicológicos prévios, que afloram a partir do contato com a religião e sua efetiva prática. Segundo ela:

Esquemas são estruturas cognitivas desenvolvidas inicialmente na infância para organizar a constante torrente de informação que as crianças recebem. [...] O conteúdo dos esquemas cognitivos são crenças internas que representam a compreensão pessoal do mundo, de si mesmo e dos outros. Eles influenciam como as informações são processadas e as reações a essas informações.²⁹⁴

Tais esquemas cognitivos seriam extremamente estáveis e duradouros e, embora desenvolvidos na infância, seriam elaborados ao longo da vida de acordo com fatores sociais, culturais, psicológicos e ambientais. Dessa forma, ao deparar-se com a Wicca, a própria mitologia e estrutura da religião faria vir à tona um desses padrões mentais, no caso, aquele que inclui a representação da bruxa como mulher bela, sedutora e poderosa. Vale ressaltar que essa imagem fantasiosa da bruxa, ou simplesmente do praticante da “Antiga Religião”, não difere daquela apresentada no livro tantas vezes já citado *As brumas de Avalon*, de Marion Zimmer Bradley.

No entanto, até que ponto a glamourização da figura da bruxa influi diretamente na postura pessoal ou na apresentação dos wiccanos brasileiros? Na verdade, muito pouco. Já nos referimos ao uso comum de roupas negras e de determinadas jóias, como cordões com pentagramas ou braceletes em forma de *torks* celtas, mas nem isso é distintivo para a maioria dos wiccanos brasileiros. Ao menos o uso de vestes rituais (túnicas, mantos, etc.) em ocasiões específicas é extremamente difundido. Indo além, até mesmo naqueles momentos onde se poderia esperar que a imagem fantasiosa da bruxa e do mago fosse incorporada, como nos encontros e convenções de wiccanos, isso não acontece, ao contrário do que ocorre nos países de língua inglesa, especialmente na Grã-Bretanha, onde encontros e festivais wiccanos podem transformar-se em verdadeiros *revivals* de tempos míticos, como mostram as imagens a seguir:

²⁹⁴ HARRINGTON, Melissa. *Psychology of Religion and the Study of Paganism* in BLAIN, EZZY & HARVEY (orgs.). *Researching Paganisms*. Walnut Creek: Altamira Press, 2004, p. 80.



Mesmo sem apelar para exemplos extremos, como o festival escocês de Beltane (foto à direita), ainda assim há um contraste marcante com os eventos organizados e frequentados por bruxas e bruxos brasileiros, embora a maioria destes seja realizada em locais privados e frequentada apenas por praticantes. Curiosamente, a exceção surge por conta da Convenção Anual de Bruxas e Magos, promovida pela Universidade Casa de Bruxa, de Tânia Gori, da qual reproduzo as fotos a seguir:



Esse evento, ao qual já nos referimos no capítulo anterior, é realizado em pleno espaço público, em determinados momentos tomando as ruas da cidade de Paranapiacaba, interior de São Paulo, e é talvez o que mais se aproxime, em termos de representações imagéticas, dos realizados no exterior. Porém – ou talvez exatamente por causa disso – não se trata de um evento exclusivamente wiccano, sendo antes definido como “holístico”, onde convivem diversas vertentes do esoterismo. Dessa maneira, por congregarem visões as mais distintas – e diferentemente aceitas ou rejeitadas pela

sociedade – a Convenção incentive os participantes a externar a representação de suas personalidades fantasiosas.

A diversidade, nesse caso, se oporia à exclusividade. Já apontamos neste trabalho a grande permeabilidade da religiosidade popular brasileira a práticas místicas ou mágicas. Apesar disso, persiste o preconceito a manifestações assumidamente não-cristãs, e pode-se dizer, mesmo, que os últimos anos assistiram a um recrudescimento desse preconceito, especialmente através da propaganda promovida pelo neopentecostalismo. Assim, um evento congregando bruxas, ufólogos, místicos de toda espécie, bem como terapias alternativas e dança do ventre, tende a ser mais aceito, pela própria não-especificidade, do que um que reúna apenas praticantes de uma religião assumidamente pagã.

Um típico encontro de wiccanos brasileiros, realizado em local público, tende a não chamar a atenção dos frequentadores habituais do local ou de transeuntes que o presenciem. Assemelhar-se-á, antes, a uma reunião de amigos ou a um *workshop* ou palestra ministrada ao ar livre, como é possível ver nas fotos abaixo, respectivamente do “Dia do Orgulho Pagão”, em São Paulo e do ESP Brasil, no Rio de Janeiro:



Dessa maneira, creio ser possível afirmar que existe um distanciamento entre a imagem ideal e a imagem real dos wiccanos brasileiros, mesmo em ocasiões especiais. A primeira reflete um imaginário fantasioso, “mágico”, remetendo à aspirações de cunho psicológico dos praticantes. A segunda reflete a necessidade dos praticantes de não se distanciar grandemente dos padrões considerados “normais” pela sociedade brasileira.

Isso se deve, em grande parte, a uma ainda restrita inserção da religião na sociedade, que ainda encara com estranheza e desconfiança a existência de uma “religião de bruxos”. Essa é a questão que examinaremos no tópico seguinte.

4.8 – Wicca e sociedade: uma questão de contexto

A revista “Desperta!”, veículo de divulgação das Testemunhas de Jeová, em sua edição de setembro de 2013, traz como matéria de capa um artigo chamado “A origem do Halloween”. Nessa matéria podemos ler que “milhares de seguidores da religião wicca, que praticam antigos rituais celtas, ainda chamam o *Halloween* por seu antigo nome Samhain e o consideram a noite mais sagrada do ano”²⁹⁵. A mesma matéria, entretanto, associa o Halloween ao “contato com o espírito dos mortos, fadas, bruxas e até mesmo o Diabo e anjos demoníacos”, bem como a “vampiros, lobisomens e zumbis”, criaturas relacionadas ao “mundo espiritual maligno”.

Não há indicações específicas sobre o Brasil, mas com uma tiragem de mais de 45 milhões de exemplares, em 99 idiomas, e sendo distribuída gratuitamente de porta em porta, como bem sabemos, por insistentes voluntários, a publicação certamente tem alguma penetração, especialmente em lares cristãos.

Este é apenas um breve exemplo do tipo de preconceito que os wiccanos brasileiros precisam lidar em sua relação com a sociedade. Em junho de 2012, um pastor e um membro da Igreja Geração Jesus Cristo, do Rio de Janeiro, foram presos por postar na Internet um vídeo no qual o pastor ofendia religiões afro-brasileiras e a Wicca, inclusive queimando livros sobre o assunto.

Não apenas de igrejas pentecostais e neopentecostais surgem os ataques. No *site* da associação católica tradicionalista Monfort, consta um artigo anônimo chamado “Bruxaria e aborto, o sangue dos inocentes oferecido ao demônio”, onde são citadas, fora de contexto e de maneira deturpada, passagens dos livros *The Sacrament of Abortion* (Spring Publications, 1992) e *Pagan Meditations* (Spring Publications, 1998), da escritora pagã norte-americana Ginette Paris, doutora em psicologia. Transcrevo a seguir algumas afirmações desse artigo:

A escritora e praticante de Wicca Ginette Paris explicitamente defende o aborto como forma de sacrifício necessário à deusa Ártemis. Este pensamento grotesco tem ganhado cada vez mais adeptos entre as praticantes da Wicca e entre os americanos favoráveis ao aborto. [...] Então hoje, segundo as próprias palavras das adeptas da Wicca, **estão sacrificando os inocentes para um demônio**, posto que São Paulo nos ensinou que todos os deuses dos pagãos são demônios... [...] Cada praticante da Wicca acredita ser uma espécie ou parte da encarnação da “deusa”, assim justificando sua crença de poder sobre a vida e a morte dos fetos. Elas vêem a vida como um processo cíclico de reencarnação. Segundo seu entender então, quando uma mãe decide matar seu bebê, ele

²⁹⁵ *A origem do Halloween in Desperta!*, vol. 94, n° 9, set. 2013, pp. 6-9.

será devolvido a “força cósmica”, onde ficará aguardando sua próxima encarnação. Daí se vê o perigo das ideias gnósticas (e espíritas) e o impacto que as mesmas tem sobre a sociedade, uma vez que elas justificam a cultura da morte, como o aborto, a eutanásia, etc. [...] Tem se tornado cada vez mais evidente o vínculo entre clínicas de aborto e as associações das modernas praticantes de bruxaria – hoje chamada de Wicca – principalmente nos Estados Unidos da América.²⁹⁶

Na verdade, a abordagem da autora, embora polêmica, remete ao campo da psicologia analítica e utiliza lendas gregas como imagens arquetípicas para defender, entre outras coisas, o direito das mulheres sobre o seu próprio corpo, argumento bastante comum, inclusive, entre os defensores do aborto.

É ainda preciso acrescentar as constantes notícias veiculadas pela imprensa, nas quais assassinatos em circunstâncias suspeitas são descritos como tendo sido cometidos em “rituais de magia negra” ou de “bruxaria”. É o caso, por exemplo, do tristemente famoso assassinato do menino Evandro Ramos, em Guaratuba, no litoral do Paraná, no qual as acusadas ficaram conhecidas como “as bruxas de Guaratuba”. É igualmente o caso de alguns assassinatos recentemente cometidos no Rio Grande do Norte, onde o principal suspeito é conhecido como “Bruxo”.

Em ambos os casos, o envolvimento dos suspeitos com bruxaria era, na realidade, uma ligação à Umbanda ou ao Candomblé, o que mostra que, para uma parte significativa da mídia, e igualmente para as autoridades policiais, não existe diferenciação entre cultos afro-brasileiros, bruxaria e magia negra.

Em 2007, o estupro e assassinato de uma jovem de 16 anos, Amanda Beatriz, em Pernambuco, foi ligado diretamente à Wicca. A notícia do crime no Jornal do Commercio de Recife, publicada em 24/01/2007, dizia que

Inicialmente, a polícia trabalhou com a hipótese de o crime ter sido cometido em um ritual wicca, uma crença de culto à bruxaria. Além de a adolescente ser praticante da doutrina, o quarto de Geison estava pintado de preto e possuía imagens satânicas. Mas os acusados negaram a informação. Disseram que conheceram-na em uma banca de revistas na Avenida Conde da Boa Vista, no Centro, quando ela comprava livros sobre wicca.

Outro caso recente que ganhou ampla divulgação nacional foi o da procuradora aposentada Vera Lúcia Gomes, acusada de torturar uma criança de dois anos que pretendia adotar. Em pouco tempo, veio à tona através da mídia o fato dela participar de

²⁹⁶ Artigo disponível em <http://www.montfort.org.br/bruxaria-e-aborto-o-sangue-dos-inocentes-oferecido-ao-demonio-2/>, acessado em 30/09/2013. Grifo do autor.

diversas comunidades virtuais relacionadas ao esoterismo, como “Sociedade Wicca e Bruxaria”, motivo pelo qual passou a ser chamada de “bruxa” pela imprensa.

Como se vê, embora diversos conteúdos relacionados à magia estejam presentes na religiosidade popular do brasileiro, “bruxa” e “bruxaria” ainda são palavras indiscutivelmente associadas à prática de malefícios e a rituais satânicos. Diante desse quadro, não é de se estranhar que a relação entre os wiccanos brasileiros e a sociedade em geral seja marcada por desconfiança e preconceito. Nas palavras de uma praticante:

No Brasil, wiccanos são muito prejudicados pelo preconceito e pela ignorância da população. É difícil se assumir bruxa em uma sociedade onde você perderia o emprego por esse simples fato. Mas o número de pessoas realmente preconceituosas tem baixado. Encontro mais pessoas que nunca ouviram falar de Wicca e estão abertas à explicação, do que pessoas que acham que é coisa do demônio, que matamos criancinhas. Temos um longo e penoso caminho a percorrer ainda.

A consequência imediata é um considerável retraimento dos wiccanos em relação a sua religião. Dificilmente a opção pela Wicca é assumida abertamente, em especial no ambiente profissional ou escolar. De uma maneira geral, essa opção é do conhecimento apenas de um círculo mais íntimo. Em situações específicas, quando o ambiente em que o wiccano convive cotidianamente é menos conservador, o fato deste se assumir como “bruxa” ou “bruxo” tende a ser encarado pelos colegas como uma excentricidade, e não como uma postura religiosa.

Outra consequência é uma considerável restrição da convivência social dos praticantes, a qual passa a se dar dentro dos próprios meios wiccanos ou de outras vertentes neopagãs. Os círculos de amizades e relacionamentos dos praticantes da Wicca tendem a concentrar quase exclusivamente outros praticantes, não diferindo, nesse caso, de muitos membros de congregações neopentecostais que, da mesma forma, restringem sua convivência social aos membros da própria igreja. No caso dos wiccanos, no entanto, essa restrição parece se dar mais por conta da simples aceitação de suas crenças do que por compartilhar de um mesmo conjunto de valores associado à religião, ou mesmo à existência de uma convivência em atividades grupais (cultos, rituais, etc.) que incentivem a socialização dentro do grupo.

É o caso, por exemplo, de Simone, comerciante e ambientalista do Rio de Janeiro, cujo círculo de amizades se restringe unicamente a pessoas que, de alguma forma, estão ligadas à Wicca ou, pelo menos, a algum tipo de prática esotérica. Não muito diferente é o caso de Cristina, corretora de imóveis de Niterói: embora participe

ativamente de atividades sociais diversas, geralmente relacionadas aos colegas de serviço, admite que apenas se sente completamente a vontade quando está entre os membros do *coven* que dirige, ainda que estes sejam, em geral, consideravelmente mais jovens do que ela.

A própria atuação pública dos praticantes da Wicca, quando há, acaba por revestir-se de um certo anonimato, propiciado pelo uso corrente de pseudônimos, ou “nomes mágicos”. Muitos wiccanos brasileiros são conhecidos exclusivamente por esses nomes, geralmente retirados do folclore celta ou greco-romano, o que tem por efeito dissociar sua atuação como wiccano de sua “personalidade civil”, da qual é comum não se ter nenhuma informação pública. Dessa maneira, temos inúmeros “Lughs”, “Gwydions”, “Eros” ou “Dannas”, “Ceridwens” e “Lunas”, sempre presentes a atividades wiccanas e participantes das redes sociais, mas de quem muito poucas pessoas conhecem a vida cotidiana. Há exceções, é claro, como a blogueira Viviane Lopes, divulgadora da Wicca em Ipatinga-MG, ou o autor Claudiney Prieto; no entanto, a maior parte das pessoas que se identificam dentro da Wicca com seus próprios nomes é constituída por aqueles que, de alguma forma, fizeram da religião sua atividade principal.

Nos últimos anos, as entidades que se dedicam a institucionalizar a Wicca no Brasil vêm trabalhando no sentido de diminuir o preconceito e inseri-la no contexto da diversidade religiosa. O *site* da Arawicca afirma que “a Arawicca existe há mais de dez anos, trabalhando em prol do esclarecimento público sobre a Arte e Religião Wicca, lutando contra o preconceito e a ignorância, auxiliando praticantes em todo o Brasil”. Além disso, disponibiliza um texto chamado “Um guia para pais e educadores”, no qual podemos ler trechos como os que se seguem:

Algum aluno de sua escola pode praticar uma religião com a qual você não está familiarizado. Este folheto simplesmente lhe fornecerá informações que você precisa saber para compreender as diferentes experiências que este aluno pode compartilhar com você e responder algumas questões. O que um aluno Pagão provavelmente pratica ou acredita? [...] Conceitos éticos Pagãos incentivam a liberdade pessoal dentro de uma estrutura de responsabilidade. A base principal da ética Pagã é a compreensão de que todas as coisas estão interconectadas, que nada ocorre sem afetar outros e que toda ação tem consequências. As formas mais comuns nas quais estas éticas são fundamentadas são o Dogma da Arte “Sem prejudicar ninguém, faça o que quiser” e a Lei Tríplice “Tudo o que se faz retorna triplicado”. [...] Um aluno Pagão possui um paradigma que celebra a pluralidade. Como os sistemas de religiões Pagãs se fundamentam em ser um caminho entre vários, não o único caminho para a verdade, e como Pagãos exploram a variedade das Deidades entre seus panteões, femininas e masculinas, um aluno Pagão é educado em uma atmosfera que desencoraja a discriminação baseada em diferenças

como raça e gênero e é encorajado quanto a individualidade, auto-exploração e pensamentos independentes. Um aluno Pagão provavelmente também é instruído à comparar e compreender outras religiões; muitos Pagão são inflexíveis quanto não forçar suas crenças aos seus filhos, mas no entanto os instruem em muitos sistemas espirituais deixando-os decidir pelo melhor caminho quando tiverem idade suficiente. Porém, um aluno Pagão dificilmente terá um conceito emocional sobre céu, inferno, salvação como ensinado pelas religiões Cristãs, apesar de conhecer tais conceitos intelectualmente. Um aluno Pagão é ensinado à respeitar textos sagrados de outras religiões, mas muito provavelmente não irá crer neles literalmente quando conflituarem com teorias científicas ou se passarem como a única verdade.²⁹⁷

A União Wicca do Brasil tem sido especialmente atuante nesse sentido, promovendo e participando de diversos eventos, comparecendo regularmente naqueles promovidos pelo Movimento Inter-Religioso do Rio de Janeiro e denunciando regularmente em seu *site* atos de intolerância e preconceito religiosos. Entre os preceitos indicados por essa associação como fazendo parte de sua missão, podemos ler:

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.²⁹⁸

A Igreja Brasileira de Wicca e Bruxaria, por sua vez, também tem buscado uma atuação legal e política em defesa das minorias religiosas e contra o preconceito. Em maio de 2013, impetrou uma ação junto ao STF tentando anular as indicações partidárias para a Comissão de Direitos Humanos da Câmara dos Deputados, na qual ressaltava as posturas supostamente homofóbicas e preconceituosas do presidente indicado daquela Comissão, deputado Marcos Feliciano.

Diante do fortalecimento dessas iniciativas, é lícito supor que a Wicca vá se equiparando a outras religiões minoritárias, cujos membros, no Brasil, podem ser encarados com certa *curiosidade*, mas não necessariamente com preconceito ou repulsa. No entanto, afirmar isso seria apenas uma suposição. O que se pode afirmar com segurança, no presente momento, é que a relação entre wiccanos e a sociedade em geral depende do contexto específico no qual essa relação é estabelecida: em meios onde

²⁹⁷ DEWR, Cecylina. *Um guia para pais e educadores*. Disponível em http://www.abrawicca.com.br/?page_id=232, acessado em 05/10/2013.

²⁹⁸ “Nossa missão”, disponível em <http://uniaowiccadobrasil.org.br/component/content/article/150>, acessado em 05/10/2013.

prevalece o livre acesso às informações, a tolerância a grupos tidos como minoritários, a liberdade de pensamento ou mesmo uma visão crítica ao sistema estabelecido, a tendência é que wiccanos sejam bem aceitos e se identifiquem como tais. Não é de se estranhar, portanto, que desde o início da divulgação da religião no Brasil tenha se criado um vínculo entre entidades wiccanas e organizações de defesa dos direitos dos homossexuais, por exemplo, ou mesmo que vários membros dessas organizações tenham se tornado wiccanos.

Por outro lado, em meios onde prevalece ainda certo conservadorismo – e devemos incluir entre esses meios as relações trabalhistas e o ambiente escolar, de uma forma geral – a tendência é que os praticantes da Wicca ocultem sua opção religiosa, ou pelo menos sejam evasivos em relação a ela. Nesses meios, as palavras “bruxa” ou “bruxaria” são frequentemente evitadas pelo wiccano e, se de alguma maneira são a ele associadas, dificilmente fazem alusão a uma prática ou opção religiosa, sendo antes compreendidas como alguma excentricidade ou ainda como um hobby. Ou seja: as pessoas dirão a respeito do wiccano “fulano é bruxo” por algum interesse externo, como o conhecimento ou o interesse por tarô ou astrologia, e não por enxergá-lo efetivamente como praticante de uma religião pagã.

CONCLUSÃO

*Nós somos os filhos da Deusa
Nós somos os filhos do leite
Nós somos os filhos de sua paixão
Nós somos as Crianças da Noite!*
(Starhawk)

Como já tivemos a oportunidade de observar, ao longo deste trabalho, as representações da Wicca formaram-se a partir da reinterpretação das crenças populares sobre as bruxas, bem como das obras dos demonologistas e inquisidores renascentistas. Essa reinterpretação foi pautada pelas ideias de folcloristas e antropólogos do final do século XIX e início do século XX, como Sir James Frazer, Charles Leland e, especialmente, Margaret Murray.

Murray foi pródiga em conseguir atribuir “explicações lógicas” a credices e elementos típicos da demonologia, os quais, de forma geral, não compunham um quadro acabado e coerente. Num livro bem intencionado, mas eivado de elementos típicos do realismo fantástico francês, Jacques Finné resume com alguma ironia esse quadro:

O Sabá realizava-se às segundas-feiras ou qualquer outro dia da semana, na orla de um bosque, de uma encruzilhada, numa campina, numa casa especial, numa igreja abandonada, reunia um número de participantes variando entre treze e cem mil, realizava-se em pleno dia ou em plena noite. As bruxas, para lá se dirigiam a pé, montadas em bode, a cavalo, em vassoura ou pensavam lá ir. Dança-se certo ou ao contrário, ao som de instrumentos normais ou excepcionais, com cantorias harmoniosas ou desafinadas. Come-se alimentos oferecidos ou trazidos, fartos ou distribuídos com miséria, infectos ou deliciosos, nutritivos ou eu davam ainda mais fome. O Diabo apresenta-se como um ser humano ou um animal e neste caso [...] toma aproximadamente todas as formas de bicho conhecidas, excetuando-se animais exóticos ou antediluvianos. Terrífica, humilha, tranquiliza e consola.²⁹⁹

Desse mosaico bastante desconexo de opiniões, depoimentos e confissões, oriundas de um fenômeno tão plural quanto a bruxaria dos séculos XV a XVII, Murray conseguiu pinçar aqueles elementos que se enquadravam em sua hipótese, deixando de lado os demais, e explicá-los segundo o seu próprio ponto de vista. Dessa forma, em seu *Culto das Bruxas*, a bruxaria transformou-se na primitiva religião da Europa, as bruxas nas sacerdotisas dessa religião, os sabás transformaram-se em festivais sazonais

²⁹⁹ FINNÉ, Jacques. *Erotismo e feitiçaria*. Rio de Janeiro: Ed. Mundo Musical, 1973, p. 233.

celebrados em datas específicas, o “diabo” numa espécie de líder regional das bruxas. Sexo e orgias faziam parte desse culto, como eco de antigos cultos de fertilidade e de mistérios, bem como o uso de unguentos alucinógenos que permitiam às bruxas “voar”. Além disso, as bruxas guardavam o imemorial conhecimento das propriedades das ervas, da cura e dos envenenamentos.

Embora trabalhando com erros e meia-verdades, o certo é que Mrs. Murray conseguiu dar uma forma coerente a uma ideia romântica que já não era nova, tendo sido esboçada, entre outros, por Michelet. Além disso, tornou-se uma espécie de patrona de um excêntrico cavalheiro inglês que acabara de ingressar na *Folklore Society* britânica, depois de viver a maior parte da sua vida no Extremo Oriente: Gerald Brosseau Gardner.

Ocultista, nudista, autodidata, “antropólogo amador” interessado sobretudo em magia, Gardner abraçou de forma convicta a teoria de Murray, a ponto de endossá-la por ter “descoberto”, em plena Inglaterra da primeira metade do século XX, pessoas que ainda preservavam e praticavam a antiga religião da bruxaria. Como escreveu Murray em 1954, em sua introdução ao livro de Gardner:

Neste livro o dr. Gardner afirma ter encontrado em várias partes da Inglaterra grupos de pessoas que ainda praticam os mesmos ritos das chamadas “bruxas” da Idade Média; declara também que os ritos são uma verdadeira sobrevivência e não um mero renascimento copiado de livros. [...] 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 [...].³⁰⁰

Mais do que endossar as teses de Mrs. Murray, Gardner empenhou-se em trazer à luz aquela suposta “religião moribunda”, e torná-la viva e atuante. Para tanto, a partir do seu Museu de Magia e Bruxaria na Ilha de Man, preencheu as lacunas ritualísticas com elementos trazidos da magia cerimonial através de ordens herméticas como a *Golden Dawn*, e passou a divulgá-la com afinco. Após sua morte, em 1964, seus seguidores já haviam se espalhado por toda a Inglaterra e pelos EUA, e continuaram o seu trabalho.

Há, portanto, um conjunto de representações iniciais, oriundas de diversas fontes e inicialmente sistematizadas por Murray: a bruxaria é a “antiga religião”; as bruxas e bruxos são suas sacerdotisas e sacerdotes; essa religião foi perseguida e reprimida pelo

³⁰⁰ GARDNER, Gerald B. *A Bruxaria Hoje*. São Paulo: Madras, 2003, p. 19.

cristianismo em sua busca por hegemonia; bruxas e bruxas praticam desnudos os seus cultos; tais cultos, os sabás, se dão em épocas específicas do ano e estão relacionados ao ciclo natural de plantio e colheita, de morte e renascimento da natureza; a tônica desses cultos são as danças extáticas, os estados alterados de consciência induzidos por bebidas ou drogas, o banquete ritual e, mesmo, a prática do sexo como representação do *hieròsgamos*, o casamento entre o deus da fecundidade, da morte e do renascimento, e da deusa da fertilidade e da natureza.

A esse conjunto inicial de representações, somaram-se outras, características de uma religião que se propagava e que continuava o seu processo de formação em plena época da Revolução Cultural: a bruxaria é uma religião livre de dogmas e preconceitos; é igualmente uma religião de “retorno à natureza”, de características essencialmente “xamânicas”; todos os deuses e deusas, de todas as culturas, são representações, emanações ou aspectos do deus e da deusa da Wicca.

A inserção da Wicca no mercado religioso da Nova Era trouxe ainda novos elementos: a associação da bruxaria com práticas esotéricas já estabelecidas nesse mercado – tarô, runas, astrologia, etc. – e com terapias alternativas. Mais significativa, porém, foi a desvinculação da Wicca da ideia de ser um culto exclusivista, do qual apenas poderiam participar pessoas *convidadas* por um grupo pré-existente, ao qual passariam a fazer parte através de um complexo processo de iniciação. Popularizada, a Wicca passou a ser descrita como uma religião acessível a todos, através de práticas simples e da leitura de obras populares.

Tais acréscimos e modificações são característicos do processo através do qual venho analisando, ao longo deste trabalho, a Wicca: uma formação cultural, na qual concorrem elementos diacrônicos e sincrônicos, cada um dos quais passíveis de historicização. Não obstante as transformações ocorridas ao longo dessa formação é preciso acrescentar que, por mais significantes que pareçam, se deram no interior de um ambiente relativamente homogêneo, ou seja: países de língua inglesa, nos quais os aderentes à nova religião podiam reivindicar uma ancestralidade comum. Fossem ingleses, norte-americanos, australianos ou neozelandeses, os elementos formadores da Wicca podiam ser considerados como parte da “herança céltico-britânica” que esses aderentes compartilhavam.

Ainda assim, surgiram nesses países enfrentamentos entre os grupos que se diziam seguidores da “Wicca original”, codificada por Gardner, e os postulantes de uma “Wicca eclética”, reformada pelos preceitos da Nova Era. Traços desse enfrentamento

estão presentes em obras como o já citado *Fifty Years of Wicca*, de Fred Lamond. No entanto, os vários autores acadêmicos ingleses e estadunidenses aos quais nos referimos ao longo deste trabalho, em suas pesquisas históricas, antropológicas e sociológicas sobre a Wicca, não apontam controvérsias entre grupos “novos” e grupos “tradicionais” de wiccanos como característica importante das relações entre esses grupos. Diante disso, parece-me forçoso concluir que a herança cultural comum, nos países de língua inglesa, sobrepôs-se às diferenças pontuais para criar um grupo relativamente homogêneo de wiccanos, no que diz respeito às práticas, ao convívio interno ou mesmo à inserção na sociedade.

Vejamos, portanto, o caso específico da Wicca no Brasil.

Os primeiros brasileiros a aderirem à Wicca foram jovens das camadas mais instruídas, nos anos 1990. Embora provindos de uma matriz cultural essencialmente sincrética, e nela imersos, onde elementos do catolicismo pouco ortodoxo português se mesclaram a elementos africanos e indígenas, esses jovens não possuíam referências *específicas* sobre o universo cultural inerente àquela religião. Embora muitos deles possuíssem razoável conhecimento do folclore brasileiro, através de obras como a de Câmara Cascudo ou Monteiro Lobato, personagens e elementos como “o Povo Miúdo”, *Jack in the Green*, o *Sidhe*, o “país das fadas”, ou mesmo Robin Hood ou o Rei Arthur, amplamente citados nos livros dos autores wiccanos, não lhe eram familiares. Quando muito, poderiam ser referências carregadas de alguma afetividade, por remeterem aos contos ouvidos na infância, mas de forma alguma faziam parte do seu “passado ancestral” ou estariam ligados à religiosidade.

Igualmente estranha ao jovem brasileiro daquele período era a ideia de uma “Deusa”, de uma divindade primordial feminina. Talvez uns poucos – e minha pesquisa não revelou isto – tivessem tido acesso a tal ideia através de obras como a de Marija Gimbutas, mas a imensa maioria apenas absorveu essa noção depois da leitura de *As brumas de Avalon*, de Marion Zimmer Bradley, como já apontamos anteriormente. Até então, a relação do jovem brasileiro com o “divino feminino” era mediada especialmente pela figura de Maria, mãe de Jesus, e em menor grau pelos orixás de características femininas da Umbanda e do Candomblé, como Iemanjá.

No que diz respeito à magia, as referências eram igualmente distintas daquelas presentes na Europa ou nos EUA. Aqui, a magia estava ligada, especialmente, aos sortilégios e simpatias eivadas de elementos cristãos, como encontrada em almanaques e obras populares como o *Livro de São Cipriano*. Estava, portanto, associada à credice e

à superstição. O ato mágico, entendido como a possibilidade de obter resultados por meios sobrenaturais, ligado à religião, estava efetivamente presente nos cultos afro-brasileiros, porém não como resultado do poder pessoal do praticante, mas sim pela intercessão de entidades espirituais.

“Bruxaria”, no imaginário brasileiro, não estava associada à perseguição religiosa, aos autos-de-fé ou às vívidas imagens do sabá. Era parte também dos contos de fada, ou, quando muito, de uma visão preconceituosa de rezadeiras e benzedadeiras, bem como de sacerdotes de cultos afro-brasileiros.

A visão de uma parte da sociedade brasileira – urbana e intelectualizada – a respeito da magia começara a mudar justamente a partir dos anos 1980, quando, acompanhando a abertura política e o afrouxamento dos laços entre Estado e Igreja Católica, o movimento da Nova Era ganhou força no Brasil. Rapidamente, o mercado dos grandes centros, especialmente São Paulo e Rio de Janeiro, foi inundado por artigos esotéricos e práticas alternativas que traziam embutidas uma nova forma de “magia”, reinterpretada a partir da noção de “energia”: objetos como anjos, cristais, runas, pirâmides, bem como cromoterapia, iridologia, *reiki*, projeziologia e tantas outras práticas, eram consumidos em larga escala e interpretados a partir de noções paracientíficas ou pseudocientíficas. Magia, dessa forma, deixava de ser credice e adquiria um *status* de credibilidade presumível, ainda que apoiada por elucubrações que tinham apenas a aparência de ciência.

Como vimos, é justamente nesse meio que a Wicca se implanta no Brasil: entre os “buscadores” da Nova Era, pessoas que já frequentavam espaços esotéricos ou “místicos”, assistiam cursos e palestras, ou já desenvolviam práticas relacionadas ao espiritualismo *new-age*, como a leitura de tarô.

No “mercado religioso” em expansão, no entanto, abastecido por elementos díspares que podiam ser pinçados ao acaso nas “prateleiras” para compor uma religiosidade pessoal, característica do individualismo pós-moderno, a Wicca surgiu com uma particularidade: ela se apresentava como *uma religião*. Era um “pacote completo”, ao invés de múltiplos artigos que precisavam ser reunidos. Além disso, à primeira vista, deu àqueles que primeiramente tiveram contato com ela a impressão de acomodar todas as outras crenças prévias.

Como mostramos no tópico referente às adesões, os aderentes iniciais à Wicca, aqueles que iniciaram o processo de divulgação da religião no Brasil, pertenciam a um grupo caracterizado por uma “postura intermediária” entre o agnosticismo ou as

multifacetadas crenças da Nova Era e a busca de uma religião. Essa religião, contudo, deveria conter uma concepção própria de deus, diferente da noção cristã, bem como incluir a ideia de uma “energia presente na natureza”. Aparentemente, pela leitura das primeiras obras publicadas no Brasil, era exatamente isso que a Wicca oferecia.

Podemos ter uma ideia da importância do aspecto de contestação ao cristianismo para os primeiros seguidores e divulgadores da Wicca se levarmos em consideração uma obra que é constantemente referenciada por eles, e até hoje citada em inúmeros *sites* e depoimentos: trata-se de *O queijo e os vermes*, de Carlo Ginzburg.

O que salta aos olhos do pesquisador, ao deparar-se com essa predileção, é a questão: por que justamente *O queijo e os vermes*, ao passo que outras obras do mesmo autor, em especial *História noturna* e *Os andarilhos do bem*, poderiam proporcionar ao leitor wiccano uma “sustentação acadêmica” muito maior às suas crenças? O quê, no clássico de Ginzburg sobre o julgamento do moleiro Menocchio, desperta entre os wiccanos brasileiros tamanha identificação?

A resposta razoável é justamente a identificação com as ideias do moleiro friulano. Uma leitura leiga, que retire das palavras de Menocchio o contexto histórico no qual elas foram proferidas, mostrará uma notável semelhança entre a postura do moleiro e a dos adeptos brasileiros da Wicca: a negação e a detração da autoridade da Igreja e das escrituras em relação a assuntos divinos; a relação entre a divindade e o homem e os elementos naturais; a negação da identidade de Cristo com Deus e sua equiparação com “espíritos antigos” ou profetas, a quem foi concedido o “entendimento”; a ideia que a compreensão da religião e da divindade advém de uma interpretação pessoal, baseada na leitura. Além disso, podemos acrescentar a obstinação de Menocchio ao defender suas ideias e, como aponta Renato Janine Ribeiro em seu posfácio à edição brasileira de 1987 de *O queijo e os vermes*, a *solidão* do moleiro diante de uma sociedade que não o compreendia.

Tais elementos – que podemos resumir em ideias particulares sobre a religião que diferiam das geralmente aceitas – eram muito mais familiares aos primeiros wiccanos brasileiros do que uma suposta ligação direta a cultos de fertilidade remanescentes na Europa medieval, como os presentes entre os *benandanti* ou nas descrições do sabá.

Podemos acrescentar um fator psicológico apontado pelo professor Jean-Marie Jaspard, num artigo assaz esclarecedor no qual aborda a natureza e a função das

representações no contexto da relação religiosa, ou seja, quando o objeto da relação humana é transcendente:

Como se opera o relacionamento com um ser que, por definição, é invisível, inacessível aos sentidos, existe fora do espaço-tempo do mundo fenomenal? Nesse caso, instaura-se uma dupla mediação simbólica. O objeto do mundo transcendente, Deus por exemplo, é representado no mundo fenomenal pela inteira contribuição de uma religião em particular, a saber, por um conjunto estruturado de palavras, discursos, ritos, pessoas, objetos, lugares... que lhe dão uma “aparência” acessível empiricamente.³⁰¹

Em outras palavras, a religião cria uma primeira representação do divino e, por intermédio desta, o seguidor cria a sua própria. No entanto, essa apreensão do objeto transcendente através da representação que o sujeito faz de uma outra representação que lhe é apresentada, encontra-se “largamente arranjada pelo ambiente humano, familiar, cultural”, além de “investida igualmente de muitos elementos subjetivos de natureza cognitiva ou afetiva (sentimentos, emoções, desejos ou medos, expectativas ou rejeições, atrações ou aversões)”³⁰².

Pode-se dizer, portanto, que as representações iniciais da Wicca iam ao encontro de fatores psicológicos inerentes à “busca religiosa” de um determinado grupo de brasileiros, centradas especialmente na contestação a valores católicos tradicionais. Mas essas representações teriam de ser, ainda, por esse grupo representadas, adequando-as a um universo cultural que lhe era próprio e significativo.

Reforçando, no entanto, uma característica que parece ser típica tanto da religiosidade popular brasileira quanto do próprio movimento da Nova Era, o *imediatismo*, tal resignificação das representações wiccanas se deu através da necessidade da *prática*. A questão que se apresentou aos pioneiros, portanto, foi: como, efetivamente, praticar a Wicca, uma vez que tudo que se dispunha no Brasil a respeito eram uns poucos volumes publicados?

No entanto, esses poucos volumes já faziam parte de uma safra específica: a da Wicca *do it yourself* dos autores estadunidenses. *O poder da bruxa*, de Laurie Cabot, ou *Wicca: a feitiçaria moderna*, de Gerina Dunwich, não eram tão explícitos em suas descrições de rituais e práticas quanto obras que viriam a ser traduzidas e publicadas num momento imediatamente posterior, como *A dança cósmica das feiticeiras*, de

³⁰¹ JASPARD, Jean-Marie. *A natureza simbólica das representações religiosas* in PAIVA, Geraldo e ZANGARI, Wellington (orgs.). *A representação na religião: perspectivas psicológicas*. São Paulo: Ed. Loyola, 2004, p. 59.

³⁰² Idem, *ibid.*, p. 54.

Starhawk ou o *Guia essencial da bruxa solitária*, de Scott Cunningham. Porém, já continham informações suficientes para que pessoas acostumadas com a linguagem própria da Nova Era – já eivada de noções como o “sagrado feminino”, o “poder pessoal” ou as “forças elementais” – começassem a desenvolver a sua própria prática da Wicca e a divulgá-la.

Esses primeiros praticantes estruturavam-se em “grupos de estudos”, ou seja: reuniam-se com determinada frequência para trocar impressões sobre suas leituras e vivências dentro da nova religião. As sínteses e conclusões surgidas nesses grupos de estudos não demoraram a vir a público, na forma de cursos e *workshops* ministrados nos mesmos espaços esotéricos onde os grupos haviam, inicialmente, se reunido. A partir desses eventos, novos praticantes surgiam, novos grupos eram criados, novas interpretações surgiram a partir das interpretações já inicialmente formuladas e foram, por sua vez, reinseridas nos grupos.

O que se estabeleceu, portanto, entre os primeiros grupos de wiccanos brasileiros, na segunda metade dos anos 1990, foi um processo que classificarei como sendo de *retroalimentação cultural*. As lacunas doutrinárias e práticas, existentes nos livros através dos quais a religião foi introduzida no Brasil, foram preenchidas por um processo de ressignificação e adequação de representações já compartilhadas pelos membros desses grupos. Conforme se expandia em espiral o número de praticantes e grupos, novas conclusões eram lançadas no sentido inverso do crescimento da espiral e, dessa forma, reforçavam ou modificavam ligeiramente conclusões iniciais, sendo então lançadas novamente na vertente principal. Esse processo, evidentemente, foi bastante acentuado quando, no final dos anos 1990, a comunicação entre os praticantes ultrapassou as barreiras do contato pessoal e foi tremendamente facilitada pela Internet.

Durante os primeiros anos de prática e divulgação da Wicca no Brasil, portanto, a retroalimentação foi responsável por consolidar uma série de características peculiares: a importância atribuída às iniciações “formais”, apesar dos pioneiros serem sem exceção auto-iniciados (ainda que os neófitos não tivessem conhecimento disso); o pouco valor dado ao caráter essencialmente sazonal das principais comemorações, causando o debate entre partidários da “Roda do Sul” e da “Roda do Norte”; a prevalência da Deusa sobre o Deus; a generalização da afirmação que a Wicca é uma “religião sem dogmas”; o abandono ou mesmo a negação de aspectos controversos como a nudez ritual; a popularização de “rituais públicos”, abertos a não-praticantes e,

especialmente, a simplificação do culto às divindades pagãs, assemelhando-se à devoção aos santos católicos.

Todos esses pontos foram exaustivamente debatidos, especialmente em listas de discussão na Internet. Nesses debates, as opiniões e argumentos dos praticantes mais experientes (ou mais bem articulados) eram repetidamente citados, solidificando conceitos e criando unanimidades e posições de prestígio e liderança.

Um episódio é emblemático para mostrar a força da retroalimentação e das representações criadas a partir dela. Em dado momento, no início dos anos 2000, o já citado Mario Martinez, único alto-sacerdote gardneriano atuando no Brasil, buscou levar a público, também através das listas de discussão, sua opinião em defesa da *British Traditional Witchcraft*. Em suas mensagens, reafirmava a importância da linhagem remetendo até Gardner, a equivalência entre a Deusa e o Deus, o caráter sazonal das comemorações. Repudiou celebrações públicas e insistiu na estruturação tradicional dos *covens* fechados, organizados hierarquicamente em torno das figuras de um alto-sacerdote e de uma alta-sacerdotisa. Diversas vezes mencionou a existência de “mistérios” acessíveis apenas aos iniciados, ao longo do sistema de três graus de iniciação.

Em consequência, Martinez foi imediatamente rechaçado, rotulado de “dogmático”, “retrógrado” e “hierárquico”, tornando-se *persona non grata* para a maior parte dos praticantes brasileiros. Entre o crescente número de adeptos da Wicca eclética e ressignificada para o Brasil, o termo “gardneriano” tornou-se sinônimo de “reacionário”.

Como se vê, na virada do século XXI a Wicca brasileira já criara uma autoimagem sólida o suficiente para desdenhar, inclusive, da sua inegável ligação com o processo de sistematização levado a cabo por Gerald Gardner e seus seguidores imediatos no início dos anos 1950. A síntese gardneriana, ancorada no passado mítico das Ilhas Britânicas e permeada de elementos característicos do *fin-de-siècle* europeu – a associação a sociedades secretas e o romantismo, entre outros – não possuía um nexo simbólico significativo com as expectativas dos “buscadores” brasileiros dos anos 1990.

Tal nexo, entretanto, era passível de ser encontrado em outras representações associadas à Wicca: aquelas que contrastavam, ou mesmo iam de encontro ao catolicismo dominante no Brasil, embora mantendo uma aparente coerência que contrastava com a frouxidão das doutrinas da Nova Era. Em suma: ser uma religião

pagã, tida como *anterior* ao cristianismo, cuja figura central era (supostamente) uma *Deusa*, ligada a um culto da natureza e que implicava em obtenção ou desenvolvimento de “poder” por intermédio de alguma espécie de *magia*. Paralelamente a isso, surge como decisiva a ideia de, em contraste com o formalismo cristão, a Wicca ter sido compreendida no Brasil como uma religião sem dogmatismos, passível, portanto, de múltiplas interpretações pessoais tidas como igualmente válidas.

As interpretações que se tornaram predominantes, no entanto, foram basicamente resultado de uma situação de anomia. Pela maneira como se estabeleceu no Brasil, a Wicca perdeu o vínculo com as raízes europeias, o qual era garantido, nos países de língua inglesa, pela transmissão linear da “tradição”, e que constituía o *nomos* organizador da religião. Restava o elemento contracultural e a tendência eclética, atrativos típicos do movimento da Nova Era³⁰³, que foram *nomizados* através da ressignificação de elementos culturais estrangeiros a partir de representações *já presentes* no imaginário religioso brasileiro.

Dessa forma, o monoteísmo implícito no culto a uma “deusa de muitos nomes”, surge como uma paganização de um culto a uma Virgem igualmente “de muitos nomes”, deslocando o caráter patriarcal do cristianismo para uma prevalência matriarcal. Resultado do mesmo deslocamento é a transformação do “Deus-consorte” na figura secundária do “Deus-filho”. O recurso à intervenção de inúmeros deuses, de variadas culturas, em assuntos práticos da vida cotidiana, é igualmente uma paganização do costumeiro recurso à intervenção dos santos, das *entidades* ou dos espíritos. A compreensão das comemorações wiccanas como datas fixas, independentes de sua correspondência sazonal, surge igualmente como uma paganização das festividades cristãs já incorporadas ao “calendário afetivo” dos brasileiros.

Finalmente, a compreensão ampliada do “mito da origem paleolítica”, deixando de encarar a bruxaria como uma “religião original da Europa Ocidental” e passando a entendê-la como uma “religião original da humanidade”, surge como uma forma de suprir a carência da herança cultural específica a qual nos referimos. A partir dessa compreensão, bruxas brasileiras e europeias, xamãs indígenas, curandeiros africanos, todos, enfim, que praticassem algum tipo de religião assumidamente pré-cristã, compartilhariam uma herança cultural comum ligada aos primórdios da humanidade.

³⁰³ Cf. D’ANDREA, Anthony. Op. cit., pp. 60-62.

Quem são, portanto, os bruxos e bruxas wiccanos brasileiros, após pouco mais de 20 anos do estabelecimento da religião no Brasil?

Joelma, artista plástica brasiliense de 25 anos, é um exemplo paradigmático. Traja-se cotidianamente de preto e sempre usa um colar com um grande pentagrama. Se perguntam a ela o significado da jóia, responde de forma evasiva que “tem a ver com sua religião”, mas apenas declara qual religião seria essa se quem fez a pergunta insistir no assunto e demonstrar que possui algum conhecimento prévio. Joelma afirma ter se interessado por Wicca ainda no início da adolescência, ao descobrir em revistas especializadas em *heavy-metal* que alguns dos seus ídolos teriam ligações com a religião³⁰⁴. Logo depois, ainda segundo suas declarações, um vizinho inglês lhe teria transmitido mais informações sobre a Wicca e lhe emprestado e indicado diversos livros. A jovem afirma inclusive que se esforçou para desenvolver seu conhecimento da língua inglesa para poder ler os livros que o vizinho lhe emprestava.

Joelma é uma praticante solitária, como uma parte significativa dos wiccanos brasileiros. Justifica a sua não participação em grupos porque, segundo ela, “os praticantes filiados a grupos e *covens* tendem a perder sua identidade brasileira”, tornando-se europeizados. Apesar disso, tem vontade de criar um grupo integrado por pessoas, como ela, ligadas às artes.

Embora prezando uma suposta “brasilidade” na sua prática da Wicca, Joelma admite realizar as celebrações dos sabás segundo o calendário do hemisfério norte, pois “foi assim que se acostumou a fazê-lo, desde que conheceu a religião”. Não vê nenhuma incongruência nessa sua escolha, uma vez que considera que as datas dos sabás são significativas “por si só”, independentemente da correspondência sazonal. Suas deusas “de devoção” são especialmente a egípcia Ísis e a grega Hécate, embora afirme que procura incorporar em seus rituais divindades “brasileiras” (indígenas) e afro-brasileiras.

Outro exemplo é o de Fred Cerdeira, 38 anos, de Fortaleza. Embora seja contabilista, ganha a vida como terapeuta alternativo, atendendo nas áreas de Reiki, Tarô, Astrologia e Meditação. Como tantos outros, descobriu a “antiga religião” através da leitura de *As brumas de Avalon*, associou-a à Wicca através do livro *O poder da*

³⁰⁴ A jovem fez especificamente uma alusão ao envolvimento do guitarrista da banda inglesa Black Sabbath, Tony Iommi, com a Wicca. No entanto, nenhum material que eu tenha tido acesso confirmou esse envolvimento.

Bruxa, de Laurie Cabot e, posteriormente, fez um ritual de auto-iniciação. Atualmente, é considerado *elder* da “Tradição Tuatha Dulac”.

Para Fred, o conceito de *energia* – na acepção da Nova Era – é essencial. É através desse conceito que ele aproxima suas variadas atividades terapêuticas e de divinação com a religião: “na Wicca moldamos a energia, no Reiki, harmonizamos com a energia, com o mapa astral percebemos o ritmo da energia e com o tarô ou outro oráculo leio a energia”, afirma. Sua concepção da divindade também está ligada a esse conceito, uma vez que ele as compreende como “uma energia que se polariza”, sendo as várias expressões de um “Uno”, personificadas pelas necessidades humanas.

Apesar dessa visão basicamente monoteísta, Fred admite usar divindades celtas em seus rituais. Como Joelma, comemora os sabás de acordo com o hemisfério norte. Não vê nessas peculiaridades nenhuma contradição com o fato de ser um wiccano brasileiro, uma vez que considera a cultura brasileira como um “resultado da influência de várias culturas”, entre as quais a portuguesa seria predominante. Afirma, nesse sentido, que Portugal seria um “Porto Gaul”, subvertendo a etimologia da palavra para lhe atribuir uma origem gaulesa ou céltica³⁰⁵.

Vale citar ainda o exemplo da praticante carioca que prefere ser identificada pelo seu “nome mágico” de Aysel, publicitária de 34 anos. Embora mantenha suas práticas, Aysel não se considera mais wiccana por ter deixado a tradição à qual pertencia, tornando-se uma bruxa solitária. Nota-se, portanto, que para ela a Wicca estaria necessariamente ligada a uma prática grupal, noção que adquiriu durante os anos de convivência com o *coven*. Aliás, o teor do depoimento de Aysel indica que ela associa a Wicca unicamente ao que era praticado em seu grupo, uma vez que o motivo que alega para sua saída – incompatibilidade com a “estrutura da religião” e com os “dogmas” – seria antes uma incompatibilidade com as posturas específicas desse grupo.

A jovem carioca afirma, primeiramente, que seu *coven* era “gardneriano”, para em seguida corrigir-se, dizendo que “seguia uma linha gardneriana”. O sentido atribuído à palavra, no entanto, não é o de linhagem. Para Aysel, ser “gardneriano” significa ser tradicionalista, rígido, hierárquico, dogmático, e foram esses fatores que a levaram a afastar-se. Ela desejava adequar as práticas rituais à realidade brasileira, “transpor as informações, vê-las pelo olhar brasileiro, da nossa cultura” e, no âmbito do seu *coven*,

³⁰⁵ A etimologia geralmente aceita vem de “Portus Cale”, sendo Calle (lindo) o nome de uma antiga colônia grega na atual região da cidade do Porto.

isso não era permitido. Qualquer adaptação era vista unicamente “como complemento para o que sempre foi feito em milhares de anos e veio da Europa para cá”.

No que mudaram, no entanto, as práticas de Aysel ao tornar-se uma “bruxa natural”, como ela mesma se define? Muito pouco. Na verdade, ela apenas parece ter adaptado a cronologia dos seus ritos à realidade sazonal brasileira, para “encontrar aqui o que aquela erva, pedra, rio, [...] representava ao meu redor”. Suas divindades, entretanto, continuam a ser a interpretação moderna de antigas divindades europeias, até mesmo porque ela afirma desconhecer ou não identificar-se com “divindades brasileiras”. Assim, dirige-se a Hermes e “pede sua benevolência” em assuntos relacionados a viagens, transporte, rapidez. A divindade galesa Rhiannon é cultuada quando se trata de assuntos ligados à vida profissional.

Os exemplos, é claro, multiplicariam-se aos milhares, com poucas variações. Multifacetados, plurais, concentrados nos grandes centros urbanos mas espalhados por todas as regiões brasileiras, os wiccanos brasileiros distinguem-se bem mais pelas similaridades do que pelas diferenças.

Não tiveram acesso à “velha Wicca” dos anos 1950-60, com suas linhagens, segredos iniciáticos transmitidos oralmente, “mistérios” a serem conhecidos exclusivamente pelos iniciados. Por outro lado, faltaram-lhe referenciais para compreender perfeitamente a “nova Wicca” dos anos 1970-80, que embora assentada nas mesmas bases, trazia consigo a perspectiva de acesso a todos que se interessassem. Dessa forma, a primeira foi rechaçada como fechada e dogmática. A segunda, por sua vez, foi excessivamente permeada por elementos que lhe eram estranhos, mas que preenchiam lacunas inevitáveis. Ao mesmo tempo, seus verdadeiros elementos constitutivos, justamente aqueles que lhe conferiam a flexibilidade para ser um “culto à natureza”, de caráter basicamente universal, foram engessados a partir de estereótipos ligados à Europa.

Cultuando seus “deuses antigos” à maneira dos santos católicos ou das entidades afro-brasileiras, substituindo a figura de um Deus todo-poderoso pela de uma Deusa, excluindo dos seus ritos a sazonalidade que lhes conferia sintonia com a natureza, banalizando a ideia de magia através das múltiplas e díspares práticas da Nova Era, os wiccanos brasileiros reinventaram tradições. Como inegáveis pontos de contato tanto com os “velhos wiccanos” ingleses quanto com os “novos wiccanos” norte-americanos, restaram praticamente intocados aos wiccanos brasileiros apenas seus mitos da “origem paleolítica” e do “tempo das fogueiras”, elementos subjetivos e afetivos que lhes

permitem identificarem-se como membros de uma ampla, internacional e inter-racial comunidade de herdeiros de tempos míticos e injustas perseguições.

Ao longo deste trabalho, tive a oportunidade de descrever e analisar o primeiro quarto de século desse processo. A Wicca, no Brasil, encontra-se, no entanto, em franca expansão e, como vimos, tende cada vez mais a institucionalizar-se. O processo, portanto, continua e continuará, e certamente terá ainda muito a mostrar a respeito da dinâmica própria do estabelecimento das religiões no Brasil.

BIBLIOGRAFIA

1) Obras sobre Wicca, bruxaria ou assuntos correlatos, usadas como fonte:

- ADLER, Margot. *Drawing Down the Moon*. New York: Penguin Books, 1986.
- BARROS, Maria Nazareth Alvim de. *As deusas, as bruxas e a Igreja*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2001.
- BELL, Jessie Wicker. *The Grimoire of Lady Sheba*. St. Paul: Llewellyn Publications, 1972.
- BOURNE, Louis. *Autobiografia de uma feiticeira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.
- BRACELIN, Jack. *Gerald Gardner, Witch*. London: Octagon Press, 1960.
- BRADLEY, Marion Zimmer. *As brumas de Avalon, vols. 1 a 4*. Rio de Janeiro: Imago, 1983.
- BUCKLAND, Raymond. *The Tree: the complete book of Saxon Witchcraft*. New York: Weiser, 1974.
- CABOT, Laurie. *O Poder da Bruxa*. Rio de Janeiro: Campus, 1990.
- CERIDWEN, Mavesper Cy. *Wicca Brasil – guia de rituais das deusas brasileiras*. São Paulo: Gaia, 2003.
- COELHO, Paulo. *Brida*. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 1990.
- CROWTHER, Patricia. *O mundo de uma bruxa*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.
- CUNNINGHAM, Scott. *Guia essencial da bruxa solitária*. São Paulo: Gaia, 1998.
- DREW, A. J. *Wicca for Men*. Secaucus: Citadel Press, 2000.
- _____. *Wicca para homens*. São Paulo: Madras, 2002.
- DUNWICH, Gerina. *Wicca: a feitiçaria moderna*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- FARRAR, Janet e Stewart. *The Witche's Way*. Washington: Phoenix Publishing, 1984.
- _____. *Oito sabás para bruxas*. São Paulo: Anúbis Editores, 1999.
- FAUR, Mirella. *O Anuário da Grande Mãe*. São Paulo: Ed. Gaia, 1999.
- FRAZÃO, Márcia. *A cozinha da bruxa*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.

- _____. *O gozo das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.
- _____. *Revelações de uma bruxa*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- FORTUNE, Dion. *A sacerdotisa da lua*. São Paulo: Pensamento, 1988.
- GARDNER, Gerald B. *A bruxaria hoje*. São Paulo: Madras, 2003.
- _____. *O significado da bruxaria*. São Paulo: Madras, 2004.
- _____. *High Magic's Aid*. Essex: I-H-O Books, 1999.
- _____. *A Goddess Arrives*. Essex: I-H-O Books, 2000.
- _____. *Ye Bok of Ye Art Magical*. Cópia de manuscrito. Circa 1949.
- _____. *Book of Shadows*. Transcrição de manuscrito disponibilizada e comentada por Aidan Kelly.
- GARROUX, Baby. *As bruxas que vivem dentro de nós*. São Paulo: Ágora, 1998.
- GRAY, Deborah. *Como ser uma bruxa de verdade*. São Paulo: Ed. Pensamento, 2003.
- GRAVES, Robert. *A deusa branca*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- GRIMASSI, Raven. *Os mistérios wiccanos*. São Paulo: Gaia, 2000.
- HOLZER, Hans. *A verdade sobre a Bruxaria*. Rio de Janeiro: Ed. Record, 1977.
- JONES, Evan J. e VALIENTE, Doreen. *Feitiçaria: a tradição renovada*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- LAMOND, Frederic. *Fifty Years of Wicca*. Long Barn: Green Magic, 2004.
- LELAND, Charles G. *Aradia: o evangelho das bruxas*. São Paulo: Outras Palavras, 2002.
- LEVI, Eliphas. *Dogma e ritual de Alta Magia*. São Paulo: Madras, 1996.
- MARTINEZ, Mario. *Wicca Gardneriana*. São Paulo: Ed. Gaia, 2005.
- MCINTOSH, Christopher. *Os mistérios da Rosa-Cruz*. S. Paulo: Ed. Ibrasa, 1997.
- MURRAY, Margaret A. *O culto das bruxas na Europa ocidental*. São Paulo: Madras, 2003.
- _____. *O deus das feiticeiras*. São Paulo: Gaia, 2002.
- NIGHTMARE, M. Macha. *Bruxaria na Internet*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2007.

- PRIETO, Claudiney. *Wicca – a religião da Deusa*. São Paulo: Gaia, 2000.
- _____. *Wicca: ritos e mistérios da bruxaria moderna*. São Paulo: Germinal, 1999.
- QUINTINO, Cláudio Crow. *A Religião da Grande Deusa: raízes históricas e sementes filosóficas*. São Paulo: Ed. Gaia, 2000.
- RAVENWOLF, Silver. *To Ride a Silver Broomstick*. St. Paul: Llewellyn, 2000.
- STARHAWK. *A dança cósmica das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Record, 1993.
- VALIENTE, Doreen. *An ABC on Witchcraft*. Blaine: Phoenix Publishing, 1973.
- _____. *Witchcraft for Tomorrow*. London: Robert Hale, 1978.
- WAITE, Arthur E. *As ciências ocultas*. Rio de Janeiro: Ed. Tecnoprint, 1985.
- WHITMORE, Ben. *Trials of the Moon*. Auckland: Briar Books, 2010.
- WILDE, Oscar. *O retrato de Dorian Gray*. São Paulo: Martin Claret, 2004.
- ZELL-RAVENHEART, Oberon & Morning Glory. *Creating Circles and Cerimonies*. Franklin Lakes: Career Press, 2006.

2) Estudos acadêmicos sobre Wicca e neopaganismo:

- BERGER, Helen a. *A Community of Witches: Contemporary Neo-Paganism and Witchcraft in the United States*. Columbia: University of South Carolina Press, 1998.
- BLAIN, J., EZZY, D. & HARVEY, G. *Researching Paganisms*. Oxford: AltaMira Press, 2004.
- CLIFTON, Chas S. *Her Hidden Children: The Rise of Wicca and Paganism in America*. Lanham: Rowman Altamira, 2006.
- DAVY, Barbara Jane. *Introduction to Pagan Studies*. Plymouth: Altamira Press, 2007.
- HESELTON, Philip. *Gerald Gardner and the Cauldron of Inspiration*. Milverton: Capall Bann, 2003.
- _____. *Wiccan Roots*. Chieveley: Capall Bann, 2000.
- HUTTON, Ronald. *The Triumph of the Moon*. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- _____. (org.). *Ten Years of The Triumph of the Moon*. Bristol: Hidden Publishing, 2009

MAGLIOCCO, Sabina. *Witching Culture: Folklore and Neo-Paganism in América*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

PIKE, Sarah M. *New Age and Neopagan Religions in America*. Irvington: Columbia University Press, 2006.

_____. *Earthly Bodies, Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community*. Berkeley: University of California Press, 2001.

WALDRON, David. *The Sign of the Witch: Modernity and the Pagan Revival*. Durhan: Carolina Academic Press, 2008.

3) Obras sobre história, sociologia e antropologia das religiões:

ALCÂNTARA, Dalmi Alves. *O catecismo da Igreja Católica e a construção sócio-cultural da concepção de mulher*. Dissertação (mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Goiás, Goiânia, 2002.

ALVES, Rubem A. *O enigma da religião*. Campinas: Ed. Papirus, 1988.

BARING, Anne e CASHFORD, Jules. *The Myth of the Goddess*. London: Penguin Books, 1993.

BAZÁN, Francisco G. *Aspectos incommuns do sagrado*. São Paulo: Paulus, 2002.

BERGER, Peter. *O dossel sagrado*. São Paulo: Ed. Paulinas, 1985.

BRANDÃO, Carlos R. *Os deuses do povo*. Uberlândia: EDUFU, 2007.

CIPRIANI, Roberto. *Manual de sociologia da religião*. São Paulo: Paulus, 2007.

D'ANDREA, Anthony Albert Fischer. *O self perfeito e a nova era*. São Paulo: Ed. Loyola, 2000.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

EICHER, Peter. *Dicionário de conceitos de teologia*. São Paulo: Paulus, 1993.

ELIADE, Mircea. *Imagens e símbolos*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 2004.

_____. *O sagrado e o profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Tratado de história das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *Rites and Symbols of Initiation*. Putnman: Spring Publications, 1994.

- FRAZER, Sir James G. *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion*. London: McMillan & Co., 1922.
- FOLTZ, Tanice G. *Women's Spirituality Research: Doing Feminism in Sociology of Religion* 2000, 61:4 409-418.
- GIMBUTAS, Marija. *The Living Goddesses*. London: University of California Press, 1999.
- _____. *The Language of the Goddess*. London: Thames & Hudson, 2001.
- _____. *The Civilization of the Goddess*. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1991.
- HARRISON, Jane Ellen. *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Princeton: Princeton University Press, 1992.
- _____. *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1912.
- HICK, John. *An interpretation of religion*. London: Yale University Press, 2004.
- HUTTON, Ronald. *The Pagan Religions of the Ancient British Islands*. Oxford: Blackwell, 1995.
- MASSENZIO, Marcello. *A história das religiões na cultura moderna*. São Paulo: Hedra, 2005.
- MOTT, Luiz. *Bahia, Inquisição e sociedade*. Salvador: EDUFBA, 2010.
- PAIVA, José P. e ZANGARI, Wellington. *A representação na religião: perspectivas psicológicas*. São Paulo: Ed. Loyola, 2004.
- SANTOS, Lourival dos. *A família Jesus e a Mãe Aparecida: História Oral de devotos negros da Padroeira do Brasil*. Tese (doutorado em História Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.
- _____. *Igreja, Nacionalismo e Devoção Popular: As Estampas da Senhora Aparecida: 1854-1978*. Dissertação (mestrado em História Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2000.
- SEGATO, Rita Laura. *Santos e Daimones*. Brasília: Edunb, 1995.
- SIQUEIRA, Deis e LIMA, Ricardo B. (orgs). *Sociologia das adesões*. Rio de Janeiro: Garamond, 2003.
- VIEIRA, David G. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: EdUnB, 1980.

4) Obras sobre bruxaria no contexto histórico:

CLARK, Stuart. *Pensando com demônios*. São Paulo: EDUSP, 2006.

FINNÉ, Jacques. *Erotismo e feitiçaria*. Rio de Janeiro: Ed. Mundo Musical, 1973.

LEVACK, Brian P. *A caça às bruxas na Europa moderna*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.

MICHELET, Jules. *A feitiçeira*. São Paulo: Aquariana, 2003.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e História*. Bauru: EDUSC, 2004.

_____. *O nascimento da bruxaria*. São Paulo: Editora Imaginário, 1995.

PALOU, Jean. *A feitiçaria*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

RUSSELL, Jeffrey B. *História da feitiçaria*. Rio de Janeiro: Campus, 1993.

_____. *Lúcifer: o diabo na Idade Média*. São Paulo: Madras, 2003.

_____. *O diabo: as percepções do mal da antiguidade ao cristianismo primitivo*. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

SALLMANN, Jean-Michel. *As bruxas: noivas de Satã*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

THOMAS, Keith. *Religion and the Decline of Magic*. New York: Penguin Books, 1991.

5) Artigos acadêmicos:

BENEDITO, Julio Cezar. *Religiões e religiosidades populares. O conflito religioso e a simbiose de ritos e performances entre neopentecostais e afro-brasileiros* in Universitas Humanística no.61 enero-junio de 2006 pp: 231-253 Bogotá – Colombia.

BRESCIANI, Maria Stella M. *Metrópoles: as faces do monstro urbano* in Revista Brasileira de História, vol. 5, nº 8/9, set. 84/abr. 85.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Entre sincretismos e “guerras santas”* in REVISTA USP, São Paulo, n.81, p. 173-185, março/maio 2009.

CONCONE, Maria Helena e REZENDE, Eliane Garcia. *A Umbanda nos romances espíritas kardecistas* in RECIIS – R. Eletr. de Com. Inf. Inov. Saúde. Rio de Janeiro, v.4, n.3, p.51-62, Set., 2010.

ISAIA, Artur Cesar. *O campo religioso brasileiro e suas transformações históricas* in Revista Brasileira de História das Religiões – Ano I, n. 3, Jan. 2009.

- FINLEY, Nancy. *Political Activism and Feminist Spirituality* in *Sociological Analysis*, 52:4 349-362.
- FOLTZ, Tanice. *Women's Spirituality Research: Doing Feminism* in *Sociology of Religion* 2000, 61:4 409-418.
- JUNGBLUT, Airton e ADAMI, Victor Hugo. *Nova era & ciberespaço* in *Civitas*, Porto Alegre, v. 9, n. 2, p. 243-262, maio-ago. 2009.
- JUNGBLUT, Airton. *O uso religioso da Internet no Brasil* in *PLURA*, Revista de Estudos de Religião, vol.1, nº 1, 2010, p. 202-212.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. *O neo-esoterismo na cidade* in *Revista USP*, São Paulo (31): 6-15, setembro/novembro 1996.
- OSÓRIO, Andréa. *Bruxas modernas na rede virtual: a Internet como espaço de sociabilidade e disputas entre praticantes de wicca no Brasil* in *Sociedade e Cultura*, V. 8, N. 1, Jan./Jun. 2005, p. 127-139.
- _____. *Bruxas Modernas: um estudo sobre identidade feminina entre praticantes de wicca* in *Campos* 5(2):157-172, 2004.
- _____. *Dons da bruxa e trajetórias wiccanas: narrativas sobre ser e tornar-se uma bruxa moderna* in *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 20, p. 1-360, 2011.
- OLIVEIRA, Rosalira. *Em nome da Mãe: o arquétipo da Deusa e sua manifestação nos dias atuais* in *Revista Ártemis*, número 3, dezembro de 2005.
- PORTELLA, Rodrigo. *Religião, Sensibilidades Religiosas e Pós-Modernidade: da ciranda entre religião e secularização* in *Revista de Estudos da Religião* Nº 2 / 2006 / pp. 71-87.
- SANCHIS, Pierre. *Desencanto e formas contemporâneas do religioso* in *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 3, n. 3, p. 27-43, out. 2001.
- _____. *As religiões dos brasileiros* in *Horizonte*, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p. 28-43, 2º sem., 1997.
- SIQUEIRA, Deis. *Novas religiosidades na capital do Brasil* in *Tempo Social; Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, maio de 2002.
- SOUZA, Sandra Duarte. *Trânsito religioso e reinvenções femininas do sagrado na modernidade* in *Horizonte: Belo Horizonte*, v. 5, n. 9, p. 21-29, dez. 2006.
- STEIL, Carlos A. *Pluralismo, modernidade e tradição. Transformações do campo religioso* in *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 3, nº 3, out. 2001.
- _____. *A sacralização da natureza e a 'naturalização' do sagrado* in *Ambiente e Sociedade*, Campinas v. XI, n.2, p. 289-305, jul – dez 2008.

SWAIN, Tânia N. *De deusa à bruxa: uma história de silêncios* in: Revista Humanidades, Brasília: Edunb, v. 9, n. 1, 1995.

USARSKI, Frank. *Os enganos sobre o sagrado* in Revista de Estudos da Religião Nº 4 / 2004 / pp. 73-95.

VALLE, Edênio. *Conversão: da noção teórica ao instrumento de pesquisa* in Revista de Estudos da Religião Nº 2 / 2002 / pp. 51-73.

6) Outras referências bibliográficas:

ARAÚJO, Emanuel. *O Teatro dos Vícios*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1997.

BOURDIEU, Pierre. *A Economia das Trocas Lingüísticas*. São Paulo: EDUSP, 1996.

BURKE, Peter. *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.

_____. *História e teoria social*. São Paulo: UNESP, 2002.

CAMPBELL, Joseph. *As máscaras de Deus: mitologia ocidental*. São Paulo: Palas Athena, 2004.

_____. *As máscaras de Deus: mitologia primitiva*. São Paulo: Palas Athena, 1992.

_____. *Mitologia na vida moderna*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2002.

_____. *O poder do mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.

CLASTRES, Pierre. *A Sociedade contra o Estado*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

CROWLEY, Aleister. *Os Livros Sagrados de Thelema*. São Paulo: Madras, 1998.

CUNLIFFE, Barry. *The Ancient Celts*. Oxford: Oxford University Press, 1997.

DE CERTEAU, Michel. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

_____. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994.

FICO, Carlos. *O Grande Irmão*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GINZBURG, Carlo. *História noturna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

- _____. *Os andarilhos do bem*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- _____. *Mitos, emblemas, sinais*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- _____. *O fio e os rastros*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- _____. *A micro-história e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.
- HOBBSAWM, Eric e RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- JACOB, Margaret C. *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth Century Europe*. Oxford: Oxford University Press, 1991.
- JUNG, Carl G. *O homem e seus símbolos*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1977.
- KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado*. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2006.
- LOPES, Antonio H. (org.). *Religião e performance*. Rio de Janeiro: Ed. Casa de Rui Barbosa, 2007.
- LOWENTHAL, David. *The Past is a Foreign Country*. New York: Cambridge University Press, 1985.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. *Espacios, palabras, sensibilidades* in *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Coloquios, 2008.
- PIERONI, Geraldo. *Os excluídos do Reino*. Brasília: Editora UnB, 2000.
- REIS, José Carlos. *As identidades do Brasil*. Rio de Janeiro: FGV, 2007.
- REIS FILHO, Daniel A., FERREIRA, Jorge e ZENHA, Celeste (orgs.). *O século XX: o tempo das certezas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- _____. *O século XX: o tempo das crises*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- _____. *O século XX: O tempo das dúvidas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz (org.). *História da vida privada no Brasil, vol. 4 – contrastes da intimidade contemporânea*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SILVA, Francisco Carlos Teixeira da (org.). *O século sombrio*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- SKIDMORE, Thomas E. *O Brasil visto de fora*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*. São Paulo: Cia. da Letras, 2009.

STEVENSON, David. *The Origins of Freemasonry*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

STONE, Merlin. *When God was a Woman*. San Diego: Harvest Books, 1976.

WILLIAMS, Rev. John (ed.). *Barddas; or, a Collection of Original Documents, Illustrative of the Theology, Wisdom, and Usages of the Bardo-Druidic System of the Isle of Britain*. London: Longman & Co., 1862.

WOODWARD, Kathryn. *Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual* in SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e diferença*. Petrópolis: Vozes, 2000.