

Espiritualidades Contemporâneas, (Neo)paganismo, Esoterismo, Nova Era

A transfiguração do ser: deusa e bruxa no imagético social

The transfiguration of being: goddess and witch in the social imagery

Jessica Freire Pereira de Aquino¹
psiquejf@yahoo.com.br

Resumo: Este trabalho visa de forma sistematizada apresentar ao leitor como a figura da mulher transitou em diferentes aspectos da sociedade, através da influência religiosa. A temática da bruxaria, no caso, elaborado com ênfase na Wicca, nos permite observar as interferências dos agentes sociais no processo que permeia de forma densa as questões de gênero, principalmente ao que tange às relações de poder e consequentemente as relações de dominação entre homens e mulheres ao longo da história. A construção de uma mitologia satânica demandou o esforço em se reconhecer o demônio tanto em suas formas quanto atuação e nesse contexto, o sexo feminino que antes era associado à divindade passível de dar a vida, torna-se a bruxa manipuladora da morte. Assim, busco descrever a mudança no imagético social a partir da figura da mulher na Idade Média.

Palavras-Chave: Wicca; mulher; gênero; bruxa.

Abstract: This work systematically aims to show to the reader how the woman figure woman transited in different aspects of society through religious influence. The theme of witchcraft, elaborated with an emphasis on Wicca, it allows to observe the interferences of the social agents in the process that permeates with density gender issues, especially in power relations and consequently about the domination relations between men and women throughout the history. The construction of a satanic mythology required an effort to recognize the devil in forms and acting both, and in this context, the female sex that was previously associated with the divinity that could give life, becomes the witch who is the manipulator of death. Thus, I try to describe the change in the social imagery from the figure of the woman in the Middle Ages

Keywords: Wicca; woman; gender; witch

¹Graduada em História pelo Centro de Ensino Superior de Juiz de Fora (CES/JF), graduada também em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora e atualmente mestranda em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF); Bolsista FAPEMIG.

Considerações iniciais

Este artigo busca apresentar ao leitor como a figura da mulher transitou em diversos aspectos da sociedade, através da influência religiosa. Como afirma Souza “a religião exerce uma importante função de produção e reprodução de sistemas simbólicos que têm influência direta sobre as relações sociais acerca dos homens e das mulheres, portanto, não podem ser entendidas sem lançarmos olhar sobre ela e suas implicações na construção social desse sujeito” (2008, p. 23).

Nesse sentido tomamos como referência a religião Wicca, que entendo permitir perceber de forma clara essas interferências dos agentes sociais no processo muitas vezes de dominação sobre o sexo feminino. A mulher antes vista como Deusa em uma sociedade matriarcal, na qual sua figura era central e estabelecia um conjunto de princípios e valores sociais de igualdade, transfigura-se com o advento do Cristianismo para um ser diabólico, numa sociedade patriarcal, cujos valores sociais, culturais, econômicos e simbólicos se alteram para a dominação do outro.

Surgida na Inglaterra entre 1940 e 1950, temos como marco inicial da Wicca a publicação em 1954², do livro “A Bruxaria hoje” de Gerald Gardner (1884-1964), a religião se divulga em todo mundo anglo-saxão, principalmente na Inglaterra e Estados Unidos, nas décadas de 1960 e 1970, acarretando em poucos anos milhares de adeptos. Já no Brasil a Wicca se instala a partir da onda dos Novos Movimentos Religiosos, ligados aos movimentos de Contracultura e Nova Era na década de 1980.

Resgatando suas raízes nos primórdios da humanidade, na sintonia com a natureza e tendo como base da religião o culto ao casal criador: Deusa e Deus, a busca deste trabalho sobre a Wicca é permitir observar as interferências dos agentes sociais no processo que permeia de forma densa as questões de gênero, principalmente ao que tange às relações de poder e conseqüentemente as relações de dominação entre homens e mulheres ao longo da história.

Uma construção Histórica

Ao longo de seu desenvolvimento na história, os seres humanos têm buscado explicações sobre suas inúmeras atitudes e comportamentos. Nesse sentido, alguns apontamentos são obtidos através de evidências arqueológicas, que nos possibilitam uma certa

² É importante destacar que somente no ano de 1951 são abolidas todas as leis contra bruxaria na Inglaterra.

unanimidade em dizer que as primeiras divindades cultuadas pelos seres humanos eram deusas e não deuses (TERRIN, 1996, p. 193). Perrot (2007, p.83), em seu livro sobre a História das Mulheres, nos apresenta a relação entre as religiões e as mulheres sempre e em toda parte como ambivalente e paradoxal, uma vez que compreende a existência de um poder sobre as mulheres e um poder das mulheres.

O culto ao feminino ressaltava a predominância dos valores maternos, vislumbrando na história um período de predominância do mundo feminino sobre o masculino. Como afirma Terrin (1996, p.194) muitos estudiosos das religiões tendem para a hipótese da religião da deusa mãe, baseada na natureza e no sexo, como a grande religião das origens humanas na pré-história. No entanto, esse aspecto inicial foi modificado ao longo de nossa história. As grandes religiões monoteístas fizeram da diferença dos sexos e da desigualdade de valor entre eles um de seus fundamentos, forçando uma hierarquia do masculino sobre o feminino como uma ordem de uma Natureza criada por Deus (PERROT,2007, p.83).

Em decorrência do desenvolvimento dos cultos patriarcais, a adoração as deusas passam gradativamente a permanecer em um plano secundário. Todavia, na história do Ocidente, seu forte decréscimo decorre a partir da ascensão do Cristianismo à condição de religião do Império Romano no século IV e sua expansão pela Europa. Nesse contexto, as tentativas extraoficiais de controle do universo resultam, em última instância, nas práticas mágicas, que se tornam marcas do diabólico, como afirma Nogueira “magia, feitiçaria, sortilégios, bruxarias e outras diversas e singulares manifestações das práticas mágicas povoam o horizonte mental europeu, imprimindo e pautando condutas e crenças” (2004, p.9).

Em um contexto de perseguição religiosa no período medieval, acirrado pela inquisição, ser mulher se torna algo cada vez mais perigoso. A onda de repressão se espalha, a construção de uma mitologia satânica demandou um esforço em se reconhecer o demônio, tanto em suas formas quanto atuação e, nesse momento, o culto ao feminino torna-se algo ligado ao demoníaco. Desta maneira a figura da bruxa torna-se quase que exclusivamente a figura feminina, de uma mulher diabólica que se utilizava de forças maléficas.

[...]O diabo cuja existência foi estabelecida e cuja teologia foi desenvolvida pelo Concílio de Latrão. A feitiçeira é filha e irmã do diabo. Ela é o diabo, seu olhar mata: ela tem mau-olhado. Tem pretensão ao saber. Desafia todos os poderes: o do sacerdote, dos soberanos, dos homens, da razão (PERROT, 2007, p. 90).

Nesse contexto de demonização e perseguição que marca a ascensão do Cristianismo na Europa, a magia - feitiçaria, bruxaria ou outra denominação que as práticas mágicas possam receber - se manteve nas sombras.

Todavia, diante de um contexto histórico propício já no século XX, ela se reelabora, sendo denominada Wicca, nome dado à Bruxaria Moderna, no entanto, suas raízes encontram-se em tempos longínquos como a definição apresentada por Lígia Lima (2005, p.11) nos possibilita observar:

A palavra Wicca deriva do vocábulo inglês witchcraft e conceitua-se como uma referência contemporânea às antigas religiões matrifocais e matrilineares baseadas em cultos e ritos pagãos presentes no final do período Paleolítico e início do Neolítico. Conhecida também como A Arte ou A Velha Religião, costuma ser popularmente chamada de Bruxaria, enquanto seus participantes, os witches ou wiccans, são designados bruxos e bruxas. Wicca, que tem a mesma origem que witch- vem do inglês arcaico wicce, com raiz na saxônia wic, que se refere sempre à religião e magia.

A arqueologia nos mostra, através de escavações e achados de pinturas rupestres datadas do período pré-histórico conhecido como paleolítico, a existência de uma forma primitiva de culto ao feminino, estatuetas de mulheres como as Vênus primitivas, são formas dessa representação. Acredita-se que o respeito e o culto ao feminino se davam por alguns fatores específicos, entre eles temos a manutenção do sustento da tribo, uma vez que, a mulher era a responsável pela coleta de frutos e plantas comestíveis, além disso, entendia-se que as mulheres eram seres muito poderosos que sangravam por dias e não morriam e por fim é delas a fonte de gerar filhos.

Como afirma Prieto (2005, p.15) a Antiga Religião europeia baseia-se na Terra e em suas manifestações, nos tempos em que povos primitivos cultuavam a Deusa Mãe como grande criadora, que é responsável por nutrir e sustentar a vida.

Uma deusa única e de um deus único de múltiplas faces, a ela subordinados, como uma espécie de “religião primordial” com raízes no paleolítico, e de toda uma série de rituais daí derivados [...] A ideia central de Frazer era a de que as antigas religiões eram cultos de fertilidade, baseados no culto de uma deusa da natureza e seu consorte, um rei-sagrado. O matrimônio entre a deusa e o rei-sagrado e o posterior sacrifício e renascimento deste, segundo Frazer, seria um mito central em praticamente todas as religiões (DUARTE, 2008, p. 42-43).

Contudo o contexto social se modifica, acarretando também uma mudança nas relações, segundo Muraro (2000, p.31) no momento em que a fartura da floresta diminui e a necessidade da caça se torna a forma fundamental da sobrevivência e que através do aumento populacional nos diversos grupos com a disputa de territórios se torna crescente, a hegemonia da força física do homem prevalece sobre a mulher. “A relação homem-mulher- natureza não

é mais de integração, e sim de dominação. O desejo dominante agora é do homem” (2000, p.66), ou como afirma Saffioti (2004, p.94) a ordem patriarcal de gênero é demasiadamente forte, atravessando todas as instituições, e as relações sociais nesse sentido é uma delas.

A bruxaria Wicca e a dualidade dos deuses

A Wicca é constitutivamente uma religião baseada na dualidade, que reflete o equilíbrio entre o feminino e o masculino, a Deusa é considerada a doadora da vida, enquanto o Deus é o seu fertilizador, como afirma Duarte (2017, p.130), “a Wicca não foi sistematizada originalmente como uma religião que privilegiasse os aspectos do feminino, ou que tivesse uma divindade central feminina. Ao contrário [...] dá impressão de valorizar o equilíbrio entre aspectos femininos e masculinos da divindade”.

A Deusa é a primeira em toda a Terra, o mistério, a mãe que alimenta e que dá toda 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 deve retornar para ela. Sendo terra, também é a vida vegetal; as árvores, as ervas e os grãos que sustentam a vida. Ela é o corpo e corpo é sagrado. Útero, seios, barriga, boca, vagina, pênis, osso e sangue; nenhuma parte do corpo é impura, nenhum aspecto dos processos vitais é maculado por qualquer conceito de pecado. Nascimento, morte e decadência são partes igualmente sagradas do ciclo (STARHAWK, 2010, p.145).

Por ser a Grande Mãe ela criou tudo, até mesmo o Deus Cornífero, que passa a ser o seu consorte, entretanto, é também seu filho, a Deusa é eterna e se expressa de forma Tríplice representando diferentes estágios da vida da mulher- a Donzela, a Mãe e a Anciã- e as Luas- Crescente, Cheia e Minguante. Como afirma Prieto (2005, p.30) “essas são consideradas as três faces da Deusa que atribuem a Ela o nome de deusa Tripla do Círculo do Renascimento, aquela que mostra sua face de Donzela na fase crescente, torna-se mãe na lua cheia e sábia Anciã na minguante”. Já o Deus tem uma natureza cíclica:

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 boas-vindas aos mortos e designa os seus lugares, onde serão preparados, de acordo com seus méritos e sabedoria, para renascer em 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 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 aparecem considerar seus deuses mais como poderosos amigos do que como divindades a serem adoradas (GARDNER, 2004, p. 25).

Para a realização do contato com os deuses os praticantes da Wicca, que podem ser chamados de wiccanos, wiccanianos ou bruxos, buscam se conectar com a terra, com os ciclos lunares, as estações de ano, enfim, através de celebrações de ritos as cerimônias, os feitiços,

as meditações e as festividades são realizadas em detrimento das forças naturais dos deuses para pedirem saúde, paz, harmonia, sucesso e prosperidade.

Todavia, devemos ressaltar que a partir da chegada do Cristianismo na Europa, juntamente com todas as proibições que se seguiram, a imagem do Deus Cornífero foi transformado na figura do Demônio, os chifres que ornaram o Deus não aludem ao Diabo, uma vez que, essa figura não faz parte da crença Wicca, além da própria imagem do Deus a figura da mulher também se transforma e passa a ser entendida como o ser diabólico, a figura da bruxa medieval.

O ser diabólico: a bruxa na Idade Média

A construção de uma mitologia satânica demandou um esforço em se reconhecer o demônio tanto em suas formas quanto atuação e, nesse momento, o culto ao feminino torna-se algo ligado ao demoníaco. Desta maneira a figura da bruxa torna-se quase que exclusivamente a figura feminina, de uma mulher diabólica que se utilizava de forças maléficas.

[...] elas têm contato com o diabo. O diabo cuja existência foi estabelecida e cuja teologia foi desenvolvida pelo Concílio de Latrão. A feiticeira é filha e irmã do diabo. Ela é o diabo, seu olhar mata: ela tem mau-olhado. Tem pretensão ao saber. Desafia todos os poderes: o do sacerdote, dos soberanos, dos homens, da razão (PERROT, 2007, p. 90).

No entanto, é no século XIII que a Igreja Católica através da criação da Inquisição ou Tribunal do Santo Ofício intensifica sua perseguição aos hereges e todos aqueles que possuíam crenças diferentes das estabelecidas pela doutrina oficial da Igreja

[...] foi a Inquisição, não as próprias bruxas, que inventou a bruxaria. Em outras palavras, todas as histórias de assembleias de bruxas, práticas satanistas, orgias e crimes eram consideradas como criações imaginárias de pessoas neuróticas ou declarações obtidas dos acusados nos tribunais, especialmente através de torturas. Realmente esse foi um expediente usado na caça às bruxas nos séculos 15,16 e 17. Contudo sabemos que a bruxaria não foi inventada pela inquisição. À Inquisição coube simplesmente associar a bruxaria com as heresias e, conseqüentemente, procurar exterminar as chamadas bruxas com o mesmo rigor com os que se perseguiram os hereges (ELIADE, 1979 p. 59).

Podemos ainda observar a atuação da Igreja sobre as bruxas no trecho seguinte:

A necessidade de controlar com maior atenção as práticas mágicas leva os homens da Igreja a visualizar nestas a evidência direta da presença do inimigo [...] Do combate ao paganismo, e a todas as práticas a este vinculadas, os teólogos procuraram delimitar o campo de ação e os efeitos da magia, colocando-a em

oposição à religião como pura manifestação do Mal e contando com a intervenção expressa de uma “divindade” maléfica: o Diabo. É nesta perspectiva que Santo Tomás de Aquino considerava a superstição- e dentro das superstições incluiu o que é denominado como práticas mágicas- como “um pecado por excesso, oposto ao defeito da irreligiosidade e contrário à virtude da religião” (NOGUEIRA, 2004, p.30/31).

Nogueira (2004) ainda faz uma análise sobre a história da bruxaria e cita Johan Weyer que “pedia piedade para as acusadas de bruxaria, baseando na natureza inferior do sexo feminino (p.176)”. Devemos considerar que desde a mais remota antiguidade as mulheres eram as curadoras populares, parteiras, enfim, elas eram as pessoas no meio social que possuíam o conhecimento sobre a vida e a morte, conhecimento este transmitido de geração para geração, o conhecimento sobre a natureza permitia o cultivo de ervas, o que muitas vezes era decisivo para devolver ou não a vida ao indivíduo, desta forma qualificar a mulher como um ser diabólico por ser detentora de tal conhecimento, se torna um meio de justificar as ações em nome da Igreja.

A contracultura e as questões de gênero na Wicca

No contexto mundial vivemos um cenário pós-tradicional que aponta para o declínio da tradição. Não há mais o “véu sagrado” que predetermina respostas, papéis e identidades de indivíduos e grupos no todo social, a religião, por consequência, torna-se assunto crescentemente subordinado ao espaço da subjetividade. Não ocorre apenas o recuo da religião para a esfera privada, mas também a transferência do sagrado de uma fonte externa para o si mesmo.

O movimento de Contestação Contracultural dos anos de 1960, afeta de forma profunda a religião, propondo um repúdio as ortodoxias totalistas e pautando-se numa nova consciência em relação aos fins da vida “a contracultura, tanto em sua vertente política como na alternativa e espiritualista, pautava-se por uma aguda oposição ao *ethos* americano dominante do instrumentalismo utilitário” (D’ANDREAS, 2000, p.45).

É nesse solo fértil impregnado pela Nova Era e os movimentos de Contracultura que a Wicca consegue permear e se enraizar chegando até o Brasil na década de 1980, principalmente através do mercado editorial de livros esotéricos e de feiras místicas (BEZERRA, 2012). A religiosidade Nova Era foi definida como “religiosidade do Eu”, que se refere tanto à falta de mediação entre sujeito e divindade quanto ao fato de que o Eu é o locus da divindade. Os adeptos das práticas da Nova Era, buscam alcançar a elevação espiritual e

bem-estar, independente das crenças ou grupos religiosos, e possuem um olhar crítico em relação às religiões institucionalizadas, como o catolicismo (Amaral, 2000).

É possível perceber que a temática da bruxaria, no caso elaborado com ênfase na Wicca é permeada de forma densa pelas questões de gênero, no que se refere às relações de poder e principalmente pelas relações de dominação entre homens e mulheres ao longo da história. Desta maneira, percebemos como afirma Woodhead “a importância do poder no quadro do estudo da religião na sociedade, lembrando que a religião e o gênero estão ambos, no centro das distribuições desiguais do poder e que sua interação tem como efeito e como objetivo fortalecer as relações de força existentes ou transformá-las” (2013, p. 96).

Nesse sentido, entendo que a necessidade primordial se baseia na compreensão da definição de gênero, para consenso neste trabalho será adotado o conceito de Saffioti “o gênero é a construção social do masculino e do feminino” (2004 p. 45). Diante disso, compreender essa relação entre religião e poder, pertinente às condições de gênero, possibilita o entendimento ao se ter uma sociedade hierárquica e dominada por homens, que nesse sentido esperam sacralizar o poder masculino.

Por ser uma religião que facilmente se adapta ao campo religioso onde se instaura, sua articulação parece conviver bem com o pluralismo moderno e suas atitudes permeiam ambos os campos do encantamento e da secularização como afirma Silva (2017, p. 14).

Todavia, a Wicca se mostra como umas possibilidades de compreensão dessas mudanças de relações, uma vez que, por ocupar uma posição de certa forma marginalizada e pertencente a um movimento contracultural que contesta a dominação masculina e tudo que a ela é atrelada, permite aos seus praticantes utilizá-la como dispositivo de contestação, perturbação ou mesmo uma nova divisão de poder condicionadas as relações de sexo.

Osório (2004) explicita essa relação de tal maneira “neste ambiente, a mulher tem a oportunidade de compor uma identidade de gênero pautada em atribuições tradicionais, ao mesmo tempo em que modifica o valor dado a elas, segundo discursos feministas subjacentes à prática wiccana”. Frente ao novo contexto social e as novas questões que permeiam as relações religiosas, é notório que a Wicca, Tradição, Antiga Religião ou Religião da Deusa, como pode ser chamada, se tornou uma opção para a valorização do feminino e mesmo a busca pela igualdade de direitos, nesse sentido a religião busca o papel de contribuir para o equilíbrio nas relações de poder entre homens e mulheres, uma vez que, na relação de poder a mulher já compôs tanto a face demoníaca como de sacralidade na história da religião.

Considerações finais

A figura antes vista como Deusa em uma sociedade matriarcal, na qual sua figura era central e estabelecia um conjunto de princípios e valores sociais de igualdade, transfigura-se com o advento do Cristianismo no período da Idade Média para um ser diabólico, numa sociedade patriarcal, cujos valores sociais, culturais, econômicos e simbólicos se alteram para a dominação do outro. Desta forma o sexo feminino que antes era associado à divindade passível de dar a vida, torna-se a bruxa, responsável pelo mal e manipuladora da morte, já que possui conhecimentos sobre a natureza e manipulação de elementos dos quais a Igreja Católica considera mágicos.

No entanto, após séculos mantida como segredo e restrito ao espaço privado como forma de se manter, a Wicca se reelabora na Inglaterra na década de 1950 através das iniciativas de Gardner. Como mecanismo em processo, constituído por sujeitos históricos as práticas da Wicca encontram solo fértil no contexto da contracultura, momento em que retomou e se problematizou questões da sexualidade, mas desta vez considerando questões sociais como a libertação da mulher e também os direitos civis dos homossexuais.

Nesse sentido uma sociedade de estruturas capitalista, cristã e patriarcal, já não corresponde aos anseios de uma sociedade diversa e plural. Sendo assim, frente a esse novo contexto histórico, a Wicca se torna uma possibilidade de valorização não só da figura da mulher, mas de todos que buscam liberdade não só no universo sexual, mas principalmente religioso.

Para Osório (2004), “nesse ambiente, a mulher tem a oportunidade de compor uma identidade de gênero pautada em atribuições tradicionais, ao mesmo tempo que modifica o valor dado a elas, segundo discursos feministas subjacentes à prática wiccana”. Através das observações aqui apresentadas pelo trabalho de Osório fica claro como a representação de gênero é fundamental no âmbito religioso “ser homem e ser mulher no grupo religioso indicam possibilidades fadadas única e exclusivamente ao gênero, que podem representar ganho ou perda social para os sujeitos (LEMOS, 2008, p.11)”.

Discutir religião é também discutir sistemas de sentido, transformações sociais, relações de poder, trocas simbólicas entre outros incontáveis pontos. Como ficou claro no fragmento acima citado “os discursos e práticas religiosas têm a função de estruturar a masculinidade, dando ao homem a semelhança eterna com a divindade, desde que se exerça a masculinidade imposta pela religião (LEMOS, 2008, p. 4)”.

Diante disso, compreender essa relação entre religião e poder, pertinente às condições de gênero, possibilita o entendimento ao se ter uma sociedade hierárquica e dominada por homens, afinal o mundo social funciona como um mercado de ‘bens simbólicos’ dominados pela visão masculina, como explicita Bourdieu (2005, p.118) “ Ser, quando se trata de mulheres, é ser percebido pelo olhar masculino, ou por um olhar marcado pelas categorias masculinas”.

Por fim, entendo que a Wicca possibilita a clareza, o respeito e a consciência sobre os diferentes papéis dentro das relações de gênero, permitindo que muitas mulheres fortaleçam suas posições pessoais, e a própria experiência de valorização de si mesmas diante do conhecimento da tradição e práticas wiccanas, principalmente no momento em que o culto a Deusa e o Deus, representam o sentido de igualdade na religião.

Referências bibliográficas

- AMARAL, Leila. **Carnaval da alma: comunidade, essência e sincretismo na Nova Era**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- _____. **Um espírito sem lar: sobre uma dimensão “Nova Era” da religiosidade contemporânea**. In: VELHO, Otávio et al. *Circuitos infinitos: comparações e religiões no Brasil, Argentina, Portugal, França e Grã-Bretanha*. São Paulo: Attar Editorial, 2003. Cap. 4, p. 17-60.
- BEZERRA, Karina Oliveira. **[A Wicca no Brasil: adesão e permanência dos adeptos na região metropolitana do Recife](#)**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). UNICAP, Recife, 2012.
- BIRMAN, Patrícia. **Fazer Estilo Criando Gêneros**. Rio de Janeiro: Eduerj/Relume-Dumará, 1995.
- BOSTULIM, Regina. **Wicca**. Dissertação (Mestrado em Teologia). Est, Curitiba, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução de Maria Helena Kuhner. 11 ed. Rio de Janeiro: Berkrand Brasil, 2012. 160 p.
- _____. **Gênese e estrutura do campo religioso**. In: **A economia das trocas simbólicas**. MiceliS., editor. São Paulo: Perspectiva; 1998, p. 27-78.
- _____. **O poder Simbólico**. Memória e Sociedade. Rio de Janeiro: Berkrand Brasil, 1998.
- CAMERON, Deborah. **Desempenhando identidade de gênero: Conversa entre rapazes e construção da masculinidade heterossexual**. In: OSTERMANN, Ana Cristina e FONTANA, Beatriz. **Linguagem. Gênero. Sexualidade**. Clássicos traduzidos. São Paulo: Parábola Editorial, 2010.
- CAMURÇA, Marcelo Ayres. **Entre sincretismos e guerras santas: dinâmicas e linhas de força do campo religioso brasileiro**. *Revista da USP*, São Paulo, n.81(2009), p. 173-185. Disponível em: <<http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/13740>> Acesso em: 31 out de 2018.
- CORDOVIL, Daniela. **Sexualidade, Espiritualidade e Conjugalidades na Wicca Brasileira**. *Relig. soc.* [online]. 2017, vol.37, n.1, pp.85-103. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0100-85872017v37n1cap05> Acesso em 01 nov. 2017.
- CUNNINGHAM, Scott. **A verdade sobre bruxaria**. Rio de Janeiro: Mauad X, 2007.
- D’ANDREA, Anthony Albert Fischer. **O self perfeito e a Nova Era: Individualismo e reflexividade em religiosidades pós- tradicionais**. São Paulo: Loyola, 2000

- DELGADO, Lucília de Almeida Neves. **História Oral: Memória, tempo, identidades**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.
- DOMINGUES, José Maurício. **Sociologia e Modernidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- DUARTE, Janluis. **Reinventando Tradições: representações e identidades da bruxaria neopagã no Brasil**. Tese (Doutorado em História). UnB, Brasília, 2013.
- ELIADE, Mircea. **Ocultismo, bruxaria e correntes culturais**. Belo Horizonte: Interlivros, 1979.
- _____. **Tratado de história das religiões**. 2º ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- FOUCALT, Michel. **História da sexualidade: A vontade de saber**. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- FRAZÃO, Márcia. **Revelações de uma bruxa**. 5 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- GARDNER, Gerald B. **O significado da bruxaria**. São Paulo: Madras, 2004.
- GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- _____. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.
- _____. **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa**. 4. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2001.
- GREGOLIN, Maria do RosarioValencise. **A análise do discurso: conceitos e aplicações**. **ALFA Revista de Linguística**. São Paulo, v.39, p.17-21, 1995.
- GRIMASSI, Raven. **Os mistérios wiccanos: antigas origens e ensinamentos**. São Paulo: Gaia, 2000.
- GUERRIERO, Silas. **A magia existe?** São Paulo: Paulus Editora, 2003.
- _____. (Org.). **O Estudo das religiões: desafios contemporâneos**. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 2004. 181 p. (Estudos da ABHR).
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 7ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- LEMONS, Fernanda. **"Se deus é homem, o demônio é [a] mulher!"**: A influência da religião na construção e manutenção social das representações de gênero. *Revista Ártemis*, vol.6, p 114-124, junho 2007.
- Disponível em ><http://www.periodicos.ufpb.br/index.php/artemis/article/viewFile/2131/1889>
≤ Acesso em 10/11/2018.
- LIMA, Lígia Amaral. **Wicca, a religião dos bruxos**. Rio de Janeiro: Nova Era, 2006.
- LOURO, Guaracira Lopes (orgs). **O corpo educado: Pedagogias da sexualidade**. 2 ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- MURARO, Rose Marie. **Textos da Fogueira**. Brasília: Letraviva, 2000.
- NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. **Bruxaria e história: As práticas mágicas no ocidente cristão**. Bauru, SP: Edusc, 2004.
- OSÓRIO, Andréa B. **Mulheres e Deusas: um estudo antropológico sobre bruxaria wicca e identidade feminina**. Rio de Janeiro: UFRJ/IFCS/ PPGSA, 2001.302p. Dissertação Universidade Federal do Rio de Janeiro, IFCS.
- _____. **O corpo da bruxa**. In *Nu e Vestido: dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. GOLDENBERG, Mirian (orgs). 2ed. Rio de Janeiro: Record, 2007.414p.
- PELÚCIO, Larissa. **Subalterno quem, cara pálida?** Apontamentos às margens sobrepós-colonialismos, feminismos e estudos queer. *Contemporânea- Revista de Sociologia da UFSCar*. São Carlos, v.2, n.2, jul-dez 2012, p.395-418
- PERROT, Michelle. **Minha história das mulheres**. São Paulo: Contexto, 2007.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & História Cultural**. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- PRIETO, Claudiney. **Wicca: ritos e mistérios da bruxaria moderna**. São Paulo: Germinal, 1998.

- RUSSEL, Jeffrey B.;ALEXANDER, Brooks. **História da bruxaria**. São Paulo: Aleph, 2008.
- SAFFIOTI, Heleieth I. B. **Gênero, patriarcado, violência**. 1º reimpressão. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2007.
- SCOTT, Joan W. **O enigma da igualdade**. In: Revista Estudos Feministas [1], vol. 13.Florianópolis: UFSC, 2005. p. 11 – 30.
Disponível em <<http://www.scielo.br/pdf/ref/v13n1/a02v13n1.pdf>> Acesso em 10/11/2018.
- SILVA, Dartagnan Abdias. **Há bruxas na cidade: a Wicca a partir da representação da UWB**- Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião. UFJF: Juiz de Fora, 2017, 119p.
- SOUZA, Sandra Duarte de. **A relação entre religião e gênero como um desafio para a sociologia da religião**. In Caminhos, v.6, n. 1, p. 13-31, jan./jun.2008. Disponível em: <<http://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/924>> Acesso em 01nov.2017.
- STRATHERN, Merylyn. **O gênero da dádiva: problemas com as mulheres e problemas com a sociedade da Melanésia**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2006.
- TERRIN, Aldo Natale. **Nova Era: a religiosidade do pós-moderno**. São Paulo: Loyola, 1996.
- TERZETTI FILHO, Celso Luiz. **A Velha Religião: o discurso histórico de legitimação na Wicca**. Revista História Agora, v.3, p.67-90,2003.
- WOOGHEAD, Linda. **As diferenças de gênero na prática e no significado da religião**. Revista Estudos de Sociologia: Araraquara. v 18, n 34, p.77-100, jan-jun 2013.

“Conversando com Divaldo Franco”: o (não) dito no discurso do líder espírita

“Conversando com Divaldo Franco”: the (not) said in the discourse of the spiritist leader

Ricardo Rodrigues de Assis³
rickassisjf@gmail.com

Resumo: Este artigo é um recorte da dissertação de mestrado “Análise de Discurso Religioso: estratégias discursivas acionadas por líderes religiosos em programas de TV” (ASSIS, 2018), desenvolvida no Programa de Pós-graduação em Comunicação da Universidade Federal de Juiz de Fora. O objetivo é apresentar os preceitos ideológicos que “atravessam” os discursos do líder espírita Divaldo Franco, identificados num corpus de três edições em sequência do programa televisivo religioso “Conversando com Divaldo Franco”. Os axiomas que perpassam o universo espírita foram considerados numa contraposição às vozes destoantes daquelas convencionalmente propagadas que, porventura, emergiram enunciados do líder-apresentador. Para análise dos episódios selecionados foi usado o escopo teórico-metodológico da Análise de Discurso Francesa.

Palavras-chave: Religião; Mídia; Espiritismo; Análise de Discurso

Abstract: This article is a cross-section of the Master's thesis "Religious Discourse Analysis: discursive strategies driven by religious leaders in TV programs" (ASSIS, 2018), developed in the Graduate Program in Communication of the Universidade Federal de Juiz de Fora. The objective of this article is to present the ideological precepts that "cross" the discourses of the spiritist leader Divaldo Franco, identified in a corpus of three editions in sequence of the religious program "Conversando com Divaldo Franco". The axioms that permeate the Spiritist universe were considered in opposition to the dissonant voices of those conventionally propagated that perhaps emerged in the statements of the presenter-leader. For the analysis of the selected episodes the theoretical-methodological scope of the French Discourse Analysis was used.

Keywords: Religion; Media; Spiritism; Discourse Analysis

Espiritismo no Brasil

De acordo com o Censo Demográfico de 2010, realizado pelo IBGE, o espiritismo ou doutrina espírita é a religião que majoritariamente agrega fiéis com maior escolaridade e renda. O termo provavelmente foi introduzido no Brasil pelos seguidores da doutrina codificada pelo pedagogo e educador francês Hippolyte Léon Denizard Rivail, mais conhecido pelo pseudônimo de Allan Kardec, a quem é atribuída a sistematização do espiritismo (Lang, 2008).

³ Mestre em Comunicação pelo Programa de Pós-graduação em Comunicação (Ppgcom) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF); Especialista em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião da UFJF.

Segundo Prandi (1998), o espiritismo é marcado pela pretensão de associar fé e ciência e, ao aportar no Brasil na segunda metade do século XIX, adquiriu novos contornos, notadamente no que tange à religiosidade de cura e a questões inerentes aos elementos da natureza, características tipicamente constituintes da formação religiosa brasileira. Ao apresentar em sua base a caridade e a crença na reencarnação como um dos meios de se alcançar progresso espiritual, iniciou-se um movimento sincrético que aproximou alguns de seus preceitos ao do candomblé, originando desse contato, grosso modo, a Umbanda, ainda na década de 1920.

Para Prandi (1998), o espiritismo é uma doutrina que busca unir Filosofia, Ciência e Religião, numa tentativa de aproximar esses três conceitos, uma vez que não os concebe como excludentes, ao contrário, entende a Filosofia como parte da estrutura conceitual e normativa, a Ciência, como norteadora do pensamento racional e positivista e a Religião, como práxis cristã voltada ao transcendental. Além disso, apresenta como princípios a imortalidade da alma, a pluralidade das existências e dos mundos habitados e a comunicabilidade entre os espíritos, alicerçados pelo chamado “Pentateuco Espírita”⁴, ou, as cinco obras básicas da doutrina espírita, quais sejam, “O Livro dos Espíritos”, “O Evangelho Segundo o Espiritismo”, “O Céu e o Inferno”, “A Gênese” e “O Livro dos Médiuns”.

Os encontros dos fiéis acontecem nos Centros Espíritas, locais de reuniões abertas ao público, de caráter doutrinário, além das reuniões mediúnicas, popularmente conhecidas por “sessões espíritas”, de caráter reservado. Geralmente os Centros, como são mais conhecidos, constituem-se, além de salas para reuniões privadas, de auditórios para as palestras, onde também são promovidos, dentre outros, estudos de obras espíritas e cursos voltados à assistência social.

Nesses espaços não se encontram referências simbólicas religiosas, como comumente verifica-se em templos católicos ou evangélicos (cruzes, velas, santos). O único elemento constitutivamente simbólico no espiritismo é a água, que teria a capacidade física de reter fluidos benéficos para o fiel, a chamada “água fluidificada”, mas que não é exclusivamente utilizada por espíritas, uma vez que está presente também entre os neopentecostais, principalmente depois do surgimento dos programas desse segmento na TV. Cabe mencionar que a água é componente representativo de quase todas as denominações

⁴Referência ao termo “Pentateuco”, palavra de origem grega que significa “os cinco rolos”, composto pelos cinco primeiros livros da Bíblia (Gênesis, Êxodo, Levítico, Números e Deuteronômio). Entre os judeus é chamado de Torá, uma palavra da língua hebraica com significado associado ao ensinamento, instrução, lei. É uma referência à primeira parte do Tanakh, os primeiros cinco livros da Bíblia Hebraica, cuja autoria é atribuída a Moisés.

cristãs, no entanto, numa acepção mais voltada à purificação e renovação, como no batismo e rituais fúnebres e não como reparadora de energias físicas e psíquicas (cura).

Dados aferidos pelo IBGE apontam que, entre 1940 e 1950, a religião mais que dobrou em números de adeptos. Para aquela década, o crescimento populacional chegou a 26%, os católicos aumentaram em 24%, os protestantes, 62%, e os espíritas, 78%. Para Stoll (2003), o fato pode ser entendido pelo crescimento, no mesmo período, do mercado editorial espírita no país e pela consolidação de Francisco Cândido Xavier, conhecido por “Chico Xavier”, como o maior expoente dessa vertente religiosa no Brasil.

Em 1971, o líder espírita participou do programa de entrevistas “Pinga-Fogo”, exibido pela TV Tupi. É possível perceber o alcance da televisão como divulgadora ideológica, pois essa primeira aparição de Chico Xavier na televisão é considerada o marco divisor da popularização do Espiritismo no país, atestando o alto teor de espetacularização desse veículo. A partir desse episódio, percebe-se a participação de lideranças espíritas em programas de televisão, especialmente para discorrerem sobre assuntos de cunho delicado ou trágico, tratados pela televisão de forma espetacular ou sobrenatural.

O orador Divaldo Pereira Franco, após a morte de Chico Xavier em 2002, naturalmente assumiu um papel de destaque no cenário espírita, mesmo já contando com grande visibilidade desde 1952, quando fundou a “Mansão do Caminho”⁵ em Salvador, Bahia. Servidor público aposentado, Divaldo Franco tem 90 anos e já divulgou o Espiritismo em palestras e conferências em mais de 50 países. Geralmente trajando terno ou roupas formais, o orador conduziu o programa “Conversando com Divaldo Franco”, originalmente produzido pela TV Mundo Maior e veiculado durante anos em canais de TV abertos, como Rede TV e TV Gazeta. Em 2008, o programa encerrou suas atividades e a TV Mundo Maior, hoje detentora dos direitos de imagem e divulgação, continua transmitindo o material audiovisual que possui gravado em acervo.

“Conversando com Divaldo Franco”

O programa “Conversando com Divaldo Franco” se apresenta no formato de entrevista, basicamente no estilo pergunta e resposta, mantendo tom de conversa informal como o próprio nome do programa sugere. Essa percepção pode ser reforçada pela estrutura

⁵Complexo filantrópico que atende a cerca de três mil crianças e jovens carentes em um dos bairros periféricos mais carentes de Salvador. Tem 83mil m² e 43 edificações. A obra é basicamente mantida com a venda de livros mediúnicos, fitas e DVDs gravados nas palestras.

do cenário, composto de duas poltronas quase de frente uma para outra, de modo que a apresentadora e o líder religioso se olhem diretamente e também estejam enquadrados pelas câmeras. Ao fundo, uma imagem de ondas do mar quebrando em uma praia, bastante clara e em tonalidade verde, sugere um clima de tranquilidade e paz. “Conversando com Divaldo Franco” guarda as particularidades técnicas de não contar com plateia, uma vez que foi formatado apenas para transmissão pela TV, além de ser o único dentre os programas analisados não transmitidos ao vivo.

O programa aborda temas gerais cotidianos como pano de fundo para explanações doutrinárias, abrindo espaço para participação popular por meio de perguntas direcionadas ao líder espírita, gravadas em ambiente externo. Divaldo Pereira Franco utiliza vocabulário rebuscado, como palavras pouco usuais, e variedade linguística formal, com composições frasais complexas, divergindo do que sugerem os manuais de redação para TV que compreendem o texto coloquial como o mais adequado para a televisão. Para Paternostro (2013), a comunicação através da televisão deve buscar atingir o telespectador por meio de linguagem coloquial, concisa e de fácil interpretação. “A busca do texto coloquial consiste em se encontrar um texto de entendimento comum para a mensagem que será transmitida” (Paternostro, 2013, p. 95).

Outra característica apresentada por Divaldo Franco nos programas analisados é o uso sistemático de referências a passagens históricas e a apresentação de dados de pesquisas científicas que parecem ser usados para legitimar seu discurso, além de torná-lo erudito.

“[...] desde a eclosão dos direitos humanos à Revolução Francesa em 1791 que o quadro vem sendo revertido. Ainda existem hoje na Terra 800 milhões de indivíduos condenados à morte pela fome, segundo dados da FAO (Organização Mundial de Alimentos).”

“[...] um Deus antropomórfico, o Deus de Israel, o Deus dos exércitos, o Deus que criava e se arrependia, portanto um Deus humanoide. Allan Kardec, que era um filólogo e profundo conhecedor da língua Francesa, interroga com perfeição: ‘Qu'est-ce que Dieu?’, que é Deus?” (Programa 1)

“Pode parecer uma resposta simplista, mas se nós observarmos as fotografias do telescópio Hubble, que nos dá notícias de galáxias, que são absorvidas pelos buracos negros e de poeira cósmica que se transforma em novas galáxias, poderemos perguntar que/quem as fez. Neste universo em que nós temos duzentos bilhões de galáxias e, em nossa galáxia temos aproximadamente cem milhões de sóis, nós temos que convir que há uma causalidade absoluta de uma inteligência suprema: Deus.” (Programa 2)

“É a célebre frase da doutora Montessori, autora de ‘A Casa dei Bambini’, em Roma, quando a mulher lhe perguntou como deveria educar o seu filho e ela perguntou: ‘e que idade tem seu filho?’” (Programa 3)

“Eu li um conto anedotário” (Programa 3)

“[...] lembro-me de que Pestalozzi, o notável pedagogo suíço, quando chegava um aluno novo, Cláudia, ele ajoelhava-se para receber o aluno novo e então eu me perguntava: ‘Mas o que Pestalozzi estava querendo dizer?’ (Programa 3)

Apresentado em cenário simples e sem plateia, “Conversando com Divaldo Franco” destoa dos demais programas em análise, pois o líder religioso está sentado em interação com a apresentadora e com o telespectador, ao olhar para a câmera situada atrás dela para respondê-la. O processo de comunicação cinésico (gestual) de Divaldo Franco se apresenta contido, limitado, nas três edições dos programas analisados a mesma discrição e aparente tranquilidade parecem se aplicar ao processo entonacional, pois não há variação. Uma câmera com teleprompter se encontra exatamente atrás da apresentadora e do líder espírita para acompanhamento de leituras. Na parte frontal do cenário, numa posição mediana entre os dois personagens, há uma terceira câmera que registra o ambiente cênico numa visão mais ampliada.

Em “Conversando com Divaldo Franco”, nota-se alternância entre plano geral e plano americano, o que aponta para o núcleo da cena, ou seja, a figura do orador. Esses enquadramentos mantêm proximidade em relação à audiência, com a qual Divaldo Franco busca cumplicidade por meio do que diz, ao mesmo tempo em que permitem que o telespectador-fiel se sinta parte do diálogo. Na movimentação de câmera não se verifica a presença de zoom e travelling e os efeitos óticos se restringem a cortes secos.



Figura 1 - Posicionamento de câmeras

Fonte: <https://jesuscaminhodaluz.blogspot.com.br/2013/04/>



Figura 2 - Plano Geral Divaldo e entrevistadora

Fonte: Frame do programa “Conversando com Divaldo Franco” (Programa 1)



Figura 3 - Plano Americano Divaldo

Fonte: Frame do programa “Conversando com Divaldo Franco” (Programa 1)

Cada uma das três edições do programa possui a mesma estrutura: vinheta de abertura do programa (20 segundos, contendo imagens da Mansão do Caminho com música tocada em piano em BG⁶); no primeiro bloco, uma pergunta e uma resposta; entra off⁷; uma pergunta e uma resposta; vinheta para chamada do segundo bloco; vinheta abertura segundo bloco; povo fala; duas perguntas e duas respostas; vinheta para chamada do terceiro bloco; uma pergunta e uma resposta; considerações de Divaldo Franco sobre o tema abordado e fechamento do programa com vinhetas. Os offs trazem informações adicionais ao tema, como dados estatísticos e citações de estudiosos, filósofos e outras personalidades, com aproximadamente três minutos e meio.

⁶Abreviatura do inglês background (“fundo”). Música, voz ou efeito sonoro inserido simultaneamente à fala e que vai ao ar num volume mais baixo. Dá suporte à transmissão e não deve prejudicar a clareza da fala.

⁷Texto narrado por um repórter cuja locução é coberta por imagens.

O Discurso

Normalmente se associa a palavra “discurso” aos enunciados solenes, emitidos em ocasiões especiais. Há quem também remeta essa palavra aos pronunciamentos políticos ou ao ato de fala de pessoas inconsequentes, descomprometidas com a realidade (“tudo não passa de um discurso”, por exemplo) ou utilize-a para designar um uso restrito e remissivo da língua aos domínios específicos de alguma área, como “o discurso científico”, “o discurso acadêmico”, “o discurso político”, “o discurso religioso”, dentre outros.

A noção de discurso se mostra imprescindível para a compreensão da AD, afinal, ao tratar a materialidade da linguagem em seus múltiplos desdobramentos, o “como se diz” é o fio condutor da compreensão dos sentidos (Indursky, 2013). A imagem e o som, componentes intrínsecos da televisão enquanto mídia massiva, são imprescindíveis de análise, já que o artígrafo busca os mecanismos discursivos constituintes de uma materialidade formada por elementos que extrapolam o verbal. Mais a fundo, serão considerados a composição cênica, a movimentação de câmera, os gestos, a voz, a vestimenta, a variedade linguística. Juntos, esses elementos contribuirão para a análise de uma materialidade discursiva que não se esgotou na análise verbal, muito menos na não-verbal e, por isso, filiam-se à AD de Escola Francesa.

Discurso, portanto, “etimologicamente tem em si a ideia de curso, de percurso, de percorrer por, de movimento. O discurso é, assim, palavra em movimento, prática de linguagem: com o estudo do discurso observa-se o homem falando” (ORLANDI, 2015, p.13). O discurso, que também é objeto de outras ciências sociais e humanas, adota uma configuração diferenciada no campo da AD. Por ser uma disciplina da Linguística, concentra-se, necessariamente, na materialidade da linguagem. Nessa dinâmica, a AD busca o entendimento da língua fazendo sentido, enquanto trabalho simbólico e parte do esforço de entendimento social, formador do homem e da história que o representa. Para Orlandi (2015), deve-se primeiramente perceber o sistema não abstrato da AD, a língua viva, com maneiras de significar, com homens falando e considerando a produção de sentidos como parte integrante de suas vidas, seja enquanto sujeitos, seja enquanto membros de uma determinada forma de organização em sociedade, como a religião.

Em consequência, não se trabalha, como na Linguística, com a língua fechada nela mesma, mas com o discurso, que é um objeto sócio-histórico em que o linguístico intervém como pressuposto. Nem se trabalha, por outro lado com a história e a sociedade como se elas fossem independentes do fato de que elas significam (ORLANDI, 2015, p.14).

Para a autora, depois do surgimento da AD, nos anos 1960, em um contexto social marcado pelas rupturas inerentes à Linguística e pelo deslocamento na forma em que os intelectuais passaram a encarar a “leitura” (Orlandi, 2005). A partir dos trabalhos de Althusser, Lacan e Foucault, não era mais possível considerar o sentido apenas como conteúdo, o que permite à AD não visar “[a] *o que* o texto quer dizer (posição tradicional da análise de conteúdo face a um texto), mas *como* um texto funciona” (Orlandi, 2005, p. 20).

Isso posto, faz-se necessário explicitar alguns conceitos que abrangem o corpus deste artigo, tendo em vista a vasta quantidade de termos possíveis de ser utilizados em diferentes perspectivas. Não se pretende demonstrar um histórico de todos os trabalhos que teorizam a AD, visto que serão recortados princípios, noções e conceitos que irão compor o quadro teórico de referência para proceder à análise do corpus ora proposto.

Importante apontar a noção de formação discursiva (FD), em torno da qual se organizam as demais noções necessárias à composição do referencial teórico. Assim, conforme Pêcheux (2008), o sentido não existe em si, mas sim determinado pelas posições ideológicas questionadas nos processos sociais e históricos em que as palavras são produzidas, apresentando outros sentidos de acordo com as posições (sociais, culturais, históricas) de quem as emprega. Apesar desse caráter relacional ao qual estão submetidos a palavra e o sentido, ou seja, em relação às formações ideológicas nas quais essas posições se inscrevem, “a formação discursiva se define como aquilo que numa formação ideológica dada (a partir de uma posição) em conjunto com uma conjuntura sócio-histórica, determina o que pode e deve ser dito” (ORLANDI, 2015, p. 41).

Nessa perspectiva, verifica-se que as FDs podem se apresentar diferentes no discurso, pois os sentidos se mostram igualmente diversificados, perfazendo a discursividade e assumindo, dessa forma, outras posições, haja vista a fluidez e a permeabilidade características dessas formações.

Cabe observar a noção de condição de produção de um sentido inserido em uma discursividade, o que, segundo Charaudeau (2006), compreenderia os sujeitos, as situações e a memória. A condição de produção de sentido leva à circunstância da enunciação, ou seja, o “contexto imediato”. Já o chamado “sentido amplo” estaria ligado às produções de sentido que envolvem o contexto ideológico e sócio-histórico. Exemplificando, o contexto imediato seria o espaço religioso que servira de cenário para os programas veiculados pela televisão, a movimentação de câmera, as pregações religiosas de cada um dos líderes religiosos colocados sob investigação, as vestimentas, o tom de voz e o seu gestual. O contexto amplo seria o que

permite trazer à tona os efeitos de sentido, como a autoridade presente nas lideranças religiosas, o que confere a tomada do lugar de fala e os mecanismos por meio dos quais os discursos religiosos proferidos acionariam determinados sentidos em detrimento de outros.

Segundo Courtine (1981), o enunciado consistiria, então, em um esquema, coordenando a repetição de ditos no interior de uma rede de formulações, entendida pelo autor como um conjunto estratificado de formulações que consiste em reformulações possíveis de enunciados. Nessa dinâmica, as diferentes redes de formulações que se estabelecem em uma FD seriam responsáveis pela existência da FD em questão. Os enunciados se articulariam, estabelecendo a referência dos elementos de saber de uma formação.

A definição do enunciado, como parte integrante do interdiscurso, “é uma concepção essencialmente discursiva de enunciado, diferenciando-se, pois, da concepção linguística e enunciativa do enunciado. Por essa razão a designamos de enunciado discursivo” (INDURSKY, 2013, p. 46).

Orlandi (1996) entende que a concepção dialógica EU/TU da linguagem supõe um percurso social constituído da significação que está inserida na relação entre os diferentes lugares sociais com seus respectivos poderes desiguais. Freda Indursky (2013) afirma que essa concepção dialógica da linguagem, abordada por Orlandi, aponta para o fato de que o dialogismo EU/TU surge como delimitador de vozes desiguais, como se percebe na modalidade de discurso religioso.

Análise dos programas

Em relação à análise do discurso do líder religioso, diversas formações discursivas poderão ser apreendidas dos vários enunciados presentes. Divaldo Franco, no primeiro programa, ao abordar a desigualdade social (FD), o faz por meio de enunciados (E) que corroboram sua discursividade.

“Seria uma violência por parte de Deus e as leis cósmicas são leis de amor. A divindade nos proporciona o livre arbítrio e estabelece o determinismo. O determinismo é a plenitude; o livre arbítrio é a eleição para alcançar essa plenitude. **(E1)** Muitas vezes espíritos egotistas elegem para si direitos que não permitem ao seu próximo e através de uma estrutura social algo degenerada, multimilênar, alguns se permitem privilégios com olvido total de todos aqueles que necessitam dos mesmos recursos. Então os bens da fortuna, que deveriam ser repartidos socialmente com justiça, ainda se encontram nas mãos da avareza e por isso ocorrem estes disparates. **(E2)** Mas aqueles que hoje usufruem com verdadeiro exagero, voltarão na carência por causa do mau uso que fizeram dos dons e dotes que lhes foram emprestados. **(E3)** Não pretendemos preocupar-nos com esses que estão na carência

total e que passam por dificuldades. **(Enunciados sobre a formação discursiva “desigualdade social de acordo com a visão espírita”)**

Importante perceber elementos considerados clássicos permeando as edições do programa, como a música tocada em piano na vinheta de abertura, menções a nomes reconhecidamente voltados à arte e à cultura. Traços dessa formalidade atravessam o discurso de Divaldo muito além da escolha das palavras, uma vez que emergem formações discursivas que apontam para conservação de tradição religiosa, e manutenção de questões sociais e ético-religiosas, que estariam em consonância aos desígnios de Deus.

Pergunta: “Não seria mais fácil ele simplesmente intervir e acabar com tudo isso”?

Resposta: “Seria uma violência por parte de Deus e as leis cósmicas são leis de amor. A divindade nos proporciona o livre arbítrio e estabelece o determinismo”. **(FD: conservação da tradição religiosa)**

“Mas a lei é natural, porque o morrer e o retornar são fenômenos propostos pela legislação divina. Aquelas dificuldade de hoje serão recompensadas amanhã”. **(FD: conservação da tradição religiosa)**

“[...] mas desde que o homem renovado se empenhe na transformação do meio em que vive, sendo esta, aliás, sua indeclinável obrigação”. **(FD: conservação da tradição religiosa)**

“Não podemos fazer culpa pelas ocorrências do processo evolutivo”. **(FD: conservação da tradição religiosa)**

Ele não estava se utilizando do supérfluo. A sua nova posição exigia um esquema normalmente chamado ‘status’ correspondente a sua função em uma empresa de alto suporte ou de alto conteúdo, seja de natureza econômica, seja industrial. **(FD: manutenção de questões sociais e ético-religiosas)**

Então o nosso amigo, estando naquele carro de luxo, ele está recebendo recursos para desempenhar bem a tarefa, porque se ele tivesse que pegar o ônibus, ele teria que acordar uma hora ou duas antes. Chegaria já desgastado ao trabalho e talvez não pudesse corresponder. **(FD: manutenção de questões sociais e ético-religiosas)**

Há, nos enunciados acima, uma diretriz discursiva que aponta para uma lei divina que parece explicar uma suposta evolução espiritual mediante cumprimento de normas, a qual toda a humanidade estaria sujeita, indelevelmente. Nesse curso, é possível perceber que esses enunciados são pontos axiomáticos do espiritismo, tratados por Divaldo Franco como “lei natural”. É o caso, por exemplo, da passagem evangélica que atestaria o espiritismo como o cumprimento de uma promessa feita por Jesus do envio de um consolador que falaria em seu nome. A menção ao “consolador” prometido elevaria o espiritismo à categoria da religião,

verdadeira por excelência, reveladora de sentidos que, conforme registrado no livro de João, no novo testamento da Bíblia⁸, a humanidade não estaria pronta para entender à época.

“Então o **Espiritismo é a proposta libertadora**, é o Cristo de volta (não fisicamente, é óbvio), mas é o seu pensamento de amor através do **consolador que Ele prometeu**”.

De acordo com os elementos dinâmicos de interação, o líder religioso não apresenta dinamismo performático em suas explanações no programa de TV, até mesmo por seu perfil senil e reservado, que se propõe à doutrinação daqueles que já são adeptos ao espiritismo, apresentando traços proselitistas pouco acentuados, o que pode encontrar respaldo nas palavras utilizadas em seu discurso que fazem parte do vocabulário espírita, desconhecido pela maioria que não tem acesso a essa religião.

[...] Os espíritos não poderiam ‘entrar’ nos porcos porque também não estavam ‘dentro’ do homem. A obsessão é sempre um fenômeno de perísprito a perísprito, mesmo nos casos graves de subjugação, nos evangelhos denominados como possessão, o espírito continua dentro do ser humano como um líquido num vasilhame. Em realidade o texto diz: ‘não nos mande ao Hades, pelo menos deixamos entrar nesses porcos, que estourando, tombaram no mar’. Ora bem, quando esses espíritos saíram criaram uma psicofera perturbadora e como os animais podem ver – não se trata de mediunidade – pela densidade fluídica assustaram-se e então aquela vara atirou-se no abismo [...]” (Programa 2)

“Seria uma violência por parte de Deus e as leis cósmicas são leis de amor. A divindade nos proporciona o livre arbítrio e estabelece o determinismo. O determinismo é a plenitude; o livre arbítrio é a eleição para alcançar essa plenitude. Muitas vezes espíritos egotistas elegem para si direitos que não permitem ao seu próximo e através de uma estrutura social algo degenerada, multimilenar, alguns se permitem privilégios com olvido total de todos aqueles que necessitam dos mesmos recursos”.

“Quando o espírito retorna ao mundo espiritual e dá-se conta do desperdício ele já está em curso numa lei de reparação, então o fenômeno reencarnatório automático”.

Isso posto, verifica-se que Divaldo Franco interage com um telespectador espírita, letrado e com alto nível de escolaridade, o que vai ao encontro dos dados aferidos pelo IBGE que apontam o espiritismo como a religião cristã brasileira com maior percentual de fiéis com ensino fundamental completo (98,6%), além de configurarem também como o maior percentual com ensino superior (31,5%). As formações discursivas apontam também para um enunciador de classe média/alta, tanto nas figuras do líder religioso quanto da apresentadora.

⁸João 16:7-12 “Todavia digo-vos a verdade, que vos convém que eu vá; porque, se eu não for, o Consolador não virá a vós; mas, quando eu for, vo-lo enviarei. E, quando ele vier, convencerá o mundo do pecado, e da justiça e do juízo. Do pecado, porque não creem em mim; da justiça, porque vou para meu Pai, e não me vereis mais; E do juízo, porque já o príncipe deste mundo está julgado. Ainda tenho muito que vos dizer, mas vós não o podeis suportar agora”.

A cena enunciativa, ao situar as relações entre os sujeitos e demarcar os “lugares de fala”, pode ser analisada sob o viés dialógico EU/TU, o qual também permite traçar a intensidade das vozes enunciativas por meio dos marcadores sintáticos de fala. Os traços EU, NÓS estariam ligados aos enunciadores em posição de superioridade financeira e moral, enquanto que ELE, AQUELE, ESSE aos necessitados material e moralmente.

“Mas **aqueles** que hoje usufruem com verdadeiro exagero”.

“**Nós** temos dez roupas, adquirimos mais dez”.

“É um desrespeito à necessidade **daqueles** que são os profundamente carentes”.

“**Ele** pede para vir numa situação de dificuldade a fim de aprender na carência”.

“Agora, nas grandes cidades, existe também **aquele** que tem a dificuldade financeira e se vale para enganar as pessoas”.

“**Nós** experimentamos isso na Mansão do Caminho quando encontrei pessoas pedintes”.

“Porque assim iremos eliminar o intermediário que é o explorador da infância, como também da velhice, como **aqueles** também que têm as receitas permanentes para comprar o remédio ou **aqueles** que querem a passagem para voltar”.

“Então **nós** temos que educar para que as pessoas se dignifiquem”

Verifica-se, no discurso do orador a presença de diferentes enunciados (E), que evidenciam formações discursivas (FD) responsáveis pela manutenção do status quo justificada por meio de teorias de causa e efeito. Tem-se, por exemplo, as formações discursivas (FD1) “**bens materiais não é pecado**” e (FD2) “**justiça divina pode punir**”, que podem ser observadas sejam para (FD3) “**fundamentar a prosperidade material**” de uns ou para (FD4) “**explicar a resignação que deve acompanhar a pobreza**” de outros. Assim, temos:

(E1/FD1) “Não podemos fazer culpa pelas ocorrências do processo evolutivo. Ele não estava se utilizando do supérfluo. A sua nova posição exigia um esquema normalmente chamado ‘status’ correspondente a sua função em uma empresa de alto suporte ou de alto conteúdo, seja de natureza econômica, seja industrial”.

(E2/FD2) “Mas aqueles que hoje usufruem com verdadeiro exagero, voltarão na carência por causa do mau uso que fizeram dos dons e dotes que lhes foram emprestados”.

(E3/FD3) “Então o nosso amigo, estando naquele carro de luxo, ele está recebendo recursos para desempenhar bem a tarefa, porque se ele tivesse que pegar o ônibus, ele teria que acordar uma hora ou duas antes. Chegaria já desgastado ao trabalho e talvez não pudesse corresponder”.

(E4/FD4) “Ele (espírito) pede para vir numa situação de dificuldade a fim de aprender na carência a boa administração que a divindade lhe considerar em outra ocasião”.

(E5/FD4) “Poderemos dizer que são espíritos iniciando processo de evolução, passando por disciplinas morais muito severas, através das quais eles adquirem o equilíbrio para futuros empreendimentos. Nesses futuros empreendimentos, também

eles terão direito à abundância que lhe será exigida uma aplicação com sabedoria para poder evitar a recidiva na necessidade”.

(E6/FD4) “Aquelas dificuldade de hoje serão recompensadas amanhã”.

(E7/FD4) “Ele vem numa situação que vai valorizar o excesso que desperdiçou”.

Nota-se uma frequência maior das formações discursivas que tendem a justificar as dificuldades financeiras em detrimento daquelas que apontam as justificativas divinas para a riqueza e abundância material. Uma das possíveis razões para essa disparidade está ligada ao fato de que o Brasil é um país de desigualdade social acentuada e essa realidade está presente no cotidiano inclusive daquelas pessoas que vivem em posições sociais mais privilegiadas, no caso, a maioria dentre os fiéis espíritas.

A entrevistadora Claudia Saegusa, em vários casos, formula perguntas evidenciando situações aparentemente contraditórias, oferecendo a Divaldo Franco a possibilidade de explicar, sob seu ponto de vista, além do conteúdo objetivo da pergunta, o caráter esclarecedor e desmistificador atribuídos pelo orador ao espiritismo.

Nesses momentos, percebe-se, de forma tênue uma perspectiva espetacularizada, ancorada em estereótipos que acompanham o Espiritismo e o representa como sobrenatural, enigmático e oculto. Assim, o programa parece se valer dessa representatividade popular, em que o líder religioso espírita seria a pessoa capaz de explicar o que aparentemente seria inexplicável ou de ter a solução para diversos malefícios. Esses apontamentos são corroborados pela creditação de Divaldo Franco durante o programa: “Médium e Orador Espírita”. O termo “médium” traz a carga semântica de mediador, no caso do Espiritismo, entre vivos e mortos ao que se soma a ideia do sensitivo capaz de prever o futuro.

“Enquanto algumas pessoas gastam R\$ 50 mil numa simples bolsa de grife, a maioria da população mundial sobrevive com menos de R\$ 1 por dia, que dá menos de R\$ 30 por mês. E também os gastos anuais com alimento e veterinário para cães e gatos nos Estados Unidos seriam suficientes para que o saneamento básico chegasse a 75% da população mundial. Por que ocorre essa disparidade? Onde está a justiça divina aí? Não seria mais fácil Ele simplesmente intervir e acabar com tudo isso?” (Programa 1)

“O Luís Felipe Ferraz namora uma pessoa mais velha que ele e que está com a autoestima muito baixa. Está passando por uma crise de depressão. Ele acha que ela está tendo uma influência espiritual, pois ela procurou um psiquiatra e não está muito bem. Ele quer saber como bloquear essas influências espirituais”. (Programa 1)

“A Clotilde Graça disse que ficou paraplégica há dezoito anos em um acidente de carro e que o marido dela está com ela, mas a ignora, pois ela está em uma cadeira de rodas e diz que no dia seguinte que assistiu ao seu programa uma vizinha, que é

como se fosse sua filha lhe deu de presente um livro seu, Divaldo. Ela quer saber se isso significa algo e como ela faz para ter uma vida mais feliz?” (Programa 1)

O líder espírita utiliza seu discurso como mecanismo de divulgação e aprimoramento de conhecimentos dos fiéis sobre a doutrina, o que permite apontar que suas explicações ocorrem também para reafirmá-lo como um nome notável no cenário espírita. Ao demonstrar seus conhecimentos e responder as perguntas que lhe são dirigidas, não discursa em nome de Deus. Divaldo Franco estaria mais próximo, de fato, à postura de um orador respeitável do que de um mediador entre Deus e o fiel. Como forma de legitimar seu discurso, lança mão de algumas citações de “O Livro dos Espíritos”, de Allan Kardec, além de suas próprias interpretações e considerações acerca de passagens evangélicas e de demandas sociais cotidianas, ligadas ao comportamento condizente com os preceitos espíritas.

Divaldo discorre sobre a vida e a morte, além dos comportamentos humanos diante dessas questões, entendidas como dilemas da existência humana. Assim, não se coloca como porta-voz de Deus ou de alguma verdade absoluta, mas mostra-se, em certa medida, como o mensageiro de uma nova interpretação cristã sobre Deus, alicerçada em figuras e obras literárias exponenciais na história do espiritismo. Conclui-se, então, que Divaldo Franco não discursa em nome de Deus, mas desvia a autoridade que lhe é garantida pelo discurso religioso para discursar em nome do espiritismo.

“Allan Kardec, em ‘Obras Póstumas’, ressalta que o resultado de todos os progressos individuais é o progresso geral”.

“Em o livro ‘Espiritismo dialético’, o jornalista e educador Herculano Pires diz que a renovação do homem implica a renovação social, mas desde que o homem renovado se empenhe na transformação do meio em que vive”.

“Naturalmente, o supérfluo, conforme está em ‘O Livro dos Espíritos’, o necessário supérfluo é tudo aquilo que é perfeitamente dispensável”.

“Eu recordo-me que Chico Xavier, quando ia à televisão sempre vestia-se conforme os padrões da exigência do momento”.

“Allan Kardec perguntou às entidades venerandas, conforme lemos na pergunta 625, de ‘O Livro dos Espíritos’: ‘Qual o ser mais perfeito que Deus ofereceu à criatura humana para servir-lhe de guia e modelo?’ e os espíritos responderam: ‘Jesus’”.

“A existência de Deus está muito bem demonstrada no ‘O Livro dos Espíritos’, no capítulo número um, na questão de número um”.

Podem-se considerar marcações que convidam o telespectador-fiel a repensar posturas religiosas, diante da migração constante de fiéis entre religiões no Brasil. Nesse

tocante, as exortações sinalizam o fato de que, conforme demonstrado em pesquisas, parte do número de adeptos espíritas se dá em decorrência da conversão de cristãos de outras denominações, sobretudo católicos.

Os espíritas consideram a bíblia basicamente um livro de consulta à história do cristianismo, principalmente o novo testamento, uma vez que narra os feitos da vida de Jesus, considerado pelos espíritas como o construtor e idealizador do planeta Terra. Diferentemente de outras religiões, que concebem a bíblia como livro sagrado, indefectível e incontestável, o espiritismo tem-na como registro religioso. Corrobora essa ideia a obra de Allan Kardec intitulada “O Evangelho segundo o Espiritismo”, de 1864, que se propõe a uma releitura de passagens do evangelho sob o ponto de vista espírita.

Assim, podem-se entender essas alertas como uma tentativa de padronizar possíveis reminiscências religiosas de modo a promover uma unicidade discursiva espírita, além de que o Espiritismo se propõe a despertar uma visão cosmogônica mais universalista e abrangente.

“É uma visão literal. Necessitamos compreender que, àquela época, os discípulos não tinham nenhuma ideia de como se operavam os fenômenos”.

“Também nós podemos considerar que o paraíso não seja um local pré-determinado, que tem uma característica geológica, terrestre, para cima ou para baixo, mas um estado de consciência”.

“O provérbio vem exatamente de uma observação muito unilateral. O egoísmo é da natureza humana”.

“Em realidade, não podemos transferir a nossa realidade para os espíritos infelizes. É uma atitude muito cômoda. Tudo aquilo de ruim que nos acontece é culpa dos demônios, é culpa dos espíritos inferiores. E a nossa consciência?”

A autoridade concedida pelo discurso religioso oferece a Divaldo Franco a possibilidade de legitimar sua figura de liderança interpretando leituras evangélicas e os pontos axiomáticos do espiritismo. Em determinados momentos parece fazer de seu discurso um silenciamento sobre possíveis vozes interpelantes que poderiam emergir divergindo de seus apontamentos.

“É um apelo à fraternidade. Se ele dissesse ‘quando estiverdes orando eu estarei somente convosco’ iria estimular-nos o egoísmo, essa conduta nefanda do individualismo. Jesus é a proposta da fraternidade universal. Então quando Ele nos conclama a buscar outrem para orar, equivale dizer que estamos também solidários, para evitar que sejamos solitários. Então a colocação do Mestre é oportuna, o que não quer dizer que o indivíduo, quando esteja a sós não receba sua resposta. Pois que, ainda na continuação desse texto ele irá dizer: ‘batei e abrir-se-vos-á. Buscai e achareis. Pedi e dar-se-vos-á’. Aí nós vamos ver, na linguagem imperativa, o indivíduo e não o grupo pedindo”.

“É uma visão literal. Necessitamos compreender que, àquela época, os discípulos não tinham nenhuma ideia de como se operavam os fenômenos. Os fenômenos apresentavam-se lhes no caráter sobrenatural. Os espíritos não poderiam ‘entrar’ nos porcos porque também não estavam ‘dentro’ do homem. A obsessão é sempre um fenômeno de perísprito a perísprito, mesmo nos casos graves de subjugação, nos evangelhos denominados como possessão, o espírito continua dentro do ser humano como um líquido num vasilhame. Em realidade o texto diz: ‘não nos mande ao Hades, pelo menos deixa-nos entrar nesses porcos, que estourando, tombaram no mar’. Ora bem, quando esses espíritos saíram criaram uma psicofera perturbadora e como os animais podem ver – não se trata de mediunidade – pela densidade fluídica assustaram-se e então aquela vara atirou-se no abismo despedaçando-se nas montanhas, porque este local chamado ‘Decápole’, as dez cidades gregas, era particularmente um local de criadores de porcos. Gadara ou Gersesa ou Gercesa, no evangelho está sob os três epígrafes. E então Jesus vai lá levar a boa nova e eles recusam, principalmente porque aquele lunático, aquele psicopata vai à cidade, todos o reconhecem. Está sarado como? E ele mostra que foi Jesus quem o curou e refere-se ao prejuízo dos porcos e os Gadarenos não o receberam. Preferiram os porcos como muitos de nós, ainda hoje, preferimos os vícios que são os suínos da nossa conduta à revelação do Cristo”.

Considerações

Diante da análise do discurso de Divaldo Franco, percebem-se marcações voltadas ao tradicionalismo e caráter proselitista pouco evidente. Há a emergência de uma discursividade voltada a atender ao público espírita, já familiarizado com um vocabulário próprio, amplamente utilizado por Divaldo de forma erudita e permeado de citações utilizadas para legitimar seu discurso. O cenário mínimo, sem composições cênicas, destoa do elitismo presente no discurso que reafirma o caráter cientificista da Doutrina Espírita, que formata um programa distante das massas e do entretenimento. Divaldo Franco, como figura central do programa, corrobora esses apontamentos, uma vez que sua presença como liderança religiosa se afasta da concepção de um líder envolto em carisma e performatividade.

REFERÊNCIAS

- ASSMANN, Hugo. **A Igreja Eletrônica e seu impacto na América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BENVENISTE, E. **A forma e o sentido na linguagem**. In: Problemas de linguística geral. Campinas: Pontes, 2006.
- BERGER, Christa. Tensão entre os campos religioso e midiático. In: MELO, José Marques de; GOBBI, Maria Cristina; ENDO, Ana Claudia Braun. **Mídia e Religião na Sociedade do Espetáculo**. São Bernardo do Campo: Universidade Metodista de São Paulo, 2007. Cap. 1, p. 23-32.
- BITTENCOURT FILHO, José. **Matriz religiosa brasileira: religiosidade e mudança social**. Petrópolis: Editora Vozes, 2003.

- BOBSIN, Oneide. **Tendências religiosas e transversalidade: hipóteses sobre a transgressão de fronteiras**. Estudos Teológicos, v. 39, n. 2, p. 105-122, 1999.
- CHARAUDEAU, Patrick. **Discurso das mídias**. São Paulo: Contexto, 2006.
- CUNHA, Magali do Nascimento. **O conceito de religiosidade midiática como atualização do conceito de Igreja Eletrônica em tempos de cultura gospel**. Anais do XXV Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação. Disponível em: http://www.intercom.org.br/papers/nacionais/2002/Congresso2002_Anais/2002_NP1cunha.pdf. Acesso em 19/09/2018.
- DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. São Paulo: Contraponto Editora, 1997.
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- FOUCAULT, Michel. **Microfísica do Poder**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.
- GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. Petrópolis: Editora Vozes, 1975.
- IBGE. Disponível em: <https://ww2.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2010/default.shtm>. Acesso em 22/06/2016.
- INDURSKY, Freda. **A fala dos quartéis e as outras vozes**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2013.
- LANG, Alice Beatriz da Silva Gordo. **Espiritismo no Brasil**. Cadernos CERU, v. 19, n. 2, p. 171-185, 2008.
- MAINGUENEAU, Dominique. **Discurso e análise do discurso**. São Paulo: Parábola Editorial, 2015.
- MARTINO, Luis Mauro Sá. **Mídia e Poder Simbólico**. São Paulo: Paulus, 2003.
- ORLANDI, EniPulcinelli. **O Discurso Religioso**. In: A Linguagem e seu Funcionamento. As Formas do Discurso. Campinas, São Paulo: Pontes, 1987.
- _____. **Análise de discurso: princípios e procedimentos**. Campinas: Editora Pontes, 2009.
- _____. **Discurso e texto: formulação e circulação dos sentidos**. Campinas: Editora Pontes, 2005.
- _____. **A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso**. Campinas: Editora Pontes, 1996.
- OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Lisboa: Edições 70, 1992.
- PATERNOSTRO, Vera. **O texto na TV: manual de telejornalismo**. Rio de Janeiro: Elsevier Brasil, 2013.
- PÊCHEUX, Michel. **O discurso: estrutura ou acontecimento**. Campinas: Editora Pontes, 2008.
- _____. **Semântica e discurso: uma crítica à afirmação do óbvio**. Campinas: Editora da Unicamp, 1975.
- PIERUCCI, Antônio Flávio; PRANDI, Reginaldo. **A realidade social das religiões no Brasil: Religião, sociedade e política**. São Paulo: Editora Hucitec, 1996.
- PRANDI, Reginaldo. **Religião, biografia e conversão: escolhas e mudanças**. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, Koinonia, nº 310, p. 34-42, 2000.
- SCHWARTZENBERG, Roger-Gerárd. **O Estado Espetáculo: ensaio sobre o star system em política**. São Paulo: Círculo do Livro, 1977.
- THOMPSON, John B. **A mídia e a modernidade: uma teoria social da mídia**. Petrópolis: Vozes, 1998.

O riso espírita no teatro: representações dos preceitos de Kardec sobre vida e morte no contemporâneo

*The Spiritist laughter in theatre: representations of Kardec precepts about life and death in the contemporary*⁹

Grazyelle de Carvalho Fonseca
grazyellecarvfonseca@gmail.com

Resumo: Considerando o crescente papel da criatividade religiosa brasileira na cartografia das religiões, este trabalho objetiva refletir acerca da construção de representação do sujeito espírita, a fim de compreender o repertório simbólico no tempo presente. Partimos da observação e descrição da peça “Morrendo e aprendendo”, da Companhia Amigos da Luz, a fim de analisar o uso do teatro na construção de representação doutrinária, inclusive, sobre o “umbral” e o preceito kardecista “Fora da caridade não há salvação”. Tal como Schechner, considero que a performance não visa somente entreter, mas também transformar o sujeito – mesmo que temporariamente –, ensinar e lidar com o sagrado e o profano, e que com isso é possível observar o jogo de negociação entre religião, riso, vida e morte.

Palavras-Chave: Performance; Espiritismo; Teatro; Humor.

Abstract: Considering the rising role of Brazilian religious creativity in the cartography of religions, this essay aims to understand a process of construction of representation about Spiritists subjects, to comprehend the symbolic repertoire at the present. We start from observation and description of the play “*Morrendo e aprendendo*” by *Companhia Amigos da Luz*, in order to analyze the construction of doctrinaire representation. Moreover, the concept of “threshold”, and the Kardecist precept “Without Charity there is no salvation” are also analyzed. I consider, as Schechner, that performance does not only intended to entertain but can change the subjects – either temporarily or permanently –, teaches and deals with the sacred and profane too. Thus, we can watch the game of negotiation between religion, laughter, life, and death.

Keywords: Performance; Spiritism; Theatre; Humor.

Introdução

Desde a sua inserção no Brasil, nos meados do século XIX, o espiritismo¹⁰ se desenvolve de uma maneira muito peculiar ao espiritismo francês, pois, a doutrina sofre

⁹O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001. This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) – Finance Code 001.

¹⁰Embora defendemos a criatividade religiosa conforme o contexto socio-histórico e que sujeitos podem se apropriar de concepções de mundo e formas de pensamento, utilizamos o termo “espiritismo”, pois é a forma como os seguidores da doutrina codificada pelo francês Allan Kardec (pseudônimo de Hippolyte Leon Denizard Rivail) defendem a sua legitimidade. Segundo este grupo, “espiritismo” é um termo cunhado por Kardec para denominar a doutrina que lida com espíritos. Por outro lado, acreditamos que colocar as outras religiões brasileiras que lidam com os espíritos no mesmo grupo que o espiritismo desenvolvido por Kardec pode, de certa forma, desvanecer as disputas por legitimidade e resistências entre essas diferentes expressões religiosas ao longo da história no Brasil entre meados do século XIX até os dias atuais.

apropriações conforme o contexto espaço-temporal e cultural de práticas e visões de mundo diversas do contexto burguês e de negação do religioso da Europa. O espiritismo brasileiro assimila a ritualística, o imaginário e as práticas católicas, devido a disputas e negociações de legitimação social no território entre o fim do século XIX e início do século XX, dividindo os “puristas”, que defendiam a doutrina científico-filosófica tal como postulada por Kardec, dos “religiosos”, que adotavam uma perspectiva mais catolicizante. Entretanto, vale ressaltar que o espiritismo kardecista surge num contexto em que o religioso era colocado em oposição à racionalidade, sendo a doutrina, uma alternativa moderna de adaptar fenômenos dos espíritos à prova natural, tal como as instâncias da matéria e empiricamente verificável.

Sem classificar a doutrina “à brasileira” como menor ou pior em relação à francesa, Stoll (2002) nos oferece a perspectiva de que o espiritismo sofre um processo de apropriação e torna-se um produto de ato criativo no Brasil. “Neste sentido, o Espiritismo à brasileira seria uma versão original e não um produto menor, adulterado ou desviante” (Stoll, 2002, p. 367). Desta maneira, este trabalho parte dessa premissa de Stoll, bem como, acrescenta o ponto de vista de Rocha e Vásquez (2016) de que contextos econômicos, políticos, culturais e religiosos do país influenciam na criatividade das religiões como um todo, que originam identidades, visões de mundo e estilos de vida.

Dentro desses contextos, os meios de comunicação, internet e artes possibilitam a exposição e difusão de líderes e grupos com práticas e ideias religiosas. Demarcam o Brasil como um país espiritualizado. Argumenta Rocha e Vásquez (2016):

[...] o Brasil se tornou um importante nó de uma nova cartografia policêntrica de produção religiosa global porque o campo religioso brasileiro diversificado, dinâmico, criativo e profundamente híbrido tem interagido com processos ligados à globalização, tais como imigração transnacional, inovações tecnológicas nas áreas da comunicação e transporte e o rápido crescimento das indústrias culturais associadas ao turismo, entretenimento, autoajuda e construção da identidade – sejam elas religiosas, espirituais, raciais ou étnicas. (Rocha e Vásquez, 2016, p. 30)

Considerando a capacidade criativa do sujeito acerca do repertório doutrinário, pode-se observar o intercâmbio simbólico, como também, construção de interpretação e representação do imaginário religioso. Inclusive, o domínio do sagrado da sociedade brasileira representa também um espaço “privilegiado de figuração e produção de experiência e identidade” (Stoll, 2009, p. 13) em sua ritualística – seja de transe, mediunidade ou possessão. Já no que concerne ao campo da comunicação social, editorial e das artes cênicas, sujeitos têm produzido, mercantilizado, circulado e recepcionado mensagens e informações acerca do espiritismo: filmes como “Nosso Lar”, “As mães de Chico Xavier” etc.; livros e romances

espíritas como “Violetas na Janela” – que depois fora adaptado para o teatro; e assim por diante.

Desta maneira, a comunicação da doutrina espírita através do teatro não é uma proposta recente. Ao recuar na história do espiritismo no Brasil, encontramos alguns protagonistas. Entretanto, não se trata de definirmos aqui quem ou quais grupos teriam tido o pioneirismo da evangelização através da linguagem teatral. Acreditamos ser interessante apontarmos alguns nomes e compreender a encenação da doutrina enquanto práticas e visões de mundo individuais em relação ao coletivo. Partindo dessa concepção, destacamos os seguintes nomes do passado: Carlos Imbassahy e Leopoldo Machado; e os seguintes do presente: Renato Prieto e Companhia Amigos da Luz.

- **Carlos Imbassahy e Leopoldo Machado**

Natural de Salvador, Bahia, Carlos Imbassahy (1884 – 1869), viveu no município de Niterói, Rio de Janeiro. Atuou profissionalmente como promotor público na Bahia, mas depois retornara ao Rio de Janeiro, onde trabalhou como estatístico no Ministério da Fazenda, bem como, acumulara a função de jornalista e escritor, sendo a sua publicação literária predominantemente espírita. Sua contribuição para a doutrina também se deu no campo do teatro: com tom jocoso, ele teria abordado a doutrina nesse tom com o objetivo de atrair a juventude e trazer leveza à teoria doutrinária. Escrevera, então, esquetes cômicos para as “Semanas Espíritas” (1939 – 1944), idealizadas por ele e Leopoldo Machado, a fim de incentivar jovens espíritas a produzirem arte. Dentre os esquetes, foi autorda peça denominada “Firma Roscof e Cia.”¹¹, conforme argumenta Célia da Graça Arribas:

Além de ter sido um orador reconhecido, fazendo inclusive “escola” no movimento espírita por haver adotado um estilo novo de expor assuntos, alternando os ensinamentos espíritas com assuntos leves e jocosos (o que lhe rendeu inimizades de líderes austeros), Imbassahy, junto com sua esposa, investiu na ideia do teatro espírita. Encenou esquetes e pequenas peças durante as Semanas Espíritas, e chegou até a escrever uma comédia, intitulada Firma Roscof e Cia, incentivando os jovens espíritas à arte “pura e sadia”. (Arribas, 2014, p. 59)

Por sua vez, Leopoldo Machado (1891 – 1957), também natural do estado da Bahia, instalou-se em Nova Iguaçu após o convite do prefeito coronel Alberto Melo para suprir a demanda escolar da cidade. Então, fundou a escola privada “Ginásio Leopoldo”, em 1930,

¹¹ Conforme Arribas (2014), as “Semanas Espíritas” ocorreram uma vez nos anos de 1939 e 1944, durante toda a semana. Tratavam-se de saraus com discussões sobre a doutrina, peças de teatro, música e literatura. Primeiramente, o evento ocorrera em Três Rios (1939), Rio de Janeiro, e depois abarcou as regiões de Cruzeiro (SP), Macaé (RJ), Juiz de Fora (MG), Barra do Piraí (RJ) e Astolfo Dutra (MG), no ano de 1944.

junto com a esposa e a irmã. Jornalista e educador, Leopoldo atuou com a juventude espírita ou “Mocidade Espírita”. Desta maneira, circulou o país com o propósito de divulgação doutrinária e de levar o teatro para a juventude espírita. Publicou, inclusive, livros intitulados “Teatro para a mocidade” e o “Teatro espiritualista”.

- **Renato Prieto e Companhia Amigos da Luz**

Dos nomes que, por ventura, estejam produzindo o teatro espírita no tempo presente, elencamos dois para obrevo escopo deste trabalho: Renato Prieto e Companhia Amigos da Luz. O primeiro, Prieto (1955 -), ator e diretor teatral do Espírito Santo, foi-me citado pela companhia durante a entrevista que realizei, em 2018, como um dos nomes atuantes da comédia espírita anteriores a eles. Conforme o site do ator, ele se denomina como o primeiro produtor de comédia espírita, tendo o aval de Chico Xavier: "sugiro a vocês que se juntem para fazer um espetáculo com temática espírita!"¹². Assim, dentre as produções teatrais, “Quem é morto sempre aparece” e “A morte é uma piada” mesclam o gênero do humor com o imaginário doutrinário.

Já a Companhia Amigos da Luz é composta por cerca de sete atores amigos, adeptos e simpatizantes da doutrina espírita, residentes dos municípios de Rio de Janeiro e de Nova Iguaçu. Produzem teatro espírita desde 2007 e audiovisual de humor desde 2015. Sendo a aproximação da trajetória do grupo à figura de Leopoldo Machado, um marcador identitário e de construção da memória. Inclusive, um de seus idealizadores estudara no Colégio Leopoldo, já na coordenação da irmã do espírita, a pedagoga Leopoldina Machado. Logo, de acordo com eles, este fato da vida, no momento de formação escolar possibilitara a construção afetiva do laço com a doutrina, trouxera proximidade e materialidade, visto que a persona de Kardec e Jesus Cristo parecem mais distantes no tempo e no espaço em contraposição a um espírita atuante no século passado e no mesmo país.

Assim, membros da companhia consideram Leopoldo como patrono dos seus trabalhos, visto que, segundo eles, o educador teria aberto caminho para este tipo de trabalho no presente. A memória individual e a coletiva se relacionam: os acontecimentos vividos pessoalmente e por tabela, pessoas, personagens e lugares formam a essência da pessoa ou grupo (Pollak, 1992), bem como, estruturam a narrativa. A figura de Leopoldo pode não ter feito parte do mesmo espaço e tempo físico que o grupo, mas a instituição de educação, sua

¹² Ver: <http://www.renatoprieto.com.br/comeco.html>. (Último acesso em: outubro de 2018).

história para o movimento espírita e o território são incorporados à memória individual ou coletiva. Um deles me relata:

O teatro... Ele era um dramaturgo, ele escreveu comédia. Tem uma comédia dele. Tem mais de uma. “Teatro para a juventude”, acho que é uma coisa assim o nome dos livros que ele fez, tomos I, II e III. Esquetes para serem trabalhados com humor nas mocidades. Quer dizer, ele já fazia o que a gente hoje tenta fazer. Então, ele para a gente é um patrono. (informação oral)¹³

Tanto no passado quanto no presente, observamos a circulação e o intercâmbio simbólico entre sujeitos com fins de divulgação de projetos com interpretações da doutrina no teatro. Assim sendo, dos nomes citados acima, uns reivindicam o pioneirismo, outros, o caminho aberto, embora nem sempre a comédia fora bem recebida no âmbito religioso. De acordo com o historiador George Minois (2003), a relação entre o riso e a religião é ambígua e ambivalente. Com a ascética cristã, observa-se a demanda pelo sério, pelo caráter do ser humano sofredor em contraposição à gargalhada demoníaca, que ameniza o medo do inferno e da morte. “Se as pessoas riem do fim dos tempos, é porque não existe nada sério. O riso aparece como arma suprema para superar o medo. Quem ri do inferno pode rir de tudo. O riso – eis agora o inimigo – para aqueles que levam tudo a sério” (Minois, 2003, p. 275).

Assim, o riso do fiel deveria ser comedido. Entretanto, segundo o autor, no contemporâneo, o riso tem sido uma maneira de atrair fieis e refletir as escrituras. Por outro lado, acreditamos que, mais do que atrair fieis, o riso na religião pode ser uma maneira de trazer leveza ao aprendizado da doutrina, ser um diálogo interno entre adeptos da religião, a fim de apontar desvios e acertos das condutas morais do sujeito que segue a doutrina. Bem como, uma maneira de inserir-se no nicho de consumo de formas simbólicas da religião.

Vale ressaltar que não são abordagens neutras, mas interpretações da literatura do espiritismo com perspectiva cômica e um diálogo com o senso comum. O riso é uma ferramenta de observação do disforme, a fuga da norma, da falta de correspondência entre aquilo que se prega e as ações. É uma estratégia para evidenciar o que é subestimado nas vivências cotidianas (Berger, 2017). Sendo assim, o motivo mais expressivo da criação satírica da sobrevivência religiosa está nas condutas dos sujeitos, na forma como eles acreditam ou mistificam normas sociais da vida, sendo mais difícil a representação cômica acerca da experiência estética ou afetiva, que é séria e forte (Propp, 1992). Como no caso da peça que

¹³ LUCA, Fábio de. **Entrevista Companhia Amigos da Luz – Sidney Grillo e Fábio de Luca**. [jul. 2018] Entrevistadora: Grazyelle Fonseca. Rio de Janeiro, 2018. 1 arquivo .mp3 (47:30).

analisaremos a seguir, este momento do afeto da consciência religiosa é destinado para o ato sério e de redenção.

Com isso, surgem-nos as seguintes questões: Como o humor, enquanto um gênero do riso, pode ser uma estratégia para compreender a doutrina que lida com os espíritos? Como ele se relaciona com discursos relativos à vida e à morte? Deseja-se, portanto, analisar como a performance humorística pode ser uma ferramenta de aproximação da doutrina, visto que através do riso - além de ser uma característica inerente ao homem e presente no cotidiano - pode-se evidenciar os desvios dos costumes, bem como, refletir criticamente sobre as escrituras sobre a relação entre indivíduo e o cosmos.

O uso do teatro na construção doutrinária

Com maioria oriunda da cidade de Nova Iguaçu, RJ, a Companhia Amigos da Luz foi formada em 2007 por amigos atores, sendo *“Morrendo e aprendendo”* o seu primeiro espetáculo. Portanto, até o atual momento, esta performance teatral continua em turnê conforme solicitada pelos contratantes dos centros espíritas e teatros seculares. No que concerne ao público, este é composto, em sua maioria, por adultos que teriam tomado conhecimento do grupo através do *“Canal Amigos da Luz”*, criado em 2015 pela companhia na plataforma de publicação de vídeos, *YouTube*. Segundo a Companhia, o canal atende as funções de produção e publicação de esquetes cômicos de divulgação da doutrina e do trabalho de humor espírita no teatro. Isto é, eles se inseriram em um nicho que até então era pouco explorado pelos espíritas: a atuação profissional do teatro espírita de gênero humorístico.

A partir da observação do trabalho do grupo no ambiente virtual, fui à Saquarema (RJ) assistir à peça dos Amigos da Luz, chamada *“Morrendo e Aprendendo”*, em 30 de março de 2018, visto que era parte da proposta metodológica do projeto de dissertação de mestrado. De acordo com relatos, já era a terceira vez que o grupo se apresentava naquele local. Era Semana Santa, feriado católico, e a turnê da Região dos Lagos seria em Saquarema e Araruama. Chegando a Saquarema, dirigi-me ao Teatro Mario Lago, que é um teatro municipal da cidade com capacidade para aproximadamente 150 pessoas e a apresentação fora iniciada às 19 horas com significativa presença de adultos.

Partindo do pressuposto de realizar um trabalho de linguagem didática sobre a doutrina, de acordo com o grupo, *“Morrendo e aprendendo”* foi a primeira peça teatral produzida por eles. Então, foi-me informado que seria interessante para aqueles que nunca haviam assistido às performances do grupo, começar da presente peça em análise, seguida de

“Samara Sempre Sabe”, “Muito além da janela” e depois as outras. Ao longo dos atos, foi possível perceber que morte, riso e religião são intercambiados como forma de trazer leveza à vida, como também, carregam consigo visões de mundo e formas de pensamento. Neste sentido, de acordo com a sinopse:

A morte é um assunto bastante controverso e cheio de tabus. Nesse espetáculo, o público ao entrar no teatro já se depara com um clima tenso de velório, com a “pobre” protagonista gelada em seu caixão. Mas rapidamente tudo muda, e a morte passa a ser simplesmente o ponto de partida para uma comédia deliciosa. MORRENDO E APRENDENDO aborda a vida e a morte de Dona Lourdes Thereza. Essa senhora, que não passa de uma socialite egoísta e totalmente ligada aos bens materiais, espera, ao morrer, um tratamento VIP no mundo espiritual. Mas a realidade se mostra bem outra.¹⁴

De antemão, a sinopse coloca em evidência que a peça busca não somente entreter, mas lidar com os tabus acerca da morte: parte do clima tenso do velório à atenuação do sentido da morte. Entretanto, diferencia o mundo terreno (carregado de materialidade) do espiritual (mundo da essência). Através da performance, identidades são delineadas, histórias são contadas a partir de comportamentos restaurados e recombinações, treinados para exercer funções. No teatro, observa-se a ênfase da narração e da personificação e, assim como nas performances da vida cotidiana, a restauração de hábitos, rituais e rotinas são encenados não somente para entreter – isto é, para agradar o público –, mas para lidar com o sagrado e o profano, afirmar ou modificar identidades, ensinar ou persuadir. (Schechner, 2003)

Ao terceiro sinal de aviso, as luzes se apagaram e um ator, representando uma mulher, com salto e procedimentos estéticos, correu entre a primeira fileira e o palco: a personagem estava a caminho do velório da amiga. Assim, o início da peça deu-se com um caixão no meio do palco. Ela então disparou: “Com tanto lugar para morrer: Copacabana, Paris... Você vem morrer aqui em Saquarema!”. Em tom de desdém, a introdução do nome da cidade à fala da personagem logo provocou o riso da plateia. Assim, considerando que o cômico possui relação direta, ou indireta, com o ser humano (Propp, 1992), observamos, de início, que a noção de lugar provocara riso na seguinte contraposição: os lugares que remetem à noção de riqueza – Copacabana, Paris etc. – e o lugar de simplicidade – como a cidade cuja peça estava sendo encenada que, embora atraia o turismo, não remete necessariamente à riqueza e ao glamour –, bem como, aponta os últimos dias de vida de uma “socialite” em uma cidade sem o marcador da classe social de origem.

¹⁴ COMPANHIA AMIGOS DA LUZ. **Sinopse da peça Morrendo e aprendendo**. Disponível em: <https://www.amigosdaluz.com/morrendo-e-aprendendo> (último acesso em outubro de 2018).



Fotografia 1: A amiga no velório de Lourdes Theresa.
Fonte: A autora, 2018.

Como pode ser observado na fotografia acima, a situação do velório é representada com uma luz branca, o caixão está na horizontal e a amiga se despede do corpo falecido. É no velório que os anseios sobre a morte são materializados diante do corpo gelado. Rememora-se o começo, meio e fim da trajetória vivida com a outra pessoa. Nesta cena da peça, a amiga também está lutando contra o tempo: realizara procedimentos estéticos para aparentar-se mais jovem. Diz: “A minha esteticista disse que a cada sorriso, eu deveria fazer um movimento inverso”, faz então caretas colocando a língua para fora. A plateia ri. O riso é desencadeado pelo defeito que se torna explícito, pois, “o caráter da personalidade se exprime no rosto, no movimento, em sua maneira de portar-se” (PROPP, 1992, p. 55-56)

A princípio, quando se pensa na morte uma gama de ideias cristalizadas são evocadas: há um consenso de que ela é um evento familiar e que provoca sentimentos intensos, que é um fenômeno fisiológico (Hertz, 1960). Entretanto, Hertz (1960) argumenta que temos a tendência de criar uma narrativa para além da vida que desaparece: diz-se que a alma vai para o outro mundo a fim de juntar-se aos antepassados. Como também, o corpo morto é enterrado com cuidado não somente por questões de higiene, mas também de obrigação moral, diferenciando-o da natureza dos animais não racionais.

Até este ponto a comédia parece confluir com esta análise de Hertz sobre a morte, porém, uma descrição do autor nos chama atenção: não importam quais sejam os sentimentos pessoais, é preciso lamentar durante um período de tempo e as roupas evidenciam o próprio luto (Hertz, 1960). Então aí encontramos um desvio de conduta da personagem amiga que vai ao velório: ela usa vestimentas vermelhas, não está triste, zomba dos últimos dias sem luxo da morta. Por fim, sai do velório com a declaração de que iria visitar uma outra “amiga” que ficara pobre, mas para ver a cara de derrota dela já que não sentia afeto. Logo, coloca-se em

questão quem são os amigos que abarcamos em nossas vidas. Sendo o laço social construído em conformidade com nossas visões de mundo.

Assim, a peça é ambientada em torno da questão da morte. Entretanto, a principal mensagem é sobre a vida: é para os homens e mulheres, que estão trilhando as suas respectivas trajetórias, compreenderem que há sempre tempo de mudar. Considerando os preceitos kardecistas de vida após a morte e reencarnação, a trajetória não se finda após o velório e o enterro, mas alcança um “lugar entre”, carregado de materialidade e de orgulho, no qual, somente a redenção e o reconhecimento dos erros podem intervir no curso dos acontecimentos e encaminhar o sujeito para a “luz”.

Com vistas a atingir o imaginário dos simpatizantes da doutrina espírita, utilizou-se a concepção de “umbral”, tal como no livro de Chico Xavier, “Nosso Lar” (1987). Caracterizado como uma obra psicográfica, este livro narra a história do espírito André Luiz, que teria dado fim à própria vida através do descuido com seu corpo e alma. De certa forma, ele apresenta um imaginário acerca do plano espiritual liminar, ainda carregado de materialidade e de orgulho próprios da natureza humana. Os seus sentimentos no “umbral” são amargurados, ele experimenta o horror, a loucura e a dor diante da presença de formas diabólicas e animais em um lugar nebuloso, frio e escuro. Só é possível sair daquele lugar e alcançar outras etapas de cura espiritual a partir do arrependimento do espírito e da compreensão da responsabilidade pelos atos. É aí que as forças da “luz” entram em seu intermédio.



Fotografia 2: Lourdes Theresa no “umbral” - um espírito das trevas a acolhe.
Fonte: A autora, 2018.

Porém, na fotografia acima, o padrão vibratório de Lourdes é similar ao espírito das trevas que a afaga. Não há tratamento “VIP” com luxo e pago com as vantagens do “cartão da American Express de anuidade mais cara”, como ela esbraveja, mas o lugar sombrio com o qual sua natureza espiritual se identifica ou buscou ser durante sua trajetória. Isto porque o

“padrão vibratório” ou, de modo preciso, a “escala espírita” é hierárquica, alcançada através do “progresso” individual. Maria Laura Cavalcanti (2008) descreve que é uma construção da trajetória evolutiva do sujeito com sentido unívoco e individualizado em relação aos demais. Embora adquirida lenta e gradualmente, pode haver outros espíritos com o mesmo nível da escala pois as vibrações são construídas em nível dinâmico e relacional.

Conforme a sinopse, esta performance teatral busca evidenciar o processo de aprendizado das leis da vida, que dizem respeito à “lei de causa e efeito”, de “livre-arbítrio” e “pluralidade de existências”. Tais leis são pertinentes à cosmologia espírita, que busca conectar as várias encarnações do sujeito ao processo de alcance de graus de elevações superiores. Desta maneira, a “lei de causa e efeito” ou “lei do carma e da causalidade cósmica” pode ser definida enquanto uma lei que submete a encarnação às ações individuais do espírito, cujas ações morais significativas são marcadores da capacidade do sujeito receber bons ou maus “frutos”. À vista disso, a “lei do livre arbítrio” está diretamente conectada àquela primeira. Esta é um atributo essencial do espírito e caracteriza as individualidades e responsabilidades do sujeito. A partir dela, a doutrina busca explicar a hierarquia e a desigualdade do mundo. Com isso, a “lei da reencarnação” ou da “pluralidade das existências” encontra amparo nessas duas leis anteriores e também legitima o mundo desigual e imperfeito ao demarcar que a igualdade é alcançada por meio da justiça. (Cavalcanti, 2008)



Fotografia 3: Cena da vida passada.
Fonte: A autora, 2018.

O mote principal da peça é a vingança / reencontro de Lourdes Theresa com o desafeto da vida passada: a irmã Felizmina, que fora impossibilitada de viver o grande amor da sua vida com Lauro, o filho do “senhor doutor coronel professor coronel Ernesto Pereira de Moraes”. Pelo nome do pai do amor de Laura, observamos que é uma sátira à importância deste homem naquela região, logo, a irmã mais velha fica com inveja da irmã e articula um plano para se casar e herdar toda a fortuna.

Entretanto, esse processo de recuperação da memória, tal como representa na cena da vida passada, da fotografia 2, não ocorre de imediato. Através desta cena – com Felizmina, de vestes brancas; Serafina, a Lourdes da vida passada com vestes laranja; e Lauro – evidencia-se ao espectador a ação do passado concomitante à memória do espírito, narrado pela irmã injustiçada. Ela representa o processo de recuperação da memória do espírito, pois, segundo a doutrina, toda a lembrança acerca da sua trajetória em outras vidas não é lembrada imediatamente ao desencarne. Isto é, à medida em que estabelece contato com o plano espiritual, ele adquire consciência.

Logo, embora o espírito tenha um conjunto de memórias de suas vidas, a intensidade e a duração dela logo após o desencarne variam conforme o grau evolutivo. Sendo assim, é necessário um período de adaptação para recuperar a memória espiritual. Inclusive, o conjunto de memórias das vidas passadas está no perispírito – instrumento semi-material que liga o espírito à matéria: desde emoções, atitudes até os vícios. (Cavalcanti, 2008)

E é este processo de evidência da memória e construção da construção da pessoa dotada da capacidade de lidar com suas responsabilidades que observamos ao longo de toda a peça. Assim, analisaremos no item a seguir a noção da construção de pessoa.

Representação do sujeito espírita

Fundamentada em Mauss e Geertz, Maria Laura Cavalcanti (2008) define a “noção de pessoa” como formas distintas que seres humanos empíricos são representados pelas culturas e sociedades. Assim sendo, a autora observa que, no espiritismo, a “noção de pessoa” é percebida como uma convergência do repertório de práticas e visões de mundo que buscam conectar dois mundos: o visível e o invisível. Então, no espiritismo, a “noção de pessoa” pode ser atribuída tanto ao sujeito concreto quanto à “entidade”. Ou seja, vivos ou mortos são (ou foram) seres humanos que se encontram para cumprir juntos uma trajetória de vida ou acerto de contas (Stoll, 2009). Isto porque é o espírito a essência do homem carregado de uma dupla natureza: corpo e alma, espírito e matéria – o visível e o invisível (Cavalcanti, 2008).

Considerando que, para o espiritismo, todo sujeito encarnado é um espírito, cujo invólucro carnal é somente uma condição necessária para provas e expiações terrenas, observamos quatro tipos de sujeitos na peça “Morrendo e aprendendo”: (1) o sujeito errante, que atravessa várias provas durante as encarnações, mas não aprende ou “evolui”; (2) aquele que fica preso no plano espiritual (umbral) como forma de reencontrar o outro para reconciliação; (3) o mentor, que teve vidas passadas de erros e acertos, mas que adquiriu

“evolução” porque decidiu perdoar a malfeitora; e, por fim, (4) o espírito obsessor, que opta por ficar no plano da dor e do sofrimento, atraindo materialidade e pessoas com padrão vibratório similar.

Desta maneira, trata-se de uma peça teatral acerca da descoberta espiritual, que se inicia no momento do velório, possibilitando perceber os laços pessoais que foram construídos ao longo da vida, e culmina no plano espiritual: o processo de entendimento do ser enquanto espírito e a tomada de consciência das trajetórias nas vidas passadas. Tal performance aborda o preceito kardecista “Fora da caridade não há salvação”¹⁵, o qual, conforme publicado em Obras Póstumas (Kardec2008), a caridade é a prática dos preceitos teóricos do espiritismo. Portanto, ele engloba algumas atitudes do indivíduo, tais como: fazer o bem conforme a posição social, prestar serviço de acordo com a disponibilidade, receber os pobres com boas ações e assim por diante.

Sobre a caridade, com tom pejorativo, a personagem diz que doava roupas, bens materiais e produtos de higiene com o dinheiro excedente. Porém, nem sequer se aproximava dos moradores das comunidades menos abastadas. Agora com a consciência espírita, ela lamenta que “eles queriam ser vistos como seres humanos, como crianças, não crianças carentes”. Logo, o projeto de caridade de Lourdes foi falho, sem o sentimento genuíno. É preciso compreender que a caridade, junto com o estudo da doutrina e da mediunidade são meios de salvação do espírita, formas de obter mérito e evolução espiritual (Cavalcanti, 2008).



Fotografia 4: Reconhecimento dos erros do passado e auxílio do mentor espiritual.
Fonte: A autora, 2018.

Como observamos na fotografia acima, o momento de redenção e de compreensão dos preceitos kardecistas apela para o emocional. Ajoelhadas, as irmãs se perdoam e aceitam o

¹⁵ Segundo este preceito, Allan Kardec compreendia que o bem deveria ser restituído com o bem, e o mal também deveria ser retribuído com boas ações, pois o ódio não deveria cegar o indivíduo. Ver: KARDEC, Allan. Obras Póstumas. Araraquara: IDE: 2008.

encaminhamento do mentor espiritual, mais elevado. O mentor, que fora Lauro, na vida passada, evoluíra espiritualmente porque aprendera a dádiva do perdão. As luzes azul e branca transformam o cenário sombrio do umbral num lugar com presença de força espiritual benevolente. À esta altura, ambas já haviam recobrado os ensinamentos de Jesus: “o amor, ensinado há dois mil anos, mas ainda assim, incidimos no erro, sentimos ódio, queremos vingança”, diz Lourdes. E, então, os três aceitam cumprir uma nova reencarnação de reparo.

Com vestes contemporâneas, uma vida mais pobre (o pai está saindo para uma entrevista de emprego), busca-se a reconciliação: Lauro e Felizmina, finalmente são casados e Lourdes é a filha do casal (fotografia 5, abaixo).



Fotografia 5: Uma nova reencarnação.
Fonte: A autora, 2018.

Desta forma, é através dos laços familiares e de uma união matrimonial que os laços espirituais são estreitados. Conforme Kardec, os laços familiares são uma lei natural de estreitamento social, que “Deus quis que os homens aprendessem assim a amar-se como irmãos” (Kardec, 2009, p. 243). Já a paternidade e a maternidade, segundo Kardec, são inerentes à responsabilidade de guiar um ser humano no caminho do bem, busca-se evitar que o caminho seja desviado. Enquanto que o casamento é um elemento diferenciador em relação à vida animal, ele representa o “progresso da humanidade” com a finalidade de atingir a solidariedade fraternal através da união livre e fortuita.

O imaginário da doutrina espírita adquire presença carnal e vive através do palco e dos atores. A história é narrada como se o espectador estivesse naquela realidade encenada, a consciência e a subjetividade das personagens são exteriorizadas. A narração é ação: “frente ao palco, o confronto direto com a personagem, elas são, por assim dizer, obrigadas a acreditar nesse tipo de ficção que lhes entra pelos olhos e pelos ouvidos” (Prado, 2014, p. 85). Todavia, diferente de Prado (2014), acreditamos que não se trata de uma obrigação de acreditar na narrativa, mas de um “acordo”, um “fazer crer” que visa dialogar com as visões

de mundo daqueles presentes e transformar perene ou temporariamente as condutas dos sujeitos espíritas. Isto é, o “fazer crer” diferencia o mundo da performance encenada daquele do cotidiano, há clareza da realidade dos sujeitos daquela que é “faz de conta” (Schechner, 2003).

Considerações finais

O riso da plateia não era comedido, eram altas gargalhadas na maioria dos momentos. Uma mulher atrás de mim disse a outra: “Estou chorando de tanto rir”, impactada pela energia coletiva gerada pela performance. Ao final da peça, o grupo apresentou cada um dos atores e o diretor agradeceu aos patrocinadores. Indicou que era necessário estabelecer um contato com os apoiadores locais, visto que eles estavam apoiando a cultura. Disponibilizaram-se a fazer foto e falar com cada pessoa que desejasse após a peça, quase todos da plateia optaram por falar com eles e posar para fotos.

Trata-se de um cuidado com a audiência: as performances estão correlacionadas ao público que ouve e assiste, “a força da performance está na relação muito específica entre os performers e aqueles-para-quem-a-performance existe” (Schechner, 2011, p. 215). Afetada pelo envolvimento da narrativa e dos atores, a audiência é parte integrante de uma vida teatral coletiva e colaborativa do fluxo de modulação de “intervalos de som e silêncio, a densidade crescente e decrescente de evento temporal, especial, emocional” e cinestésico (Schechner, 2011, p. 218).

De acordo com os informantes da Companhia Amigos da Luz, a relação espiritismo, humor e morte é uma busca de desmistificação desta última. De um lado, o riso tira a força do medo morte, de outro, o espiritismo oferece uma visão “consoladora”, que abranda as inconformidades dos indivíduos com o fim da jornada terrena de um ente querido. A partir disso, o humor pode vir a se tornar um aliado para uma leve divulgação doutrinária.

Mais que uma busca de conciliação com a morte à espreita, a peça dialoga com a vida cotidiana e religiosa. Recombina comportamento previamente exercido, a fim de evidenciar problemas de condutas humanas e um caminho possível nas escrituras do espiritismo. Ao mesmo tempo em que a vida espiritual anda lado a lado com a material, pois são as ações terrenas e do livre-arbítrio que faz o sujeito colher bons ou maus “frutos”, estes modos de vida são colocados em oposição: o plano espiritual precisa ser destituído do apego da carne e da matéria, senão, a condição humana do orgulho, da dor e do sofrimento persistirão em um plano liminar, o “umbral”.

Referências:

- ARRIBAS, Célia da Graça. *No princípio era o verbo: espíritas e espiritismos na modernidade religiosa brasileira*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, 2014.
- BERGER, Peter. *O riso redentor: a dimensão cômica da experiência humana*. Petrópolis: VOZES, 2017.
- CAVALVANTI, Maria Laura V. C. *O mundo invisível: cosmologia, sistema virtual e noção de pessoa no espiritismo*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2008. (ebook)
- COMPANHIA AMIGOS DA LUZ. *Sinopse da peça Morrendo e Aprendendo*. Disponível em: <https://www.amigosdaluz.com/morrendo-e-aprendendo> (último acesso em outubro de 2018).
- HERTZ, Robert. *Death and the right hand*. Great Britain: University Press Alberdeen, 1960.
- KARDEC, Allan. *Obras póstumas*. Araraquara: IDE, 2008.
- KARDEC, Allan. *O livro dos espíritos*. Araraquara: IDE, 2009.
- LUCA, Fábio de. *Entrevista Companhia Amigos da Luz – Sidney Grillo e Fábio de Luca*. [jul. 2018] Entrevistadora: Grazyelle Fonseca. Rio de Janeiro, 2018. 1 arquivo .mp3 (47:30).
- MINOIS, Georges. *História do riso e do escárnio*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- POLLAK, Michael. Memória e identidade social. *Estudos históricos*, Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, 1992, p. 200 – 212.
- PRADO, Décio. A personagem do teatro. In: CÂNDIDO, Antônio [et. al]. *A personagem de ficção*. São Paulo, Perspectiva, 2014.
- PRIETO, Renato. Página pessoal. Disponível em: <http://www.renatoprieto.com.br/comeco.html> (último acesso em: outubro de 2018).
- PROPP, Vladimir. *Comicidade e riso*. São Paulo: Ática: 1992.
- ROCHA, Cristina; VÁSQUEZ, Manuel. Introdução: O Brasil na nova cartografia global das religiões. In: ROCHA, Cristina; VÁSQUEZ, Manuel. *A diáspora das religiões brasileiras*. São Paulo: Ideias e letras, 2006.
- SHECHNER, Richard. *O que é performance? O Percevejo – Revista de Teatro, Crítica e Estética*, ano 11, nº 12, 2003. Unirio.
- SHECHNER, Richard. Pontos de contato entre o pensamento antropológico teatral. *Cadernos de Campo*, São Paulo, n. 20, p. 213 – 236, 2011.
- STOLL, Sandra Jacqueline. Religião, ciência ou auto-ajuda? *Revista de Antropologia*, São Paulo, USP, 2002, v. 45, nº 2.
- STOLL, Sandra Jacqueline. Encenando o invisível: a construção da pessoa em ritos mediúnicos e performances de “auto-ajuda”. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, 29 (1): 13-29, 2009.

Entre mundos: bruxaria e culto à Terra no pensamento político-ecológico de Starhawk

In between worlds: witchcraft and earth worshipping in the political-ecological thinking of Starhawk

Gabrielly Merlo de Souza¹⁶
gabmerlo@gmail.com

Resumo: O ressurgimento da tradição pagã no Ocidente tem sido fortemente marcado pela aproximação do pensamento místico às preocupações de algumas vertentes do ecologismo contemporâneo. Tendo isso em vista, neste artigo recorro à bruxa, eco-ativista e escritora Starhawk, a fim de traçar um rápido panorama de sua trajetória, bem como apresentar técnicas e conceitos criados e/ou recuperados por ela que resgatam tradições espirituais de culto à Deusa e de retorno à terra. No contexto de uma reflexão sobre feitiçaria, ecologismo e “animismo”, o propósito é demonstrar como diferentes sensibilidades em torno da natureza vão sendo guiadas pela emergência de novas espiritualidades, bem como fazer uma breve reverência a Starhawk, que recupera os modos de saber e práticas de “respeito pela santidade de todas as coisas vivas”.

Palavras-chave: Neo-paganismo; Starhawk; Ecologia; Animismo.

Abstract: The resurgence of the pagan tradition in the west has been strongly marked by an approximation between mystical thinking and the concerns of some strands of contemporary ecologism. With this in mind, in this article I resort to the witch, eco-activist and writer Starhawk, in order to trace a brief panorama of her trajectory, as well as present techniques and concepts created and/or recovered by her that reclaim spiritual traditions of Goddess worshipping and return to the earth. In the context of a reflection on witchcraft, ecologism and “animism”, the purpose here is to demonstrate how different sensibilities surrounding nature are guided by the emergence of new forms of spirituality, as well as make a brief reverence to Starhawk, who recovers knowledges and practices of “respect to the sacredness of all living things”.

Keywords: Neo-paganism; Starhawk; Ecology; Animism

1. Introdução: uma breve biografia

“Politics is a form of magic, and we work magic by directing energy through a vision”¹⁷. (Starhawk, 1989)

Mirian Simons, conhecida como Starhawk, escritora estadunidense, nascida em 1951, autodeclarada ativista, permacultora, bem como uma voz proeminente do ecofeminismo e da

¹⁶ Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG), pesquisa novos movimentos ecológicos, crise da modernidade e o imaginário do fim do mundo nas sociedades ocidentais.

¹⁷ “A política é uma forma de magia e nós trabalhamos com magia direcionando energia através de uma visão” (tradução livre).

moderna espiritualidade baseada na terra. Tornou-se internacionalmente conhecida por seu aprofundamento prático e teórico no vasto universo do neopaganismo e da Wicca, sendo também conhecida por seus ensinamentos sobre ação direta não-violenta e ativismo ecológico anti-globalização. A habilidade com que dialoga e transita por mundos, geralmente tão divergentes entre si, tal como são a espiritualidade e a política, tornou Starhawk uma referência para o renascimento da espiritualidade baseada na terra e da religião da Deusa, incorporando essa visão à sua prática política e social. Assim que, nesse diálogo entre espiritualidade e política, Starhawk tem, desde os anos 70, se dedicado ao trabalho de cura de ecossistemas, de sistemas sociais e de indivíduos.

Sobre o seu trabalho envolvendo “eco-ativismo espiritual”, destaca-se o *Earth Activist Training* (EAT), projeto fundado por ela, cujo objetivo é a prática e o ensino de permacultura¹⁸ com base na espiritualidade e com foco no ativismo¹⁹. Foi também co-fundadora do *Reclaiming*, uma comunidade global formada por neopagãos que praticam magia e ativismo político. Enquanto escritora, Starhawk foi autora e co-autora de treze livros, incluindo *The Spiral Dance: a Rebirth of the Ancient Religion of the Great Goddess* (1979) e a novela “ecotópica” *The Fifth Sacred Thing* (1993) e sua sequência *City of Refuge* (2015). Nos anos 80, esteve envolvida em produções filmicas voltadas para o tema da Espiritualidade Feminina, tendo criado, com Donna Read, uma produtora própria, a *BeliliProductions*, para fins de realização e fomentação de documentários sobre mulheres e o trabalho com a terra²⁰.

Atualmente, Starhawk atua como professora adjunta do Instituto de Estudos Integrados da Califórnia, e mantém um sítio na Califórnia onde realiza alguns de seus cursos e vivências em Permacultura. Sua formação acadêmica foi em Belas Artes pela U.C.L.A, tendo, em 1973,

¹⁸Permacultura é um princípio de design ecológico que abrange uma ampla gama de conhecimentos, da ecologia, ao uso de energias renováveis e manejo dos recursos naturais, com intuito de planejar e criar ambientes sustentáveis e permanentes que atendam não apenas esta, mas também as futuras gerações.

¹⁹ Juntamente com Charles Williams e outros, ela ensina cursos EAT nos EUA, no Canadá e na Europa. Ela também defende a ‘permacultura social’: a aplicação dos princípios da permacultura a organizações sociais, políticas e estratégias. Desde seu primeiro curso em maio de 2001, a *Earth Activist Trainings* formou mais de 1000 alunos que agora conduzem projetos que vão desde estratégias de desativação comunitária em Iowa City a programas de captação de água na Bolívia, de hortas urbanas em São Francisco a programas da região – informações extraídas em setembro de 2018 no site oficial da Starhawk. Ver <https://starhawk.org/about/biography/>

²⁰ Starhawk consultou e co-escreveu o popular trio de filmes conhecido como Série de Espiritualidade Feminina, dirigido por Donna Read Cooper para o National Film Board do Canadá: *Goddess Remembered* (1989), *The Burning Times* (1990) e *Full Circle* (1993). A trilogia estava entre as dez maiores de vendas e aluguéis do *Film Board* por mais de uma década. Seu primeiro documentário foi *Signs Out of Time* (2004) sobre a vida da arqueóloga Marija Gimbutas, a estudiosa que fez grandes descobertas sobre as culturas da Deusa da antiga Europa. O segundo documentário de Starhawk e Donna foi o *Permaculture: The Growing Edge*, lançado em 2010. Starhawk também fez vários documentários curtos que podem ser encontrados no YouTube: *The Spiral Dance Ritual*, *Spiral Dance: Three Decades of Magic* e *Permaculture Principles at Work*, com quase 200.000 visualizações.

realizado pós-graduação em Cinema na U.C.L.A. Ganhou alguns prêmios, como o prestigioso Prêmio *Samuel Goldwyn* de Redação Criativa. Também realizou um mestrado em Psicologia com área de concentração em Terapia Feminista, na Universidade *Antioch West*, em 1982.

Starhawk foi uma veterana de movimentos progressistas, de anti-guerra a anti-armas nucleares, mas, ao mesmo tempo, profundamente comprometida em trazer as técnicas e o poder criativo da espiritualidade para o ativismo político. Suas ideias tem encontrado terreno fértil para o desenvolvimento de novas espiritualidades, sobretudo no contexto norte-americano. Tomando o modelo da Deusa como caminho para “*desafiar sistemas de opressão e para criar culturas novas, orientadas para a vida*” (Starhawk, 2007: 45), Starhawk é parte da nova geração de pagãos ou neopagãos que experimentam o que ela chama de “renascimento” da Nova Religião, da Religião da Deusa, da bruxaria, sem, contudo, negar a riqueza das tradições que as consagraram.

Tendo em vista a extensa bibliografia e a longa trajetória que compreende os trabalhos e projetos desenvolvidos pela Starhawk, para fins deste artigo irei abordar apenas alguns deles, tendo, contudo, me debruçado especialmente na análise de sua primeira publicação, *The Spiral Dance*, de 1979²¹. Assim, a seguir, faço uma sumária contextualização do processo de desenvolvimento do movimento Wicca e neopagão no Estados Unidos. Por fim, apresento a forma como Starhawk atribui a Religião da Deusa um sentido não apenas ecológico, mas também político. Todas as citações extraídas dos livros e textos da Starhawk, uma vez que são o cerne desta análise, optei por colocá-las em itálico como uma maneira de destacá-las de outras citações.

2. Starhawk, a wicca e o neopaganismo americano

O século XX foi caracterizado pelo surgimento de diversos novos movimentos religiosos, uma vez que as instituições religiosas tradicionais e suas doutrinações já não respondiam mais aos anseios de muitos sujeitos modernos. A ascensão de novas espiritualidades, contudo, se intensificou de maneira considerável entre as décadas de 1960 e 1970, período de intensa movimentação contracultural, bem como de perda de terreno das religiões tradicionais. Apesar deste ter sido um período bastante complexo e diverso em termos de novas ideologias e movimentações políticas, o cenário da contracultura costuma ser apontado como uma referência importante para pensar a emergência das novas

²¹ Será utilizado neste trabalho a edição brasileira de 2007.

espiritualidades. O ressurgimento do neopaganismo e sua difusão pelo mundo, segundo explicação de Filho (2016), veio amalgamando muitas das ideias e elementos da contracultura dos anos 1960.

Hobsbawm (1997) se refere a “contracultura” como um período de “revolução cultural”. Desencadeado nos Estados Unidos, esse movimento se caracterizou pela forte crítica social aos valores da sociedade capitalista e da civilização ocidental, para os quais se propunha uma revolução nos costumes e nos valores da época. Ao mesmo tempo, no que interessa à presente discussão, a contracultura representou o apogeu da religiosidade da chamada Nova Era, uma vez que as religiões ligadas a esse movimento abriam mão dos moldes tradicionais de religião “onde há um sacerdote mediando a relação entre o ser humano e o divino” (Castro, 2016: 128). Magnani (1999) explica que os *new agers* estavam interessados em buscar relações diretas com o sagrado, baseadas na experimentação de tradições orientais, nativas (ou indígenas) e ocultistas. O esoterismo contemporâneo incluiria, também, outras tradições religiosas como as ligadas ao paganismo europeu.

O fenômeno neopagão nas sociedades modernas, embora ainda pouco investigado e de crescimento lento e impreciso, passou a ser mundialmente conhecido como parte da Nova Era. Compartilhando do mesmo ímpeto da contracultura, os *new agers* costumam se orientar por expressões religiosas animistas, panteístas, pluralistas e não-doutrinárias e se utilizam de símbolos pagãos para produzirem uma visão crítica do mundo moderno (Castro, 2017a, 2017b, 2017c; Oliveira, 2009). Os movimentos ligados à “nova consciência religiosa”, no entanto, promovem uma descontinuidade para com as tradições religiosas pré-modernas, sobretudo por incorporarem elementos característicos das sociedades modernas – como acontece com a pauta ecológica, por exemplo, que hoje caracteriza e define muitas das práticas dessas novas espiritualidades, as quais vem sendo chamadas de eco-espiritualidades ou eco-religiosidades (D’Andrea, 2000).

Starhawk se refere ao movimento neopagão como parte de uma tradição viva. Não sendo estática ou fixa, “*ela muda e responde às necessidades e aos tempos que mudam*” (Starhawk, 2007, pp. 28-29). No contexto americano, onde de fato hoje se concentram grande parte dos neopagãos,

“esses movimentos religiosos passaram a receber influência dos movimentos sociais que propõem transformações nos paradigmas ocidentais, além de abrangerem outras influências culturais-religiosas como práticas e crenças dos indígenas norte-americanos” (Castro, 2016, p. 130)

O Neopaganismo americano e o europeu podem ser pensados como marcadamente diferentes em suas trajetórias. Ao chegar da Inglaterra como símbolo da *Velha Religião* na década de 1960, o paganismo foi apresentado aos americanos como tendo raízes ancestrais nas ilhas britânicas, como um culto de mistério de magia e fertilidade. Entretanto, na medida que o movimento cresce e outros grupos surgem exponencialmente, o neopaganismo vai se tornando cada vez mais um movimento universal e descontextualizado – uma espiritualidade “desterritorializada”, como explica Filho (2016). A forma como as tradições antigas chegam nos Estados Unidos, assim, favorece a transformação global do movimento neopagão e no modo de vivenciar essas religiões. Enquanto que, em sua origem, este paganismo renascido no contexto britânico apresentava um forte apelo territorial, ligado ao orgulho étnico nacional e à ancestralidade.

Difundida de forma não institucionalizada, apropriada e reformulada por grupos e indivíduos em diferentes contextos, alguns autores explicam que a Wicca passou a ser interpretada de maneiras diversas, as quais, muitas vezes, não seguiam com rigor a tradição tal como fora, originalmente, concebida por Gerald B. Gardner – o excêntrico bruxo tradicionalista inglês “criador” da Wicca. Do ponto de vista da forma como essa religião se difundiu pelo mundo, podemos entender que, hoje, a Wicca está mais aberta à introdução de diferentes elementos, oriundos de outras vertentes espirituais, realizando uma prática menos rígida, com uma estrutura eclética e contemplando uma grande diversidade de práticas religiosas. O mesmo ocorreria a outras religiões e tradições neopagãs. Apesar do afastamento das novas religiões do que seria a estrutura tradicional da Wicca, alguns autores tem falado do legado deixado por Gardner ao movimento.

A Wicca gardneriana foi o catalisador que desencadeou o movimento Pagão. Apesar de já existirem grupos que buscavam reconstruir religiões antigas, todos eles foram, rapidamente, incorporando e adotando inovações de Gardner que forneciam uma prática, uma teologia, enfim, elementos que não eram tão presentes em tais grupos. Evidências dessa influência gardneriana, segundo Kelly, (2014:7) foram, entre outros, o trabalho em círculo com as invocações dos quadrantes e a celebração de um calendário litúrgico sazonal (Filho, 2016, p. 64)

Em linhas gerais, pode-se dizer que, a partir da “reinvenção” da Wicca nos Estados Unidos, esta religião passou a ser vista e procurada por aqueles que buscam alguma forma de espiritualidade mais centrada na terra, na natureza viva e em ideias ligadas à ecologia e ao feminismo (Castro, 2016). A ligação da Wicca a esse conteúdo político mais explícito foi tão bem articulada por Starhawk que, a partir da publicação, em 1979, de seu primeiro livro, *The Spiral Dance*, ela se tornou a mais influente wiccanade pois de Gardner, considerada a

principal voz no desenvolvimento da Wicca e também da espiritualidade eco-feminista (Filho, 2016).

Se apropriando da imagem da bruxa como relacionada ao poder feminino independente, como um indivíduo poderoso e livre, Starhawk consegue com maestria conectar as ideias feministas americanas à espiritualidade da Deusa. A reinterpretação mito-histórica da Bruxaria, profundamente abordada e revisada por Starhawk, contudo, não sofre influência apenas do emergente feminismo radical – sendo os EUA seu centro de difusão –, mas também de filosofias ambientalistas como *DeepEcology* e *Wilderness* que, nos anos 60, também estiveram em alta, como explica Castro:

De acordo com a antropóloga Susan Greenwood (2005), a visão de mundo desses religiosos se assemelha aos paradigmas da chamada ecologia profunda (a qual muitos neopagãos, inclusive, estudam e se inspiram), sobretudo pelo encorajamento biocêntrico em expandir noções sobre individualidade por ela proporcionado” (Castro, 2017a, p. 50)

Se por um lado a imagem da bruxa se conectava a muitas das ideias feministas dos anos 70, por outro lado, o “ambientalismo emergente foi apropriado no sentido de compor a visão holística dessa Bruxaria que se desenvolvia” (Filho, 2016, p. 63). Sendo assim, pode-se dizer que tanto o feminismo quanto o ambientalismo foram significativos às concepções e reinterpretações da religião Wicca e das novas espiritualidades que, via de regra, ressurgiam fortemente alinhadas às tendências da contracultura americana.

Para fins deste artigo, minha proposta é apresentar a correlação entre a bruxaria de Starhawk e o pensamento ecológico. A abordagem do feminismo não será aqui aprofundada, ainda que reconheça a importância desse movimento para o entendimento que faz Starhawk da Deusa. Contudo, os temas relativos ao *pensamento ecológico*, de meu interesse neste momento, serão mais centrais, tendo em vista a designação que tem se referido a Wicca e a comunidade *neopagãs*, em geral, como tradições baseadas na Terra e de culto a Deusa.

3. Entre mundos

Oliveira explica que o crescimento das formas de expressão religiosa atreladas às antigas religiões e ao paganismo,

“pode ser interpretado como uma espécie de sinalizador, expressão de uma tentativa de contrabalançar as tendências majoritárias de uma sociedade individualista e

hipertecnológica, enfatizando valores de vínculos comunitários, relações interpessoais e integração com a natureza” (Oliveira, 2010, p. 33).

No entanto, falar em nome de todos os pagãos ou mesmo oferecer explicações gerais em nome da comunidade pagã, adverte Starhawk, pode ser um trabalho difícil, visto que as ideias e premissas básicas presentes no movimento em geral podem variar tanto quanto há de grupos e expressões desse movimento.

Ainda que o renascimento do paganismo na sociedade moderna esteja relacionado às inquietações do mundo contemporâneo, não podemos afirmar que todos aqueles que se identificam com o paganismo, necessariamente, estejam familiarizados com as hipóteses fundamentais sobre os quais os sistemas de denominação estão baseados. Pelo contrário, tal como Starhawk esclarece: “*muitas pessoas voltam-se para tradições espirituais ligadas à terra, para celebração de ciclos sazonais e para o despertar de dimensões da consciência mais amplas*”²² (Starhawk, 2007, p. 18). Assim, se há algum desejo de mudança inerente às comunidades neopagãs contemporâneas, este estaria voltado para o *terreno interior* antes de promover alguma transformação em âmbito cultural.

(...) os neopagãos acreditam que curando a si mesmos, algo acontece nessa teia, ressoando de alguma forma no meio mais amplo. De outro modo, eles acreditam que estão auxiliando na cura da própria Terra; as “feridas” desta última são entendidas como a sua degradação por parte do homem, como matas queimadas, árvores desmatadas, rios poluídos etc. (Castro, 2017a, p. 50)

Algumas tendências ligadas à vivência de uma espiritualidade não comprometida com outros aspectos da vida que não sejam de ordem pessoal, tem sido problematizadas por Starhawk. Por exemplo, a premissa do “*eu crio minha própria realidade*”, muito recorrente nas comunidades neopagãs, quando tomada isolada, sem o entendimento de que a energia se movimenta em ciclos, pode repercutir em desvios perigosos, como explica Starhawk (2007): “às vezes, [a energia] *flui para fora, estimulando-nos a mudar o mundo; outras, flui para dentro, transformando a nós mesmos. Ela não se manifesta indefinida e exclusivamente numa só direção*” (p. 309). Ainda que ela também compartilhe e utilize de tal evocação por sua força e poder transformador, por outro lado Starhawk observa que, nas últimas décadas, a

²² Sobre isso, é importante enfatizar que, além do que Starhawk expõe, a afinidade entre Paganismo e Ecologia, a liberdade religiosa e a diversidade de expressão do divino são, também, características que atraem pessoas ao movimento. Para outros, particularmente mulheres, o reconhecimento da sacralidade do princípio feminino – a Deusa – constitui uma descoberta profundamente enriquecedora. Muitas pessoas veem na ética comunitária o principal ponto de atração do Paganismo, enquanto outras, ainda, são atraídas pela ausência de dogmas e pela valorização da liberdade individual de pensamento e de ação. Estas e outras razões contribuem para explicar o crescimento do movimento em todo o mundo (Oliveira, 2009).

“fascinação com o psíquico” e a constante busca pelo *self* nas sociedades modernas tem promovido um desequilíbrio na forma de vivenciar o caminho espiritual. Essa tendência, inclusive, acaba refletindo também na forma como nos apropriamos do poder espiritual de algumas tradições – seja com o ritmo dos tambores africanos ou das cabanas de Lakota –, incorrendo na romantização das pessoas que oferecem esses conhecimentos, mas não participando das batalhas reais que estão sendo empreendidas pela liberação de suas terras e sobrevivência cultural (Starhawk, 2007, pp. 328-329).

Starhawk, recorrendo ao *círculo sagrado*²³, símbolo utilizado nos rituais pagãos, mostra que a compreensão cíclica da vida não permite polarizações. O trabalho no círculo deve alcançar aspectos que tratam do *self*, mas também da dimensão ecológica e comunitária da vida:

O círculo é o círculo ecológico, o círculo da interdependência de todos os organismos vivos. A civilização deve retornar à harmonia com a natureza (...) O círculo também é o círculo da comunidade. As antigas estruturas familiares, as redes de apoio e carinho estão ruindo. A religião sempre foi uma fonte básica de comunidade, e uma das funções vitais da espiritualidade feminista é a de criar novas redes de envolvimento... (Starhawk, 2007, p. 320).

Assim, vemos como para Starhawk, é crucial que o retorno ao círculo seja compreendido não apenas como uma prática para realização do poder pessoal, mas, sobretudo, para que se honre cada aspecto do ritual no espaço sagrado e cada princípio que constitui a Religião da Deusa; sendo eles a “imanência” da Deusa e a “ligação” entre todos os seres e a “comunidade”, o que inclui nossa relação com a Terra. Ela explica que quando a ânsia pela expansão da consciência leva à uma visão do interior que evita o contato com o mundo em volta, isto pode representar uma limitação do potencial espiritual e da percepção. A noção de “cura pessoal” deve, neste sentido, estar vinculada à realidade social mais ampla, ao contexto sociocultural, a qual, não obstante, podem oferecer impedimentos reais para que alguns indivíduos ou grupos, apenas com a força da vontade, consigam criar de modo exultante sua própria realidade – *“se a espiritualidade deve atender, verdadeiramente, à vida (...) seu enfoque não deve ser a iluminação individual, mas o reconhecimento da ligação e cometimento de um para com o outro”* (Starhawk: 2007:317).

²³ O círculo é disposto na Bruxaria toda vez que se dá o início formal ao ritual. “O círculo existe nos limites do espaço e tempo comuns; encontra-se ‘entre mundos’ daquilo que é visível e invisível” (...) Quando organizamos um círculo, criamos uma forma energética, uma fronteira que limita e contém os movimentos das forças sutis” (Starhawk, 2007, pp. 116-117)

Preservando a base ritualística da antiga religião, Starhawk tem mostrado, de dentro da comunidade pagã, que “*devemos nos livrar da tendência de associar religião e espiritualidade com o afastamento do mundo e do campo de ação*” (Starhawk, 2007, p. 19). Sendo um dos princípios essenciais da *theologia* a noção de que a Terra é sagrada, ela adverte que “*é preciso agir para preservar e proteger a Terra*” (idem) (...) “*A Deusa somos nós e o universo; ligarmos-nos a Ela significa nos envolvermos ativamente com o mundo e todos os seus problemas*” (p. 309). Neste sentido, ela vem mostrando através de publicações, workshops, palestras e cursos que, na medida em que os problemas sociais e ambientais se intensificam, a necessidade de um engajamento político mais ativo aumenta.

A Religião da Deusa é vivida em comunidade. Seu enfoque básico não é a salvação individual ou a iluminação e o enriquecimento, mas o crescimento e a transformação que nasce das interações íntimas e das batalhas comuns. A comunidade não inclui somente as pessoas, mas também os animais, as plantas, o solo, o ar, a água e os sistemas de energia que mantêm as nossas vidas (...). Em uma época de comunicações globais, catástrofes e violência em potencial, a comunidade também deve ser percebida como incluindo toda a Terra (Starhawk, 2007, p. 25-26 – grifos meus).

Starhawk sempre se preocupou em mostrar que os valores que ela descreve como estando vinculados à bruxaria, na verdade, permeiam muitas outras tradições religiosas e culturas, tais como as indígenas, por exemplo, mas também tantas outras. Recuperar tais valores de honrar a Terra, pode, sem dúvida, ser uma forma de realmente ajudar a enfrentar as crises gêmeas: a ecológica e a social. Contudo, tão importante quanto recuperar tais valores é coloca-los em prática. Ela conta que, após a escrita de *The Spiral Dance*, livro voltado exclusivamente a ensinamentos de feitiços e rituais, ela sentiu grande necessidade de um engajamento político mais ativo.

Nosso compromisso para com a Deusa levou-me, e a outros, em nossa comunidade, a participar de atos diretos não violentos para protestar contra o poder nuclear, para interferir na produção e nos testes com armas nucleares, para se opor à interferência militar na América Central e para preservar o meio ambiente. Isso fez-me ir a Nicarágua e a um trabalho contínuo para estabelecer alianças com negros e nativos cujas próprias religiões ligadas à Terra e a regiões tradicionais estão sendo ameaçadas ou destruídas (Starhawk, 2007, p. 19).

Do desejo de inserir a magia e os conhecimentos da Wicca e do neopaganismo para outros contextos de ação, Starhawk, juntamente com outros bruxos, criaram o *Reclaiming*, uma organização baseada na tradição da bruxaria, localizada em São Francisco, nos Estados Unidos, mas que se estende a grupos de outras localidades, que se define como:

uma comunidade de pessoas que trabalham para unificar o espírito e a política. Nossa visão está enraizada na religião e magia da Deusa, a Força Vital imanente. Nós vemos o nosso trabalho como ensinar e fazer magia: a arte de nos empoderarmos uns aos outros. Em nossas aulas, oficinas e rituais públicos, treinamos nossas vozes, corpos, energia, intuição e mentes. Usamos as habilidades que aprendemos para aprofundar nossa força, tanto como indivíduos quanto como comunidade, para expressar nossas preocupações sobre o mundo em que vivemos e trazer à luz uma visão de uma nova cultura²⁴.

Outra forma que Starhawk tem encontrado para colocar em prática essa sensibilidade eco-espiritual foi criando o *Earth Activist Training*²⁵ (EAT), curso oferecido por ela voltado para o ensino da permacultura, que é um sistema de *design* ecológico, surgido na Austrália nos anos 70, que reúne um conjunto de princípios éticos, os quais, como ela mesma descreve, poderiam ser facilmente os mesmos da tradição da Deusa ou de qualquer cultura indígena. São eles:

Cuide da Terra, cuide das pessoas, cuide das próximas gerações obtendo apenas o necessário e o justo; não use o mundo de forma exagerada nem devolva a ele seus excessos. Juntamente com os princípios éticos, surge uma série de procedimentos que nos ajuda a desenhar sistemas que supram nossas necessidades – de comida e abrigo e até de entretenimento – ao mesmo tempo que regeneram o ambiente natural ao nosso redor. (Starhawk, 2018, p. 61)

Através do conhecimento dessas organizações e espaços de diálogo e ação política, tomamos nota de que Starhawk não está sozinha no trabalho de unir espiritualidade e política²⁶. Embora isto não defina o movimento neopagão como um todo, não podemos deixar de notar que uma extensa rede de bruxos, praticantes da Wicca e do neopaganismo, bem como pessoas ligadas à outras tradições espirituais, tem se dedicado a ações em defesa da *Mãe Terra*, *Gaia*, ou *Pachamama*, e dos princípios do *buen vivir*, oferecendo ricas contribuições e novas maneiras de compreender e colocar em prática uma espiritualidade-ecológica. Apesar de toda a diversidade que caracteriza o movimento em torno das eco-religiões, todos parecem caminhar para uma mesma direção: a criação de uma cultura regenerativa e pautada em

²⁴ Texto original em inglês: “a community of people working to unify spirit and politics. Our vision is rooted in the religion and magic of the Goddess, the Immanent Life Force. We see our work as teaching and making magic: the art of empowering ourselves and each other. In our classes, workshops, and public rituals, we train our voices, bodies, energy, intuition, and minds. We use the skills we learn to deepen our strength, both as individuals and as community, to voice our concerns about the world in which we live, and bring to birth a vision of a new culture”. Extraído em setembro de 2018 no site oficial do coletivo *Reclaiming*. Texto original no link <http://www.reclaiming.org/>. Acesso em outubro de 2018.

²⁵ <http://earthactivisttraining.org/>

²⁶ Como nos casos em que grupos de bruxas que se reuniram nos EUA para realizar um feitiço contra a candidatura de Donald Trump. Reportagem acessada em outubro, 2018. Ver: <https://www.vox.com/2017/6/20/15830312/magicresistance-stance-witches-magic-spell-to-bind-donald-trump-mememagic>

valores éticos. Estando muitos dessas religiões, tradições e espiritualidades orientadas pelo tronco comum em torno do qual se unem as suas diferentes manifestações, Starhawk tem identificado todas estas com o termo “Religiões da Terra”. A ideia de retornar ao círculo não significa, necessariamente, abraçar especificamente a bruxaria, ela diz: “*espero que a religião do futuro seja multifacetada, brotando de várias tradições*” (Starhawk, 2007, p. 320).

Falando, no entanto, estritamente da bruxaria, Starhawk esclarece que o significado que ela atribui a Deusa corresponderia, justamente, ao de conexão com *uma forma de visão* que favoreceria o processo de regeneração do nosso planeta, ao invés de sua destruição. A “destruição da ordem natural” e o “nosso saque em relação aos recursos da Terra”, ela diz, tem sido, naturalmente, justificados pela imagem que impregna nossa cultura de um Deus fora da natureza. Contrariando e opondo-se radicalmente a esse princípio, Starhawk compreende que o modelo da Deusa, imanente por natureza, estimularia o respeito pelo espírito sagrado de todas as coisas vivas e, neste sentido, ela conclama que “*a Bruxaria pode ser vista como uma religião ecológica. O seu objetivo é a harmonia com a natureza, de modo que a vida não apenas sobreviva, mas viceje*” (Starhawk, 2007, p. 45). Tendo em vista a nitidez dos problemas que afetam a saúde da Terra, declara Starhawk, a Religião da Deusa seria uma tentativa consciente de reformular a cultura (idem, p. 26).

A construção de uma identidade religiosa centrada na natureza estaria, portanto, concernente ao entendimento que ela faz da Deusa. Para ela, recuperar as tradições antigas não se restringe a recuperar evidências históricas ou arqueológicas sobre o culto antigo a Deuses pagãos, tão pouco deve ser entendido como uma tentativa de voltar ao passado. A Religião da Deusa está interessada na recuperação de uma visão, um sentimento, uma intuição e uma forma honrosa de estar com a natureza.

A religião da Deusa não se baseia na crença, na história, na arqueologia, em qualquer grande Deusa passada ou presente. Nossa espiritualidade é baseada na experiência, numa relação direta com os ciclos de nascimento, crescimento, morte e regeneração na natureza e nas vidas humanas. Vemos a complexa teia da vida entrelaçada como sagrada, isto é, real e importante, merecedora de proteção, digna de ser defendida. Numa época em que todos os principais ecossistemas do planeta estão sob ataque, chamar a natureza de sagrada é um ato radical porque ameaça o valor primordial do lucro que nos permite despojar os sistemas básicos de suporte à vida da Terra. E no momento em que as mulheres ainda vivem com a ameaça diária da violência e com as realidades da desigualdade e do abuso, é um ato igualmente radical imaginar a divindade como feminina e afirmar a natureza sagrada da sexualidade e dos corpos femininos (e masculinos)²⁷. (Starhawk, 2001 - tradução livre)

²⁷ Texto original em inglês: “Goddess religion is not based on belief, in history, in archaeology, in any Great Goddess past or present. Our spirituality is based on experience, on a direct relationship with the cycles of birth, growth, death and regeneration in nature and in human lives. We see the complex interwoven web of life as

A percepção sobre a ecologia, o eminente apocalipse ambiental, explica Starhawk, tem forçado todos nós a atentarmos para a interligação com todas as formas de vida. Esta compreensão holística de integração da natureza, portanto, também é a base da religião da Deusa. A ecologia, enquanto disciplina científica que surge na primeira metade do século XX, ou enquanto um pensamento derivado de filosofias e movimentos sociais ligados à valorização da natureza, difunde a compreensão compartilhada, também pelas religiões neopagãs, de que a “natureza selvagem” não deve ser protegida apenas por seus atributos recreacionistas e/ou paisagísticos, mas por serem parte de um ecossistema mais amplo do qual a espécie humana depende e é parte.

A visão de preservação da diversidade de todas as formas de vida, afirma Starhawk, é uma ética fundamental da Bruxaria – *“servir à força da vida significa trabalhar para preservar a diversidade da vida natural, para prevenir o envenenamento do ambiente e a destruição das espécies”* (Starhawk, 2007, p. 47). Para que essa visão promova a desejada mudança cultural necessária, sobretudo, para reverter o quadro de degradação ecológica, social, psicológica e espiritual, precisamos de imagens, mitos, símbolos e rituais que expandam nossa percepção e nos dêem uma nova visão. Os símbolos antigos são importantes pois ativam a visão holística e animista sobre a Terra, nos permitindo participar dos elementos, do processo cósmico, dos movimentos das estrelas – ao invés de reduzir *“a experiência a um conjunto de fórmulas que nos separam uns dos outros e do nosso próprio poder”* (Starhawk, 2007, p. 314).

Os mitos e símbolos das religiões orientadas para a natureza também começaram como metáforas da realidade observável: o movimento do sol e da lua, o crescimento e a morte das plantas, o comportamento animal e as mudanças das estações (...). Elas tocam as nossas emoções, determinando não somente aquilo que conhecemos, mas, também, como nos sentimos em relação à natureza (Starhawk, 2007, p. 311)

Esse *retorno* ao sagrado da natureza significa uma reaproximação com o milagre cotidiano, com um senso de temor, admiração e gratidão, ela diz, o que, todavia, também exige um dever de compostar nosso próprio lixo e lutar contra uma usina nuclear perigosa. O trabalho interior, espiritual, a meditação sobre o equilíbrio da natureza, pode ser considerado

sacred, which is to say, real and important, worth protecting, worth taking a stand for. At a time when every major ecosystem on the planet is under assault, calling nature sacred is a radical act because it threatens the overriding value of profit that allows us to despoil the basic life support systems of the earth. And at a time when women still live with the daily threat of violence and the realities of inequality and abuse, it is an equally radical act to envision deity as female and assert the sacred nature of female (and male) sexuality and bodies” –Texto original no link <http://www.starhawk.org/>. Acesso em outubro de 2018.

um ato de bruxaria, mas ele se torna mais eficaz quando progride paralelo ao trabalho exterior. Não obstante, Starhawk constantemente se refere ao valor de mantermos sempre uma prática pessoal, na medida em que todo trabalho de transformação interna e de conexão com o divino cria uma nova relação com a Terra e com as pessoas. Ao manter uma prática pessoal de ouvir a terra, criamos um novo relacionamento que está se curando, não apenas para a Terra, mas para nós mesmos. Pois quando estamos fora de comunicação com os elementos e as energias e processos que sustentam nossas vidas, explica Starhawk (2007), não podemos ser saudáveis e íntegros.

4. Considerações finais: ativar o animismo

“Algumas pessoas adoram dividir e classificar, enquanto outras fazem pontes”. Assim começa o artigo escrito pela filósofa belga Isabelle Stengers, intitulado *Reclaiming Animism* (2017). Neste belo trabalho, a autora faz uma reflexão contundente em torno da noção de “animismo²⁸” tomada do antropólogo francês Phillip Descola, ao que ela convoca a todos – acadêmicos, ocidentais, modernos – para uma escalada no pensamento, para uma aventura científica – ao invés de continuarmos atados a mais um experimento validado dentro dos critérios da “verdadeira” Ciência. Diante de tantas atrocidades e catástrofes anunciadas que ameaçam e extinguem tantas vidas neste planeta, Stengers fala da urgência de reativarmos (*to reclaim*) o animismo, como um exercício à superação de qualquer versão das “narrativas épicas” que postularam a ascensão do cientista sobre toda e qualquer forma de conhecimento.

Por isso, construir pontes, no sentido colocado por Stengers (2017), diz respeito à capacidade de tecer “relações que transformam uma visão em um contraste ativo, com poder de afetar, de produzir pensamento e sentimento” (p. 02). Esta capacidade foi por ela identificada em um encontro com as bruxas neopagãs contemporâneas e outros ativistas nos Estados Unidos, ao que ela descreve que o clamor da neopagã Starhawk – “*A fumaça das bruxas queimadas ainda paira nas nossas narinas*” – a fez compreender que o orgulho moderno que herdamos nos faz “interpretar”, tratar em termos de “construções” ou meras “crenças”, todo saber e prática que desafia os limites do racionalismo ocidental moderno. Esquecemos que esta herança advém de uma “operação de erradicação cultural e social – precursora do que foi cometido em nome da civilização e da razão” (Stengers, 2017, p. 9).

²⁸ “A ontologia animista está presente em regiões da América do Sul e do Norte, e também na Sibéria e em partes da Ásia. Sua característica principal é a imputação de subjetividade a plantas, animais e outros elementos do ambiente físico de modo a estabelecer relações pessoais com eles” (Sá Junior, 2014, p. 19).

Toda vez que classificamos a memória dessas operações como “sem importância” ou “irrelevantes”, estamos dando força e perpetuando a “caça às bruxas” – ainda que “caçadores de bruxas” não existam mais.

Pessoalmente, ter conhecido um pouco da trajetória da Starhawk, seja no neopaganismo ou no ativismo político, tem me levado a ver como as tradições de culto a Terra e de celebração da Deusa, mais do que um fenômeno estritamente religioso, podem ser pensados, também, à luz das questões políticas atuais, entre as quais os problemas de ordem ecológica ocupam lugar bastante central.

Diante do processo histórico que conduziu a ascensão da ciência em detrimento à outras formas de conhecimentos, do mecanicismo cartesiano-newtoniano que funda o racionalismo moderno, da definição da realidade enquanto *experiência física* e da natureza como mero plano de fundo das ações humanas, o ato de recuperar o chamado “animismo”, no sentido posto por Stengers, pode ser uma atitude essencialmente corajosa e politicamente desafiadora. Nesse sentido, resgatar antigas tradições pré-cristãs e adentrar a política com elementos da tradição da Deusa, menos do que requerer um regresso ao passado, são ideias que promovem resistência aos postulados da modernidade secular, a qual, entre outras coisas, estabelece fronteiras rígidas entre o natural e o sobrenatural, a natureza e a cultura, a política e o espiritual.

Sendo Starhawk representativa do entrosamento cosmopolítico *entre mundos* – outrora separados –, ela recupera a ontologia animista para saudar a Deusa e trazer de volta a imagem da Bruxa em tempos onde falar em bruxaria significa sucumbir ao irracionalismo e ao misticismo ingênuo e irracional. Assim, como uma ponte que conecta mundos, Starhawk traz para dentro da comunidade pagã o engajamento com as questões sociais e globais que, talvez, falte nestes espaços; ao mesmo tempo, convoca a sociedade de uma maneira geral para ouvir a Terra sem medo, sem nos sentirmos como fazendo algo ridículo ou perigoso, sem que pensemos ser isto algo que, obviamente, não é verdadeiro. A perseguição das bruxas deixou o legado que cortou nossa sensibilidade e nossa intuição. Afim de superar a era da descrença, é preciso resgatar a imagem da Bruxa.

Nossas ferramentas mágicas e insights, nossa consciência de energias e aliados em muitos planos, podem aprofundar e informar nosso ativismo. E o nosso ativismo pode aprofundar a nossa magia, encorajando-nos a criar um ritual que fala aos desafios reais que enfrentamos no mundo, ofereça a cura e a renovação de que

precisamos para continuar a trabalhar, e uma comunidade que entenda que espírito e ação são um só²⁹. (Starhawk, 2003 – tradução livre)

5. Referências bibliográficas

- CASTRO, Dannel T. *A festa das almas: o culto aos ancestrais no neopaganismo*. Rev. Ultimo Andar. N. 28. 2016.
- _____. *Entre carvalhos e samaúmas: a espiritualidade céltica contemporânea entre a eco-religiosidade e a identidade regional*. Diversidade Religiosa, João Pessoa. n. 7. N. 1. 2017a.
- _____. Estudos sobre o neopaganismo no Brasil. Fragmentos de cultura. V. 27. N. 3. Goiânia. 2017b.
- CRUZ, Patrícia P.; PEREIRA NETO, Francisco. A Ecologia e o Sagrado: a trajetória antropológica de uma cosmologia contemporânea. Tessituras, Pelotas, v. 2. N. 1. P. 231-250. 2014
- D'ANDREA, Anthony A. F., *O Self perfeito e a Nova Era. Individualidade e Reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. Edições Loyola. Chicago. 2000.
- FEDERICI, Silvia. Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo. Ed. Elefante. 2017
- FILHO, Celso Luiz. T. A Deusa não conhece fronteiras e fala todas as línguas. Um estudo sobre a religião Wicca nos Estados Unidos e no Brasil. Tese de Doutorado em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. SP. 2016.
- HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor, *O Neo-esoterismo na Cidade*, Revista USP, Dossiê Magia, São Paulo, p.6-15, 1999.
- OLIVEIRA, Aurénea M.; OLIVEIRA, Gustavo G. Modernidade, (des)secularização e pós-secularismo nos debates atuais da sociologia da Religião. Revista Teologia e Ciências da Religião. UNICAP. PE. V. 1. 2012
- OLIVEIRA, Rosalira. Ouvindo uma Terra que fala: o renascimento do Paganismo e a Ecologia. Rev. Nures. N. 11. SP. 2009.
- OLIVEIRA, Rosalira. Religiões da terra e ética ecológica. Dossiê: Biodiversidade, Política e Religião. Horizonte. PUC Minas. BH. V. 8. N. 17. 2010.
- SÁ JUNIOR, Luiz Cesar de. *Philipe Descola e a Virada Ontológica na Antropologia*. Revista ILHA. v. 16, n. 2, p. 7-36, 2014.
- STARHAWK. A dança cósmica das feiticeiras: guia de rituais para celebrar a Deusa. Ed. Nova Era. 7a ed. Rio de Janeiro. 2007.
- STARHAWK. Truth or Dare: Encounters with Power, Authority and Mystery. San Francisco. Harper Collins Publisher. 1989.
- STENGERS, Isabelle. Reativando o animismo – Belo Horizonte: Chão de Feira, 2017

²⁹ Texto original em inglês: “Our magical tools and insights, our awareness of energies and allies on many planes, can deepen and inform our activism. And our activism can deepen our magic, by encouraging us to create ritual that speaks to the real challenges we face in the world, offers the healing and renewal we need to continue working, and a community that understands that spirit and action are one”. –Texto original no link <http://www.starhawk.org/>. Acesso em outubro de 2018.

Saberes da terra em ritos familiares: vivências formativas religiosas

Earth knowledge in family rites: religious formation experiences

Maria Roseli Sousa Santos³⁰
mroselisousa@gmail.com

Resumo: O Artigo apresenta o resultado da pesquisa sobre as práticas formativas das famílias pagãs wiccanianas que caracteriza o repasse do legado religioso. A ancoragem teórica traz autores que tratam dos fundamentos da religião wicca, seus pressupostos históricos, porém assentados no paganismo contemporâneo. Os aspectos metodológicos remetem à hermenêutica e linguagem da religião com conteúdo produzido através de encontros que os praticantes realizam em âmbito nacional e através de aplicação de entrevistas semiestruturadas com oito famílias. Neste artigo trataremos do eixo: saberes e processos formativos das famílias e os resultados ainda indicam que as vivências possibilitam às crianças e jovens permanecer ou não na religião, dando continuidade ou não ao legado religioso.

Palavras-chave: Paganismo; Religião; Wicca; Ritos familiares.

Abstract: The article presents the result of research on the formative practices of the Wiccanian pagan families that characterizes the passing of the religious legacy. The theoretical anchorage brings authors who deal with the fundamentals of the Wicca religion, its historical assumptions, but settled in contemporary paganism. The methodological aspects refer to the hermeneutics and language of religion with content produced through encounters that practitioners perform at national level and through the application of semi-structured interviews with eight families. In this article we will deal with the axis: knowledge and formative processes of the families and the results still indicate that the experiences allow children and young people opt for the permanence or not in religion, continuing or not to the religious legacy.

Keywords: paganism; Religion Wicca Family Rites

Introdução

As escritas deste artigo dispõe o resultado da pesquisa sobre as práticas religiosas de famílias pagãs wiccaniana se tratam de relatos que evidenciam as vivências ritualísticas que caracteriza o repasse de saberes do legado religioso no interior dos grupos pesquisados.

A primeira etapa da pesquisa, realizada no período de 2015 a 2017, anunciou os primeiros registros sobre as práticas religiosas com ênfase aos saberes da tradição, linguagens e sistema religioso da Wicca³¹ de oito famílias do paganismo contemporâneo³² distribuídas pelo território brasileiro, especificamente, pagãos que moram em Brasília, no Distrito Federal,

³⁰Doutora em Educação, professora adjunta II na Universidade do Estado do Pará.

³¹ A Wicca como os praticantes e pesquisadores afirma em sua maioria, é a bruxaria moderna; uma religião iniciática e sacerdotal, centrada nos ciclos sazonais, e com grande ênfase para a figura da Grande Mãe, a Deusa, personificada na Lua.

³² Termo que se refere aos praticantes de diversos segmentos de uma espiritualidade moderna centradas no culto a natureza e seus ciclos, dentre elas, podemos citar, além da Wicca, o Druidismo, Azatrú, reconstrucionismo Celta e Helenismo entre outros; que remete ao paganismo europeu anterior à era cristã.

no Rio de Janeiro, em Belo Horizonte, Belém e São Paulo. O foco inicial centrou-se no estudo das práticas religiosas formativas das referidas famílias e dispostas em três eixos: 1) criação familiar e tradição religiosa; 2) compreensão familiar sobre a wicca e suas vertentes/paganismo; 3) saberes e processos formativos de natureza religiosa e principais ritos.

Para este artigo, destacamos dentre os eixos anunciados o relativo aos **saberes e processos formativos das famílias** compreendendo que no campo religioso historicamente a formação religiosa esteve inicialmente na competência da família, assim como, é na família que as crianças e jovens tem suas experiências de vida seja pelo ensino, pelos costumes, tradições que lhes são repassadas e compreendem uma jornada que vai acompanhá-lo a vida toda de forma dinâmica e complexa a considerar as subjetividades e contexto religioso de cada sujeito.

Tratamos a dimensão religiosa como a que se desenvolve na vida do ser humano e que o faz estabelecer o encontro com o divino, independente das culturas, dogmas ou ritos próprios das religiões que suas famílias professem.

O ser humano por si é um ser de espiritualidade diante de sua busca por respostas às suas inquietações existenciais que surgem diante das percepções e das descobertas do mundo ao seu redor. E o vínculo familiar demonstra constituir-se o lugar de apoio para as questões existenciais e ou espirituais. A família, portanto é o lugar de acolhimento e afeto para seus membros e vai configurando vínculos efetivos e neles estruturam-se atitudes, valores e ética (NORONHA; PARRON, 2018).

Destacamos a literatura científica sobre a formação religiosa brasileira se expressa como uma produção predominante cristã, própria das religiões dominantes do país e, consideramos ainda que estasse erguem por um imaginário do Ocidente, que projetam práticas híbridas das quais em sua essência são nutridas por elementos doutrinários cristão e do legado milenar dos povos *paganus*³³. Há de considerar que nesse universo a compreensão da formação se dá diante das seguintes especificidades: uma relacionada à vida do praticante comum, do fiel – àquelas direcionadas a natureza religiosa que o insere no seio dos ritos e liturgias, e outra em relação à formação do sacerdote, dos mestres, ou às outras denominações dos líderes dos segmentos religiosos.

³³ Termo que vem do latim e refere-se aquele que vive no campo, ou pelo sentido que se ergueu após a cristianização do Império Romano que se traduz por aqueles que adoravam o espírito de um determinado lugar, localidade.

Estamos tratando de saberes e processos formativos de famílias pagãs e enfatizamos que, ao contrário da extensa produção acerca da formação religiosa mencionada acima, pouco se conhece sobre os processos de formação religiosa das famílias wiccanianas. E há de ser considerado que a Wicca no cenário brasileiro é recente, mesmo que a literatura já indique que o movimento pagão começa a ter visibilidade nas últimas décadas no cenário brasileiro, seja através de teses e dissertações que hoje tratam do tema, ou ainda dos livros publicados (SANTOS, 2016).

Para avançar nos estudos propostos privilegamos a dimensão qualitativa e participante com aplicação de uma metodologia mista. O uso de técnicas etnográficas de abordagem, entrevistas complementadas por coleta de história de vida. Houve por parte da pesquisadora, a inserção direta nos rituais realizados nos encontros nacionais onde ocorrem as jornadas espirituais com vivências com as famílias que participam da pesquisa.

Das narrativas das famílias estudadas na primeira fase da pesquisa, há indicativos de que as vivências ocorrem na dinâmica cultural e seguem os ciclos das celebrações sazonais e em sua maioria constituem-se de ritos: os de nascimento desde a descoberta da chegada de uma nova criança, depois nos ritos de puberdade, nos de casamento e de morte e que estes estão interligados ao movimento cíclico próprio que está relacionado ao princípio de sagrado feminino e sagrado masculino.

Uma religião ligada aos saberes da terra

O paganismo contemporâneo se traduz no cenário brasileiro a partir das diferentes vertentes de espiritualidade da terra ou “religiões da terra”, ou ainda, “religiões da natureza” esses dois últimos termos mencionados pela pesquisadora Rosalira Oliveira (2010, p.32) como sinônimos em seu estudo sobre **Religiões da terra e ética ecológica** para designar “diferentes tradições nas quais o mundo natural (seus ciclos, animais, vegetais e/ou características físicas) é visto como presença e expressão do divino”. São religiões com uma diversidade de vertentes e mostram-se inspiradas em antigas práticas de povos como celtas, nórdicos, egípcio, gregos, romanos, sírios, etc.

São inúmeras religiões e/ou espiritualidades e suas vertentes a compor o *corpus* do paganismo brasileiro, porém optamos por centrar nosso estudo na religião wicca e suas formas de repasse de saberes considerando-a como a mais conhecida, seja pelo construto acadêmico ou pelas publicações de seus adeptos.

A Wicca é uma religião misteriosa e iniciática cujos princípios vinculam-se aos ciclos da terra. Religião moderna, configurada como ramo da bruxaria e que se originou na primeira metade do final do século XX, a partir das obras de Gerald Brousseau Gardner, antropólogo e folclorista amador na Grã-Bretanha.

Em seus estudos sobre a institucionalização da Wicca no Brasil, Terzetti (2014), anuncia que Gardner apresentou as crenças e rituais de uma religião ancestral em vias de extinção e que a estrutura da Wicca baseava-se numa miríade de elementos de magia cerimonial e teorias folclóricas que exerciam grande fascínio no meio ocultista. E destaca ainda que, atravessando o Atlântico nas décadas de 60 e 70, aliou-se a contracultura americana como “uma alternativa aos jovens do baby boom em relação a um establishment cristão patriarcal, assim como se tornava a face espiritualizada do feminismo contracultural com as influências de autoras como Z. Budapeste e Starhawk” e que, somente no final da década de 80 e 90, a Wicca chega ao Brasil no bojo da Nova Era e suas espiritualidades alternativas (TERZETTI, 2014, p.279).

O fato de a Wicca ser uma religião da natureza implica, na compreensão pelos seus adeptos, que esta vai muito além das relações entre as pessoas, e estabelece conexão também com os animais e natureza como um todo. A natureza é tida como a própria Deusa no mundo, o que configura o aspecto imanente da deidade remete ao conceito de imanência absoluta aplicado por Deleuze (2002, p.12), que vai ancorar em Spinoza para indicar que além da percepção de mundo que explica o transcendente “a imanência não depende de um objeto e não pertence a um sujeito”, implicaria toda substância e os modos existem na imanência, neste sentido o divino está em tudo. A Deusa é “mencionada como o sagrado absoluto criador de si mesma (mito primordial) e de tudo que existe, inclusive seu consorte e filho e se expressa nos ciclos de vida, morte e renascimento” (SANTOS, 2016, p. 34).

A dimensão imanente da religião wicca indica que tudo que é existente na consciência humana tem si seu próprio princípio e fim o que incide na própria cosmogonia wiccaniana que estabelece a relação de que tudo está interligado. Essa premissa pode ser compreendida na crença dos ciclos de vida e os ritos de fertilidade próprios da natureza.

A bruxaria moderna, como é conhecida a wicca, possui uma liturgia baseada na recriação de cultos de fertilidade pré-cristãos tem nas festividades de colheita seu percurso mítico advindo de diversas fontes da cultura europeia. A narrativa mítica configura o que os adeptos na atualidade chamam de sua “roda do ano” é o corpo mítico, segundo Frazer (1999) anuncia o ciclo de nascimento, vida, morte e renascimento de forma ininterrupta e, ainda,

como a representação da união entre um princípio divino masculino e um feminino, pelo qual a divindade se manifesta.

Os saberes ancestrais da Antiga Religião ligadas à natureza estariam, segundo Margareth Murray (2006), na capacidade que a terra possui em gerar a vida e que vem desde os povos paleolíticos e neolíticos na Europa. Sobre a relação da religião wicca e a sua relação com a natureza, Claudiney Prietto (2009, p.21) nos diz que “A natureza é o coração e alma da religião Wicca que ensina que todos os seres, animados e inanimados possuem vida e são merecedores de nosso respeito e consideração”. Como sacerdote wiccaniano Prietto (2006) manifesta em seu livro **Wicca para Todos** que a cosmovisão wiccaniana expressa, diferente das visões das religiões patriarcais onde o homem se vê como explorador dos recursos naturais sem se preocupar em honrar e proteger, que a natureza é vista como diferentes faces da Deusa que se torna capaz de cuidar e proteger toda a vida e esse aspecto é precípuo para que sacerdotisas e sacerdotes reverenciem a natureza e integrando ao seu sacerdócio diariamente a ela.

O corpo mítico anunciado pelos teóricos e adeptos da religião, destacamos um dos principais ritos presente nas liturgias pagãs da wicca que é o Grande Rito – GR, anunciado como união entre o princípio divino feminino e masculino e que ocorre na maioria das celebrações da religião. O GR é explicado por Gardner (2003) ao dispor que este ato mágico é o cerne da Wicca e simbolicamente representa o casamento sagrado em que o athame é mergulhado num cálice estabelecendo a unidade. O mesmo princípio rege o calendário wiccaniano no que eles chamam de Roda do Ano e representam os ciclos de colheitas. Para Mavesper Cy Ceridwen (2014), bruxa brasileira, advogada e pesquisadora de etnologia comparada, a Roda do Ano representa o encadeamento dos festivais sazonais de plantio e colheita indicando que estes possuem sua origem nos primórdios dos tempos, no período Neolítico, há mais de dez mil anos, quando surgiram a agricultura e o pastoreio.

Ceridwen (2014) chama a atenção que esses festivais não se restringiam às festividades célticas, mas que os povos celtas viveram na Europa entre 2000 AEC – Antes da Era Comum – e 400 DEC – Depois da Era Comum), portanto, todas as culturas pagãs do mundo celebraram os festivais da colheita e mais que um festival de um determinado povo, celebra-se o que ela chama de a dança da natureza e a forma como a natureza se apresentou aos nossos ancestrais. Indica a relação entre o tempo em que a agricultura e os ciclos dos vegetais plantados, assim como a criação dos animais em cativeiro sinalizaram aos humanos por observação, os ciclos solares com a dimensão de tempo.

A relação simbólica que remete à união entre um princípio divino masculino e um feminino e o calendário wiccaniano indicia um ciclo de celebrações que, para Ceridwen (2014) tem diversas dimensões e funções sociais, além de claramente imbuída de intencionalidade mágica, posto que as celebrações objetivavam a garantia das colheitas e a permanência da vida humana diante dos rigores dos ciclos da terra, ao mesmo tempo, eram marcadores de eventos como: namoros, casamentos, festas de maioridade, celebração dos mortos – em função dos ciclos dessas colheitas. Significaria então, que a Roda do Ano seria uma construção cultural humana diante dos eventos naturais e que os próprios eventos naturais onde toda natureza do planeta apresenta ciclos quaternários bem definidos são parte da criação humana. E geram os ritos propiciatórios de celebração para obter boas das colheitas, assim como os rituais de magia simpática seriam desencadeados a partir dessa interpretação dos ciclos sazonais.

Há diferentes formas de representações acerca da Roda do Ano, Ceridwen (2004) afirma que a Roda do Ano é celebrada por diferentes tradições e esta pode ser também definida por outras sazonalidades, como a egípcia ou a grega. É a mitologia central que seria advinda de leitura dos povos antigos da Europa diante dos solstícios e as diferenças de tempo, do nascer e do pôr-se do sol, do tempo de luz, dos nascimentos e de escuridão e de morte. Então o mito da Roda do Ano anuncia que a Deusa engravida do Deus, o mata na colheita e depois o faz renascer em seu ventre para recomeçar o ciclo.

O olhar investigativo sobre a natureza e a observação em profundidade dos autores apresentados nos permite discorrer a compreensão de que a religião, ela mesma, numa forma de linguagem teve seu berço na tradição interpretativa, seja pela tessitura revelativa, poética, estética, extática (RICOEUR, 1998) e é a partir desta que nos posicionamos para o tema abordado.

Os saberes, os processos formativos e repasses

Ao emprendermos o estudo sobre os saberes e ritualidades das famílias que vivem o paganismo contemporâneo na wicca lidamos com a percepção de que suas bases teóricas e filosóficas estão centradas em uma religião cujo sistema mágico-religioso é iniciático, sacerdotal e de culto à natureza. Essas três dimensões religiosas, segundo seus adeptos, são instituídas numa dinâmica cultural cotidiana e em consonância com uma ética pagã. Portanto, para conhecer a dinâmica das famílias com relação aos saberes formativos, devo esclarecer que para os critérios da escolha definimos: famílias cujo núcleo familiar se apresenta com

filhos; praticantes há mais de cinco anos e que vivem em sistemas de Círculos, Covens, Grove e/Ou Tradições.

O fato de optar por famílias que possuíam filhos em idade escolar, deu-se levando em consideração que a cultura de repasses das tradições ocorrem em situações da vida diária e nas últimas três décadas o paganismo contemporâneo brasileiro já demonstra um crescimento, que pode ser observado nas participações dos eventos nacionais. Neste estudo há a articulação entre a compreensão de famílias consanguíneas e de família estruturada a partir na própria organização do covens compreendida como uma família de vínculo iniciático e mágico.

As primeiras questões problematizadoras recaíram sobre *que saberes* tratam acerca das vivências formativas nas práticas cotidianas das famílias *e como* esses saberes são repassados. Partimos da premissa freireana (1983) que a produção de saberes está engendrada na dinâmica do real, nas instâncias de circularidade dos processos educativos. Esse parâmetro incide pensar que é na coletividade que parte as indagações do sujeito sobre ele mesmo e sobre sua atuação em sociedade e as regras estabelecidas para as formas de convivências. Do sentido de coletividades, disponho aqui um trecho de um texto disponível em vários sites da internet e redes sociais que se intitula: Eu sou pagã hoje no Brasil, de Mavesper Cy Ceridwen onde é possível identificar a natureza dos saberes que estão imbricados nas práticas pagãs, ela diz:

[...] Eu sou pagã hoje no Brasil e celebro a Roda do Ano criando junto com os deuses e com as pessoas que me cercam a dança ancestral, refazendo os caminhos já trilhados por nossos antepassados de uma maneira nova e em consonância com nosso tempo. Levo minhas crianças às celebrações lunares e solares, desejando que elas cresçam cada vez mais em consciência, auto-determinação, independência e liberdade. Que elas possam fazer a magia do amor modificar os mundos.

Eu sou pagã hoje no Brasil, vivendo em cidades grandes sou uma bruxa urbana que descobre a natureza nos locais mais inusitados. Danço minhas danças de poder nas danceterias, ou vou para parques. Sempre que posso busco a mata, o cerrado e a praia. Compro meus instrumentos em shoppings ou os faço com minhas mãos. Reabasteço-me na natureza e dou poder a tudo que me cerca, vivificando com minha magia tudo o que faço, de escrever um texto a preparar um almoço, da roupa que uso ao modo como me movimento. Descubro a riqueza da minha terra, da herança indígena às contribuições européias e africanas, e as honro em meus rituais sem esquecer que a Deusa não tem nacionalidade, e fala todas as línguas [...]

Reabasteço-me na natureza e dou poder a tudo que me cerca, vivificando com minha magia tudo o que faço, de escrever um texto a preparar um almoço, da roupa que uso ao modo como me movimento.

Descubro a riqueza da minha terra, da herança indígena às contribuições européias e africanas, e as honro em meus rituais sem esquecer que a Deusa não tem nacionalidade, e fala todas as línguas.

Eu sou pagã hoje no Brasil e conheço muitos pagãos, cada vez mais gente que acorda do pesadelo das visões retilíneas do universo e passa a sonhar o doce sonho da Terra. (CERIDWEN, 2017, s/p).

Sobre *que saberes*, o estudo indicou avançar sobre os aspectos dos rituais inscritos na vida diária dos adeptos em seu núcleo familiar, indicando sua linguagem religiosa pelos ritos de passagens e suas simbologias. Foram oito famílias e de cada uma delas um representante, sete mulheres e um homem que dos pontos comuns, anunciam que suas liturgias compreendem: 1) um conjunto de celebrações referente às mudanças das estações (equinócios e solstícios) e as fases lunares –sabbats/solares e esbats/lunares, rituais que se conectam com os fluxos e refluxos trazidos para a Terra como parte das mudanças naturais; 2) que realizam festivais honrando deuses específicos em determinadas épocas da Roda do Ano (que estas celebrações podem ou não ocorrer em diversas partes do mundo em função de que são datas em que esses deuses são celebrados por diversas culturas e povos). Celebrações muitas vezes restritas aos grupos e/ou abertos ao público e, ainda, 3) que ritualizam cerimônias centradas nos ritos de passagens próprios de cada família e em acordo com os parâmetros específicos de cada vertentes e/ou tradição.

Dos ritos familiares, relacionados aos Sabbats e Esbats que representam o principal elemento do calendário litúrgico wiccaniano e a maioria pratica no seu próprio círculo ou coven seguindo o ciclo de nascimento, vida e morte expressada na face tríplice da deusa e do deus, representada pela imagem da jovem, mãe e anciã que é vivida no ciclo mítico. Destaca-se que, a maioria das famílias entrevistadas celebra a Deusa e seu Consorte, o Deus. Cada círculo e covens se utilizam de um Deus específico para o ritual seja um deus grego da colheita ou um celta, ou germânico, ou mesmo uma deidade brasileira indígena, porém a escolha atende a uma das representações da face tríplice que aquela deidade assume no momento específico do ciclo.

Cada celebração tem um nome específico e, segundo Prieto (2009) quatrossabbats maiores chamados de Sanhaim, Imbolc, Beltane e Lammas que celebram o ciclo agrícola da terra e que tem seus nomes advindos da cultura céltica e, quatro sabbats menores que são Yule, Ostara, Litha e Mabon, que marcam os equinócios e solstícios e a trajetória do sol. As famílias quando se preparam para as celebrações elas vivem o que elas chamam de “energias do ciclo” e essas energias são as energias da terra e da vida presente nela que move e que traz as mudanças. As casas, os alimentos, as vestimentas tudo vai compondo a celebração até que o dia propriamente do rito torna-se o dia da festa, da família e da comunidade.

Outro espaço de construção e de pensar *como* ocorre o repasse de saberes é anunciado quando as famílias relatam sobre as práticas dos ritos familiares. As maiorias da literatura de natureza religiosa que apresenta discussões acerca dos ritos de passagens indicam que eles são todos os rituais e cerimônias que propiciam a passagem de uma pessoa para uma nova forma

de vida ou um novo status social. São ações que se repetem na dinâmica e organização de um grupo auxiliando a dinâmica interna e dando significado, poissão passados de geração a geração. Todas as culturas demonstram ter seus ritos de passagem, o que mudam são as formas de fazê-los. Nas sociedades antigas ocorriam as cerimônias especiais muito conhecidos como ritos iniciáticos que marcavam uma transição do indivíduo, e a sua progressiva aceitação e participação na sociedade na qual ele vivia. Esses ritos são, diríamos universais para os diversos grupos étnicos no mundo: são ritos de nascimento, quando se chega à idade adulta, o casamento e a morte, intimamente relacionados ao aspecto divino de determinada coletividade.

A maioria dos ritos antigos era acompanhada de cantos, orações e invocações às deidades. Por exemplo, se fosse rito de gestação ou parte, estaria relacionado à deusa ou deusas responsáveis por esse ciclo da vida. A maioria das práticas religiosas tem seus ritos de passagens, no judaísmo: a circuncisão; no cristianismo: o batismo, a primeira comunhão, o crisma; nas religiões afro: iniciação ou feitura de santo, e ainda hoje acontecem esses ritos. Na Wicca, a literatura de Prieto (2009) e Fauer (2003) apresentamos principais ritos de passagens praticados nesta religião. Trazem um legado inspirado nos povos antigos, porém atualizam para um novo sentido da vida pagã diante dos fundamentos aqui já anunciados para a religião e, apontando para uma ética que busca a reaproximação com a sacralidade da terra, do saber viver em honra aos espíritos ancestrais.

A literatura dos praticantes da wicca acima mencionadas indica que cada rito de passagem traduz um processo iniciático, envolvem uma mudança ontológica e apresentam um os mistérios da jornada dos praticantes que passam por eles. Prieto (2003) menciona que esses ritos são muito mais que rituais sagrados, são na verdade marcam a vida de um wiccaniano e são carregados de um processo mágico e social que prepararão as pessoas para viverem em comunidade e para a vida em todas as suas manifestações acolhendo geralmente as três fases da vida humana: o Nascimento, vida e morte. Destaca entre os ritos mais comuns os **ritos de unção** que ocorre nos primeiros dias de nascimento de uma criança; o **wiccaning**, que é o ritual que a criança é apresentada à Deusa e ao Deus, cuidando de sua proteção dos Deuses assim como, terá auxílio de seus padrinhos, porém não significando que ela esteja comprometida com a religião de sua família, o que deverá ocorrer somente quando a criança chegar a idade que tenha capacidade de decidir qual é o melhor caminho espiritual para ela mesma; os **ritos de puberdade** que são rituais para marcar a passagem de uma pessoa para a fase adulta, onde as meninas vivem os mistérios do sangue, com a menarca e os meninos vivem o encontro com os mistérios masculinos quando vivem, o rito de Transição; o

handfasting, que é o rito de enlace e significa “União das Mãos”, o casamento pagão que ocorre quando duas pessoas decidem se unir para viverem juntos como casal, muitas tradições fazem a renovação desses votos por mais duas rodas; o **handparting**, que ocorre quando duas pessoas que se uniram através do Handfasting decidem se separar, elas desfazem sua união perante os Deuses. O ritual do **croning**, é um ritual das anciãs, que marca a menopausa, quando se torna a sábia e são reverenciadas como a memória viva do mundo e eram as Guardiãs da sabedoria ancestral de sua cultura, para os homens esse ritual chama-se **saging** e ainda o **réquiem**, que é a cerimônia Pagã de morte, onde os Portais do País de Verão sejam abertos para que a alma da pessoa possa passar. Vividas para algumas tradições em três momentos: no enterro da pessoa, a outra uma lunação após a morte e a terceira, um ano e um dia após a data do falecimento.

São inúmeras as ritualísticas da vida pagã, as anunciadas acima são as principais. No universo pagão pesquisado foi possível identificar que as famílias já vivenciaram os rito da unção do nascido, wiccaning, rito da menarca e ritos de Apolo (identificado em uma das tradições como o rito masculino relativo a puberdade. A maioria dos entrevistados realizaram o handfasting.

As famílias vivem a dinâmica dos rituais de forma contínua e os ritos são realizados de forma restrita, somente é possível participar caso seja convidado e com participação deliberada no coletivo do coven e/ou círculo. Observamos que a participação das crianças e jovens ocorre na dinâmica dos preparativos das celebrações dos Esbats e sabbats de forma natural e não é obrigatório a participação nos ritos propriamente dito. Inclusive, raramente se observou crianças nos esbats, porém nas festivais específicos e sabbats elas estavam mais presentes.

Os ritos de passagens que as crianças vivenciam até que estejam na puberdade não é considerada como a inserção propriamente de seus filhos na religião, e sim uma dinâmica sociocultural que implica que crianças e jovens cheguem a maior idade (18 anos) e venham por si optar a permanência na religião e assim dar continuidade ao legado religioso. Há a preocupação pelos pais pagãos de que seus filhos compreendam a dimensão ética e percebe-se a preocupação de que haja compreensão da natureza imanente das deidades, de que tudo é sagrado no corpo da deusa e que há um aspecto valorizado de valorização dos saberes ancestrais, de culto e preservação da natureza e manutenção de seus ciclos como condição de sacralidade e de visão de futuro. Consideram todas as coisas sagradas e a vida como a grande dádiva da Deusae cuida-la significa manter o legado.

As famílias demonstram que os ritos de passagens vividos pelas filhas e filhos são naturalmente recebidos por eles como desejo dos mesmos, pois estão imersos na dinâmica das ritualísticas e quando chega “o tempo” eles já começam a manifestar o interesse e “puxar conversa” sobre o assunto, portanto a apropriação dos saberes ocorre nos fazeres da vida mágico-religiosa.

Considerações finais

As vivências formativas religiosas na dinâmica das famílias wiccanianas envolvidas neste estudo ainda estão a ser constituídas na história recente do paganismo contemporâneo brasileiro. A possibilidade de compreender as três dimensões dos seus saberes e dos repasses dos mesmos, seja nos rituais da dinâmica vividas nas celebrações da Roda do Ano; seja nos ritos de passagens de seus filhos que se inserem na dinâmica cultural religiosa e, ainda nas celebrações de festivais privados ou públicos permitem o anúncio de uma dinâmica complexa da cultura religiosa vividas pelas famílias que ainda está para ser partilhada com os espaços acadêmicos, resguardadas o que não nos foi permitido socializar com o público em geral.

A relevância de trazer as primeiras de uma pesquisa que ainda está em andamento, e já apresenta as imagens de uma vida pagã em família e não necessariamente, apenas um viés de prática somente solitária, é um elemento a meu ver novo na literatura religiosa em questão. O paganismo contemporâneo se percebe então, como constituição de famílias consanguíneas partilhando de uma vida religiosa e, ainda de, um outra família que se institui por laços mágico e iniciático na dimensão de sua estrutura de covens ou círculo. Ao mesmo tempo vê-se que os saberes da religião estão embebidos com um compromisso sacerdotal de reconciliação com a natureza em sua sacralidade e ao mesmo tempo na perspectiva de uma posição ativista no discurso que indica que o paganismo cresce no Brasil numa dimensão familiar e assume uma posição de reverência e preservação à natureza o retorno ao culto a Grande Mãe e seu consorte.

Referências

BEZERRA, Karina. **Esboço geral da magia na Wicca: segundo a perspectiva de Marcel Mauss**. In: IV Colóquio de História: abordagens interdisciplinares sobre a História da sexualidade, 2010, Recife. Abordagens interdisciplinares sobre a História da sexualidade. Recife, 2010.

CERIDWEN, Mavesper Cy. **A Roda do Ano e sua Celebração (2014)**. Disponível em: <https://polissemizando.wordpress.com/2014/05/07/a-roda-do-ano-e-sua-celebracao/>, Acessada em 25/06/2017.

_____. Mavesper Cy. **Eu sou pagã hoje no Brasil**. Disponível em: <https://yingfeminino.blogspot.com/2011/08/eu-sou-paga-hoje-no-brasil-por-mavesper.html?m=0> . Acessado em: 30/06/2017.

DELEUZE, Gilles. **A Imanência: uma vida**. Tradução de Tomaz Tadeu, do original em francês. Revista Educação & Realidade. 21(10-18) Julh-dez, 2002.

FRAZER, James, O Ramo Dourado. São Paulo: Círculo do Livro, 1982.

FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1983.

GARDNER, Gerald. **A Bruxaria Hoje**. São Paulo,; Madras, 2003.

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

MURRAY, Margaret A. **El Dios de los Brujos. México**: Fondo de Cultura Económica. 2006.

NORONHA, Maressa Maelly Soares; PARRON, Stênio Ferreira. **A Evolução do Conceito de Família**. Disponível em: http://uniesp.edu.br/sites/_biblioteca/revistas/20170602115104.pdf. Acesso em 19/10/2018.

OLIVEIRA, Rosalira. **Religiões da terra e ética ecológica**. Horizonte, Belo Horizonte, v. 8, n. 17, p.26-44, abr./jun.. 2010.

PRIETO, Claudiney. **Ritos de Passagem, Celebrando o nascimento, vida e a morte na Wicca**, de Claudiney Prieto. São Paulo: Editora Gaia, 2006.

_____. **Wicca para todos**. Edição do autor, 2009. Disponível em: <http://stoa.usp.br/briannaloch/files/2564/13921/Wicca-Para-Todos.pdf> . Acesso em: 09 de março, 2015.

RICOUER, Paul. **O conflito das interpretações**. Porto: Rés-Editora, 1998b.

SANTOS, Roseli S, **A religião da Deusa: espiritualidade e saberes da tradição das famílias neopagãs na terra brasilis**. Revista Observatório da Religião, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião-UEPA. N1, V 03, Jan-Jun-2016.

TERZETTI FILHO, Celso Luiz. **“A institucionalização da Wicca no Brasil: entrevista com a bruxa wiccaniana Mavesper Cy Ceridwen”**. REVER, vol. 14, nº 2: 279-290. 2014.

Um circuito de autonomia: Wicca, Nova Era e a polêmica da representatividade

A circuit of autonomy: the Wicca, the New Age and the polemic of social representation

Dartagnan Abdias Silva³⁴
dartagnanabdias@gmail.com

Resumo: A Wicca caracteriza-se por ser uma religião autonômica, ecológica e de privatização religiosa. Herda dessa constituição um processo de (re)encantamento do mundo e, ambigualmente, de manutenção do mundo secularizado em que vivemos. Contudo, uma questão fica levantada e parece permanecer no ar: a representatividade, seu movimento de “institucionalização” que passa a ser amado e repreendido pelas consequências de sua própria autonomia. Esta teria levado a Wicca a uma disputa interna por legitimidade e uma igual repulsa a institucionalização. Teria ficado instituída, então, uma “guerra de egos” interna e uma polêmica crescente sobre quem pode ou não representar a religião, quem é ou não de fato wiccano.

Palavras-chave: Wicca, Nova Era, Autonomia.

Abstract: Wicca is characterized by being an autonomous religion, ecological and religious privatization. It inherits from this constitution a process of (re)enchantment of the world and, ambiguously, of maintenance of the secularized world in which we live. However, a question is raised and seems to remain in the air: social representation, its movement of "institutionalization" that is now loved and reprimanded by the consequences of its own autonomy. This would have led Wicca to an internal dispute for legitimacy and an equal repulsion to institutionalization. An internal "war of egos" and a growing controversy over who may or may not represent socially this religion, who is or is not actually wiccan.

Key words: Wicca, New Age, Autonomy.

Introdução:

Esse trabalho visa levantar reflexões e discussões a respeito da constituição da Wicca no campo religiosos brasileiro através dos estudos e resultados obtidos durante meu processo de mestrado (2015-2017).

Nesse processo, estudei e acompanhei a instituição religiosa wiccana União Wicca do Brasil (UWB), sediada no Rio de Janeiro (RJ). A partir de minha imersão em campo, pude

³⁴ Doutorando e Mestre em Ciência da Religião pela Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF), graduado em Ciências Sociais pela mesma instituição. O presente trabalho foi realizado com o Apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil (CAPES) – código de financiamento 001.

Phd Student and Master in Religious Studies by Universidade Federal de Juiz de Fora - Brazil (UFJF), graduated in Social Sciences by the same institution. This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Finance Code 001.

constatar questões proeminentes e importantes que parecem tangenciar a estrutura com a qual a Wicca se insere no Brasil, levando em consideração que ela é uma religião moderna, criada em 1951 pelo inglês Gerald Gardner, e que sofre contínuas e fortes influências do movimento Nova Era, se mostrando muitas vezes como componente desse circuito, que Magnani (1999) chama de “Circuito Neo-eso”, e outras vezes como um ponto de instância frente a errância característica da Nova Era.

O que se revela então é que a Wicca absorve modernamente as constituições novaeristas a respeito da autonomia e privatização religiosa e isso se desenvolve levando a uma crise a respeito de sua institucionalização, o que conduz ao que chamo aqui de polêmica da representatividade. Essa polêmica parece se acentuar ao ser consecutivamente marcada pelo que foi chamado pelo campo de “guerra de egos”.

Ao levantar tais constatações, o presente artigo, visa trazer resultados e apontar discussões dessa religião que se insere tão perfeitamente no campo religioso brasileiro, e que parece estar num processo de definição / institucionalização, enquanto religião. A costura desses retalhos, parece ser a direção para compreender o a Wicca enquanto religião moderna, de contracultura que vem atraindo mais e mais adeptos na última década.

Cabe, por fim, lembrar ao leitor, que os nomes dos informantes e interlocutores são fictícios, respeitando os termos de consentimento desses interlocutores ao não ter seus nomes originais citados, a isso, faço exceção aos nomes de lideranças atuais com quem trabalhei diretamente.

Wicca, Nova Era e o Circuito de Autonomia:

A Wicca de Gardner (hoje chamada de Gardneriana, uma tradição reconhecida e viva da Wicca) preserva um arcabouço ritualístico e secreto muito típico das ordens místicas. Já as comunidades wiccanas mais comuns no cenário brasileiro trazem a abertura que Carozzi (1999) descreve ter ocorrido no complexo alternativo, ao começar a produzir seminários abertos ao público, de forma que a frase “a própria organização em rede do movimento da Nova Era constitui uma nova expressão do aspecto autonômico” (idem, p. 161) pode ser perfeitamente aplicada à Wicca brasileira na atualidade. A Wicca hoje é uma religião formada por uma rede de tradições interligadas por um credo básico, completamente integradas nas redes Nova Era e no circuito Neo-Esotérico (Osório, 2001 e 2005; Ribeiro, 2003).

Segundo Carozzi,

para o marco interpretativo do complexo alternativo, a incorporação à rede na Nova Era supõe uma transcendentalização da autonomia. A ampliação da consciência já não pretende só a superação dos condicionamentos sociais à procura da autorrealização e o desenvolvimento de potencialidades individuais, mas o descobrimento de uma centelha divina no interior do homem que o une energeticamente a um tudo divino que o inclui e supera. A consciência individual ampliada torna-se consciência planetária e cósmica, outorgando à autonomia um novo significado. Ser socialmente autônomo é ser agora divino e estar ligado a uma totalidade divina. (1999, p. 160).

É visível que a Wicca segue as mesmas ideias em seu credo básico. O culto à Deusa, como sendo uma entidade imanente e transcendente. Imanente porque ela se manifesta na natureza e é a própria natureza e tudo que há nela, inclusive nós, humanos. Transcendente porque a Deusa supera toda a existência, ela a produz, a conduz, a destrói e a renova. Ela é a condução do Ciclo da Vida que perpassa a toda manifestação, e o controla segundo suas fases, relacionadas ao ciclo lunar: crescente, cheia, minguante e escura –, Jovem, Mãe, Anciã e Tríplice. Ela se apresenta à humanidade em sua totalidade natural e transcendente, em sua imanência através da natureza ou através de suas faces³⁵.

A Deusa possui um consorte natural, o Deus. Ele é a expressão do próprio Ciclo da Vida, é aquele que nasce, cresce, morre e renasce, tendo essas etapas conduzidas ou protagonizadas pela Deusa que é sua mãe, sua amante, sua amiga. Esse deus, também imanente e transcendente, é a própria vida e a própria existência, representada, igualmente, na sua totalidade natural e transcendente, em sua imanência através da natureza ou através de suas faces³⁶.

Vivenciar a Wicca, portanto, é conectar-se com a natureza, e aliar-se a seu poder divino, transcendendo a si mesmo e ao mundo, para chegar à Deusa, e depois, retornando ao mundo, conectado, potencializado, divinizado. É então que o homem pode integrar-se à natureza, reconhecendo-a como divina e a si mesmo como divino e integrado à totalidade existencial.

Ou seja, primeiro a transcendência, depois a imanência. Primeiro é preciso alcançar o divino. Depois, integrar-se, atuar no mundo compreendendo que ele é divino, assim como também o somos. Contudo, a transcendentalização é autônoma e individual. Por mais que o indivíduo participe de *covens* ou de grupos fechados, ou mesmo sendo um solitário em sua prática, a transcendência é um caminho que se trilha sozinho, porque ele requer que o indivíduo vá ao âmago de sua existência, encontre em si a centelha divina, se reconheça como

³⁵ Para os wiccanos todas as deusas existentes no mundo são expressões ou arquétipos da Deusa.

³⁶ Também, para os wiccanos, todos os deuses existentes no mundo são expressões ou arquétipos do Deus.

uma parte da própria Deusa. É nessa subjetividade que ele se conecta com o todo divino e que ele passa a atuar no mundo como um ser espiritualizado.

Percebe-se também a pretensão holística como constituinte da própria Wicca: a Deusa é tudo e tudo é a Deusa. Não importa o caminho que se trilha, tudo te conduz a Ela. Podemos novamente engancha a Wicca no movimento Nova Era, ao reconhecermos a importância similar da autonomia em ambos os movimentos.

A autonomia da Nova Era é a autonomia do indivíduo em relação com qualquer um e todos os aspectos de sua socialização, autonomia individual em relação com qualquer influência ou modelo externo, autonomia individual absoluta como forma de encontrar o Deus dentro, a centelha divina, o Eu Superior, o guia interior. (Carozzi, 1999, p. 164).

No caso da Wicca, aplicamos a autonomia no que diz respeito aos métodos, às práticas mágicas e religiosas³⁷ e à socialização interna a esse “circuito Neo-Eso” (Magnani, 1986). O indivíduo tem livre circulação entre as práticas e os grupos, e é livre para montar sua própria interpretação e estrutura prático-religiosa, visando alcançar a Deusa (a centelha divina) em seu interior. Existe um grau de controle (ou tentativa) por parte dos grupos, associações e/ou *covens*, mas delas falaremos mais adiante. O que nos interessa aqui é que essa autonomia (como centro e característica essencial da Nova Era), está absolutamente presente na Wicca.

“Essa irreverência espiritual se manifesta em um tipo de *errância individual* que contribui para uma religiosidade porosa, aberta para os vários campos espirituais disponíveis.” (Amaral, 1994, p. 34, grifo da autora). Esse movimento, Amaral chamou de “espiritualidade caleidoscópica” (idem), como uma forma de definir essa (re)apropriação e manipulação sincrética – e eu acrescentaria eclética - que os novaeristas – no nosso caso, os wiccanos – fazem das diversas tradições culturais religiosas e não-religiosas de que tem acesso (Amaral, 1994).

É perceptível que há um confronto explícito da composição desses arranjos religiosos híbridos de várias tradições e culturas de maneira muito mais eclética do que sincrética. Contudo, esse cotejo é suavizado ou atenuado, no caso wiccano, por sua pretensão holística: “tudo é a Deusa”. Dessa forma, não pode haver defrontação ou incompatibilidade em tradições ou religiosidades distintas, elas precisariam, portanto, serem compreendidas em sua conectividade e unicidade transcendente; de modo que

³⁷ Terapias holísticas, trabalhos com chakras, encantos, poções, trabalhos com ervas, rituais e práticas religiosas oriundos de várias outras religiões, trabalhos energéticos e limpezas de aura, meditações e todas as demais práticas situadas no circuito Nova Era também fazem parte das práticas wiccanas. Contudo, na Wicca elas são *ressementizadas*, uma vez que são retiradas de seu significado original e inserido na perspectiva holística: “tudo é a Deusa e todas as honras são em seu nome”.

pela irrelevância espiritual do trânsito, os peregrinos da “Nova Era” [os wiccanos] não demonstram a pretensão de encontrar uma unicidade coerente, fechada e completa, mas de realizar um jogo combinatório de completa liberdade em estabelecer relações não-usuais e contraditória. (idem, p. 34).

Enfim, só nos resta concordar com Osório (2006) e constatar que a Wicca faz parte da Nova Era. Ela também estava em seu processo embrionário e hoje está completamente abrigada no seio de sua própria gestação.

Uma frase particular que demonstra o caráter autônomo desenvolvido na Wicca foi proferida pela bruxa e escritora Ligia Amaral Lima – dona da Loja Jeito de Bruxa, introdutora das Runas como oráculos no Brasil e uma das primeiras bruxas modernas a se assumir como tal no cenário brasileiro – no I Seminário sobre Paganismo da União Wicca do Brasil em setembro de 2015. Na ocasião, a bruxa terminou seu discurso contra o que ela chamou de “guerra de egos” no cenário Pagão com a seguinte frase “nós não somos os escolhidos, somos os autointitulados. Devemos viver em perfeito amor e perfeita confiança. E assim podemos ser porque a Deusa e o Deus nos permite”.

Os escolhidos a que ela se referia seriam os cristãos, que pregam a salvação ou a eleição ao reino celestial e que marcariam, segundo a autora, uma era de ego e patriarcado na humanidade. O Paganismo, que teria vindo em resposta, traria novamente a ordem “natural” do equilíbrio no qual ninguém precisaria ser eleito, pois a salvação viria da harmonia com a vida e a natureza sagrada. Desse modo, nenhum pagão precisa de credencial para se dizer como tal, ou para se intitular bruxo ou sacerdote. Essa postura vem da convivência harmônica, contrária a postura baseada em egos, manifestada por uma das frases mais famosas da Wicca desde sua criação, geralmente proferida no início de todo ritual: “estou aqui com amor e confiança plenos”.

A relação que se vê é de autonomia. Quando se acessa a divindade que reside dentro, transcende-se ao nível do sagrado, reconhecendo-se como tal. Esse movimento permite ao praticante tomar para si uma atitude completamente autônoma, respaldada na totalidade e no holismo da Deusa e do Deus. Um wiccano pode ser tudo o que ele quiser, e cultuar tudo o que ele queira, desde que o faça com amor e confiança plenos.

O ego citado, e praticamente tema das discussões do I Seminário sobre Paganismo em 2015, refere-se exatamente ao ponto sensível que tange essa pesquisa: a disputa por espaço e representatividade entre as lideranças (ou supostas lideranças) do circuito wiccano. Adiantamos que esse ego se manifesta por pessoas ou grupos que vão exatamente na contramão desse princípio autônomo, que censuram ou direcionam as práticas wiccanas tidas como mais corretas ou de maior credibilidade, e elencam ou canalizam para si um poder

credenciador de práticas e personalidades “verdadeiras” no circuito. Obviamente que essa discussão é de profunda sensibilidade à comunidade wiccana como um todo, e dificilmente é tocado sem alçar polêmicas. Contudo, divide a comunidade entre os que acreditam na necessidade de entidades representativas e as que acreditam nos benefícios da ausência dessas. No meio desse dilema, na tentativa de fazer o diálogo entre as extremidades, encontra-se a União Wicca do Brasil, estudada nessa pesquisa.

Quanto ao “amor e confiança plenos” citado, é preciso entender sua abrangência. Quando se fala em amor, fala-se na totalidade do credo wiccano, que o prega como a resposta e a mais imortal das coisas. Para os adeptos, o mundo é formado e mantido por ele, que aqui não é entendido apenas como o amor conjugal. Mas a Deusa é Mãe, Esposa e Amiga, manifesta em sua tríplice forma uma relação de amor e cuidado. É através dele que a vida é mantida e renovada, e é essa força que une todas as diferenças e singularidades. Assim, é esse sentimento a manifestação das próprias deidades no mundo. A confiança resgata a noção de respeito, de entrega e de amor necessárias para o convívio. É preciso confiar primeiramente no ciclo natural, na Deusa e no Deus, é preciso confiar em si como centelha divina, nos sacerdotes que guiam seu processo sagrado e sacerdotal, pois são eles os nossos condutores até a Grande Deusa. Apenas com confiança um ritual pode ser feito, um encanto terá efeito. A confiança e o amor geram respeito e gratidão, e assim marcam a autonomia tão contrária aos posicionamentos egocêntricos denunciados pela Bruxa Ligia Amaral.

Cada wiccano tem total liberdade para montar sua prática ou seu conjunto de práticas. É indispensável dizer que muitos deles participam de grupos wiccanos e assim tendem a seguir as práticas de acordo com o credo ou conduta do grupo. Mas mesmo esses possuem autonomia para montar seu altar e práticas individuais como considerarem mais adequado, e para participarem de mais de um grupo com práticas semelhantes ou diferentes entre si.

Quando se fala dessa autonomia, pode nos parecer, a primeiro momento, uma mistura completamente desprovida de base ou de pesquisa, a respeito das raízes que as práticas incorporadas manifestam. Contudo isso não é verdade. Os wiccanos são orientados a pesquisarem sobre as práticas que incorporam, a evitarem energias que possam ser conflituosas em suas práticas e a seguirem seus hábitos com respeito à tradição da qual eles provém. Ainda assim, evidencia-se que essa já é uma prática desenraizada, permitida por um processo globalizante do mundo atual, *ressematizada* de acordo com o arcabouço cultural e religioso de seu novo praticante, e, por isso, já não pode mais se dizer que seja a mesma prática vivenciada em sua origem. Mas dentro do credo wiccano isso é perfeitamente possível e compreensível: afinal, tudo o que existe é manifestação do Deus e da Deusa e assim pode

ser interpretado de diversas formas, mas no fundo terá sempre a mesma finalidade. Ou seja, Oxum, Afrodite, Bloddweed nada mais são do que facetas do amor, paixão e romance que pertencem a natureza divina da Deusa, e assim a orixá africana, a deusa grega e a deusa celta nada mais são do que emanações, faces ou arquétipos da expressão do amor que é uma das características da Grande Deusa. Isso permite que, em um ritual ou prática amorosa, as três sejam igualmente reverenciadas, descontextualizadas de seus ritos e performances originais.

Por fim, outro ponto da autonomia que é muito presente são as autoiniciações, ou os livros e métodos wiccanos. Muitos sacerdotes (nacionais e internacionais) escreveram livros de maneira a orientar a prática wiccana de novatos ou iniciantes. Como a maioria dos wiccanos vivencia sua religiosidade de maneira solitária (sem participar de grupos), esses livros são bastante populares como métodos de estudo e direcionadores das práticas individuais. Contudo, em sua maioria, os livros indicam rituais iniciáticos ou sugestão a eles, o que leva muitos leitores à autoiniciação. Entre os defensores de uma representatividade da comunidade wiccana, é consenso a discordância a esse processo autoiniciante. Esses defensores acreditam que apenas a leitura de livros e métodos não dá ao praticante pleno conhecimento da profundidade da mística e da crença wiccana, tampouco de seu caráter sacerdotal. Assim, o iniciante não teria base energética nem espiritual para um ritual dessa profundidade. E talvez aqui a autonomia parece encontrar sua primeira restrição: a Deusa é tudo e tudo é a Deusa, mas compreender essa totalidade requer práticas e ensinamentos que não poderiam ser desenvolvidos individualmente, apenas na leitura de livros e métodos.

Todos podem vivenciar e se conectar com a Deusa, mas se tornar wiccanos iniciados, sacerdotes, é algo que requer um estudo e comprometimento mais profundo que deveria ser herdado das tradições wiccanas, mesmo que oriundos de tradições familiares³⁸. A autonomia de práticas, não significaria, portanto, autonomia para auto iniciar-se.

A polêmica da representatividade:

Criada em julho de 2004 no Rio de Janeiro, a União Wicca do Brasil é uma associação sem fins lucrativos que visa a representar politicamente a comunidade wiccana e pagã como um todo. Segundo o sacerdote OgSperle, seu atual presidente, o projeto tem como objetivo

³⁸ As tradições familiares nada mais são do que a manutenção de conhecimentos e tradições de magia herdadas de geração em geração, ou resgatados de um ancestral que praticava artes mágicas no passado. Nem toda tradição familiar é wiccana, mas toda tradição familiar pode ser incorporada a Wicca. A própria Bruxa Lígia Amaral, por exemplo, se diz descendente de Strigas (bruxas italianas de tradição familiar) e assim além de wiccana é também sacerdotisa de uma tradição familiar que foi passada a ela a partir de sua avó.

unir a comunidade wiccana e pagã em sua diversidade de maneira a divulgar corretamente as religiões pagãs e mediar os conflitos e disputas inerentes ao campo.

Desde sua criação, a UWB tem passado por polêmicos episódios junto a outros grupos e associações, mais especificamente junto à ABraWicca (Associação Brasileira de Arte e Filosofia da Religião Wicca) e ao aqui chamado Cristiano, ex-presidente da ABraWicca. Em 2014, no Facebook se observou uma campanha intitulada “A UWB não me representa”. Viralizada na internet com o apoio de Cristiano, a campanha questionava a legitimidade da UWB ao ter dado voz a um possível falso wiccano que teve seu pedido negado a participar de grupos wiccanos no Brasil e em Portugal. Em justificativa, a entidade negou ter conhecimento completo das sabotagens que o “falso wiccano” teria realizado em perfis falsos pelo Facebook, que difamaram os grupos por onde ele tinha passado e afirmou sua intenção de representar e “abrigar” todo pagão e wiccano que recorresse a ela.

Esse é um projeto e uma fala muito comum de Sperle, que em 2015 me disse:

Nosso projeto não é pleitear melhorias pra nossa comunidade só não. A gente luta junto ao governo por uma conquista de todos os wiccanos e pagãos, não só aqueles que fazem parte da UWB. Nós não dividimos ou segregamos a comunidade, e mesmo os que se opõem a nós se beneficiam de nossas conquistas.

O que essa frase nos mostra é que ainda há resquícios da polêmica iniciada em 2014, há aqueles que não se sentem representados pela UWB. Mais ainda, aponta um caminho típico da UWB, o político. Acompanhei o envolvimento da instituição (através das participações de OgSperle) em reuniões e associações políticas do Rio de Janeiro, principalmente nas relacionadas à promoção da liberdade religiosa e de movimentos ecumênicos. As conquistas a que o sacerdote se referia passam pela promoção do credo wiccano e da elaboração de parcerias políticas e representativas, promovendo visibilidade à seriedade da Wicca enquanto religião.

Esse movimento de representação em uma religião autonômica, privatizada e subjetiva gera oposições. A primeira delas é originária da ABraWicca, que foi a primeira associação do gênero no país. Também causou polêmicas, como aponta Osório (2005), o fato de que a ABraWicca teria tentado delimitar o que é ou não Wicca a partir de sua definição. Entre os entrevistados a esse respeito, o que se percebeu é um ressentimento a esse momento e uma desconfiança crescente das instituições representativas que encontram-se disponíveis. Hoje o site da ABraWicca não elenca Cristiano como seu ex-presidente, uma vez que ele foi e ainda é protagonista de muitos desses embates.

Essa disputa de liderança parece ter se iniciado no confronto entre ABraWicca e Márcia Frazão, nesse sentido,

a disputa sobre o que a bruxaria moderna é ou deveria ser levou a Abra-Wicca, como saída para a crise, a indicar que, se Frazão é bruxa, não é wiccana. Essa estratégia não retira da autora seu status de conhecedora dos procedimentos mágicos, mas a retira do grupo dos wiccanos, o qual a instituição pretende representar. O movimento é fazer com que Frazão não pertença mais ao grupo da wicca especificamente, mãos ao grupo da bruxaria e da magia em geral. Desse modo, delimita-se o grupo apenas por meio da Abra-Wicca que define o que pode ser considerado wicca ou não (Osório, 2005, p. 133).

Contudo, esse movimento “segregador” encabeçado pela ABraWicca não tardou em ser contestado. Wiccanos em geral partem de uma simbiose com o movimento Nova Era, e, como tal, também o fazem do primado de autonomia, e de uma privatização religiosa. Definir o que é ou não Wicca não foi visto com bons olhos pela comunidade geral. Teria sido esse o motivo inicial da criação da UWB, segundo Sperle: unir a comunidade àqueles de outras denominações que não a wiccana. Assim, na camisa com o *slogan* de 2014 da UWB podia-se ver a pretendida representação das várias tradições abarcadas no movimento pagão como um todo (Wicca, Ásátrú, Druidismo, Bruxaria e Xamanismo). Nele, lia-se “Nós somos pagãos”. A letra “o” de “nós” era um pentagrama contendo as cinco tradições listadas acima como acentos a essa palavra.

A desconfiança gerada pelo primeiro contato institucionalizador com a ABraWicca deixou sequelas na comunidade wiccana. Hoje a ABraWicca é pouco referenciada em conversas entre os wiccanos, apesar de suas lideranças serem constantemente citadas – como Mavesper, atual presidente da entidade. Mas essa desconfiança também é direcionada à UWB. Muitas pessoas que participam dos eventos da UWB não são associados, mas seguidores de associados ou de participantes dos eventos. Em conversa com uma pessoa no I Seminário sobre Paganismo da UWB, em 2015, pude ouvir a seguinte resposta:

Não sou filiado sabe, nem minha sacerdotisa é. Mas a gente apoia muito o trabalho de divulgação e conscientização que eles fazem. A gente só não precisa de uma entidade dizendo o que somos ou deixamos de ser. Acho que são os Deuses que nos revelam isso, né?! (Gabriel)

Essa frase se junta a de Ligia Amaral Lima (referência em bruxaria e Wicca no Brasil) no mesmo seminário em 2015: “nós não somos os escolhidos, somos os autointitulados. E assim podemos ser o que quisermos em perfeito amor e confiança, pois a Deusa e o Deus nos permitem”. Essa emblemática fala foi pronunciada por uma bruxa fortemente apoiadora e

filiada a UWB, mas como uma crítica ao que a sacerdotisa se referiu como “guerra de egos” no paganismo.

Isso não só reflete um medo da perda da autonomia no processo institucionalizador, como também aponta para o eterno dilema da representação. Ser representado por alguém pode resultar em perda da subjetividade e da privatização, e isso pode gerar um colapso no principal atrativo da religiosidade wiccana. Contudo, Sperle salienta que é importante esse caminho para alcançar vitórias políticas e sociais no reconhecimento religioso e no combate a intolerância e ignorância a respeito da Wicca. Mas quando perguntado se a UWB exerce um movimento de institucionalização da Wicca sua resposta foi objetiva:

Não! Não queremos institucionalizar nada. Não estamos aqui para dizer quem é ou deixa de ser wiccano. Não é essa a questão. Estamos aqui para representar política, social e juridicamente a Wicca frente ao Estado do Rio de Janeiro e ao Estado Brasileiro. Estamos aqui para lutar pelo direito religioso dos wiccanos e reduzir o preconceito e desconhecimento a respeito da nossa religião. Não somos uma instituição, mas uma associação, e o que fazemos, fazemos para toda a comunidade pagã, inclusive em prol daqueles que nos recriminam. (Sperle)

As palavras “instituição” e “institucionalização” ficaram estigmatizadas. Em seu lugar surgiu o ideal da representação, que, mais flexível, não visa a produzir bulas comportamentais ou classificatórias, mas meramente a atuar com agendas políticas, sociais e jurídicas. A ideia é tirar a Wicca das sombras, para requisitar espaço social e, principalmente, para gerar conscientização de que não há demônio nela, pois não é uma religião cristã, e para corrigir os romantismos clássicos que são reproduzidos na internet e em filmes, seriados e livros a respeito da bruxaria.

Encontrei ainda outra distinção no interior do campo, quanto às motivações para se aderir à wicca: de um lado, estão aqueles que procuram um conhecimento profundo sobre as origens, crenças e rituais wiccanos; de outro, os praticantes que utilizam a wicca para fins puramente imediatistas, enfatizando mais a prática mágica do que a experiência religiosa. Esses últimos são chamados pelos primeiros de *pink-wicca*. O termo é pejorativo, sendo utilizado por uma parcela dos praticantes como uma forma de manifestação crítica com relação a um tipo de adesão a wicca, tida como superficial. (Ribeiro, 2003, p. 12-13, grifo da autora)

É a esse grupo, mais especificamente, que a representação da UWB parece querer combater. Mas, diferente da ABraWicca, a UWB não define claramente o que é ou não wiccano ou pagão. Sua bandeira é a de que as pessoas devem estudar com profundidade e seriedade a respeito da Wicca, e buscar mestres e guias físicos e pessoais que possam orientar os novatos quanto às “inverdades” presentes na internet. Na visão de Sperle, a leitura de livros e manuais wiccanos por si só não deveria servir de base para uma iniciação na Wicca. Isso foi

ênfatisado nos dois seminários de que participei, em 2015 e 2016 e, mais destacadamente, em 2016 quando Sperle disse que a UWB não encoraja a auto-iniciação.

O que se contrapõe aquié a errância pura, típica da Nova Era. A Wicca é um nó nessa rede, uma pertença marcada por um credo e clero. Ainda que a Wicca seja autonômica e privatizada, ela se distingue da errância constante, típica do circuito neo-esotérico. Mas, por sua flexibilidade, holismo e autonomia, provoca uma errância, e, nesse sentido, é confundida com a Nova Era. “Você pode ser bruxo sem ser wiccano, e há muitos exemplos disso e muitos movimentos não wiccanos. Eu, por exemplo, sou da Bruxaria Tradicional. Tenho muitos elos com a Wicca, mas não sou wiccana” (Dayane). Essa frase foi proferida pela bruxa tradicional Dayane Aglius no seminário de 2016, como resposta a esse tema levantado por Sperle. Ela não se posiciona com tom de censura ou disputa, mas em alinhamento ao do sacerdote, mostrando que há mais de um caminho para seguir a magia que não só a Wicca.

O processo de representação, portanto, é uma tentativa de pautar uma permanência frente à errância espiritual da Nova Era e um ponto polêmico a respeito do cerceamento dessa errância e autonomia individuais presentes na dinâmica e articulação wiccana no campo brasileiro. Acreditamos ser essa polêmica um movimento pendular pertencente à formulação da Wicca como comunidade emocional nos termos de Hervieu-Léger (1997). Como descreve a autora, nessas comunidades há uma alternância constante entre princípios de encantamento e de secularização. Ritualisticamente pontuada pela formulação de *communitas*, a Wicca alterna entre momentos antiestruturais e estruturais. Por ser uma *communitas* ideológica, ela induz a vontade subjetiva e a procura constante pela manutenção da *communitas* – marcada pelo primado autonomia, pelo apelo emocional e pela privatização religiosa. Mas, como toda *communitas* espontânea leva a uma *communitas* normativa (através da formulação de credos e ofícios especializados) e toda *communitas* normativa, a um retorno da estrutura, a Wicca, como religião de contracultura moderna, tende a permanecer constantemente nessa dinâmica.

A Guerra de Egos:

Um ponto muito debatido em meu campo é o que Ligia Amaral chamou em 2015 de “guerra de egos”. Por esse termo ela designou a disputa por legitimidade e liderança dentro da Wicca e do paganismo como um todo.

Criticada como uma postura contrária ao arquétipo wiccano, essa “guerra de egos” surge quando uma liderança ou bruxo de relativa visibilidade decide agir ou orientar a ação dos wiccanos de uma maneira diferente das que convencionalmente são padronizadas. Essa

postura parece ter começado na relação entre Márcia Frazão e a ABraWicca, conforme descrito por Osório (2005). Nesse primeiro momento a disputa era a respeito de como a Wicca deveria ser praticada no Brasil. Enquanto a ABraWicca criava um modelo institucionalizado e filiativo, Frazão defendia um modelo não-institucional, livre e gratuito, e criticou o modelo adotado pela instituição, o que iniciou um processo acusatório que se prorroga até hoje. A bruxa foi acusada de competir pela liderança do grupo (Osório, 2005).

Hoje, os protagonistas parecem ser a União Wicca do Brasil – representada por seu presidente, OgSperle – e Cristiano, ex-presidente da ABraWicca. Conhecido por ser polêmico nas redes sociais, Cristiano faz fortes críticas a wiccanos como um todo, censura práticas e elenca aquelas que considera mais corretas na atuação wiccana. Esses atos geram desconforto e desentendimento com uma comunidade wiccana maior, que acaba por buscar representação e conforto na UWB.

A maioria das lideranças ou pessoas influentes que participam da UWB relatam, em algum momento, ter sofrido censura ou rechaça pública nas redes sociais do bruxo e escritor. E muitos adeptos, então, buscaram a UWB com a finalidade de legitimar seu jeito de ser wiccano. Por outro lado, eventos importantes são atribuídos a Cristiano, como a *Mystic Fair*, de sua organização – uma importante feira mística que acontece anualmente no Rio de Janeiro (RJ) e em São Paulo (SP). Essa feira traz uma gama de artigos esotéricos, palestras, workshops, livros, além de contato facilitado com wiccanos de longa data, e assim atrai pessoas (wiccanas ou não) dessas cidades, das proximidades e até do Brasil todo. Além da feira, algumas músicas clássicas das ritualísticas wiccanas norte americanas tem sua tradução difundida por Cristiano, que executa o trabalho de tradução, canto, gravação e divulgação. Sua importância como um célebre bruxo wiccano parece estar à altura das polêmicas causadas por ele.

Contudo, os filiados à UWB ou que se aproximam mais de suas lideranças realizam um boicote aos eventos realizados por Cristiano. Da mesma forma, seus seguidores mais ávidos igualmente não frequentam os espaços e eventos da UWB. Cria-se uma arena típica, em cuja linha divisória estão os wiccanos e simpatizantes que, baseados no primado da autonomia, consomem os bens simbólicos de ambos os lados.

Eu frequento tudo. Não vejo diferença. Eu vou, ouço com atenção tudo o que é dito e absorvo o que é bom pra mim, o que considero certo. Não quero ficar entrando em disputa. Acho que os dois lados estão certos e errados. Se eu pegar o certo nos dois lados, eu saio ganhando, não acha?! Mas eu tenho que dizer: o Claudiney é brigão mesmo, ele caça treta com tudo e todo mundo... As vezes cansa. Por isso a gente tem evitado falar o nome dele, até nos espaços que sabemos que ele é bem-vindo. (Bernardo)

Bernardo foi um interlocutor do I Seminário sobre Paganismo, em 2015, com quem pude conversar num intervalo e perguntar o que pensava da “guerra de egos” mencionada na primeira mesa. Sua fala é tipicamente o perfil dos wiccanos que se colocam na linha divisória dessa disputa.

Esse tema foi exaustivamente trabalhado em 2015, no seminário, e mencionado por todos os componentes da primeira mesa. Mas o nome de Cristiano não foi pronunciado. Referiam-se a ele como “aquela pessoa que o politicamente correto me impede de dizer”. Segundo OgSperle, Cristiano recebeu um convite pessoal para participar do seminário, mas nem ele nem seus seguidores apareceram.

A postura egocêntrica e a disputa por liderança na Wicca foi repreendida no Seminário como atrasada, originalmente derivada do patriarcalismo. Segundo os sacerdotes da mesa, o patriarcado é marcado por disputas pelo poder, por posicionamentos pessoais que expõem uma suposta superioridade em relação aos outros com quem dialogam. Frente a essa fala dos sacerdotes, Ligia Amaral disse, “a Deusa é Mãe! E no colo da mãe cabem todos os seus filhos. Mãe não tem amor diferente, ela ama, e aos olhos dela todos são especiais”. Em seguida, a bruxa argumenta sobre a autointitulação, trecho mencionado nos dois capítulos anteriores.

As religiões cristãs são acusadas pelos wiccanos de introduzirem o patriarcado no mundo, quando o Deus Pai, para adquirir poder, teria suprimido a Deusa e a relegado ao mal, ao demoníaco, ao errado. Com isso, seus atributos também foram sobrepujados: no lugar do equilíbrio, do amor, da liberdade, da igualdade prevaleceu a dominação, a disputa, o cerceamento, o medo e a segregação. Tudo o que era considerado como feminino tornou-se associado ao mal e ao impuro.

De fato esse período de perseguição do feminino existiu, mais visivelmente na Idade Média, como constatam Osório (2002), Ribeiro (2003) e Russell e Alexander (2008). Todavia, é pretencioso dizer que tal ocorrência é exclusivamente culpa do cristianismo. O autor wiccano Claudio Crow Quintino (2002) salienta que o patriarcado já existia nas sociedades antigas, muito antes do advento da Igreja Católica na Europa. Mas, assim como demonstra Osório (2005), a Wicca é uma religião de contracultura, aqui endereçada como antagônica do sistema social vigente, pertencente às minorias sociais e, portanto, reivindicadora de uma nova sociedade alternativa. Como a maioria dos adeptos wiccanos eram inicialmente de confissão cristã, sua conversão representa a negação da confissão anterior (Osório, 2005). A Wicca devolve seus seguidores ao seio da Deusa, e assim eles

passam a rejeitar as antigas práticas desiguais vivenciadas no sistema patriarcal e a se opor fortemente a esse sistema.

Os atributos dos cristãos, sobretudo católicos e evangélicos, são aqueles rechaçados ao comportamento da bruxa e são inversos àqueles atributos definidos como específicos das bruxas wiccanas. O evangélico não é apenas um ator social a ser atacado, é um Outro. Essa categoria simboliza tudo o que uma bruxa não deve ser: ela não deve orientar suas práticas religiosas em função do ganho material, ela não deve ser proselitista, não deve ser machista e preconceituosa, não deve ser manipuladora, deve respeitar o livre-arbítrio e o indivíduo e deve dirigir-se ao divino não apenas pela mente, mas também pela emoção e pelas experiências sensoriais. Os católicos não sofrem tantas acusações quanto os evangélicos porque são sujeitos vistos como mais próximos ao paganismo. Seriam herdeiros da tradição pagã europeia, superposta por uma roupagem religiosa cristã e pelo pensamento judaico-cristão. (Osório, 2005, p. 139)

Nesse sentido, as características cristãs – e, por consequência, patriarcais – tornam-se recriminadas por parte dos wiccanos (Osório, 2005). Tornar-se um wiccano convertido significa, portanto, uma vigilância completa e a transformação desses atributos. Alguns grupos do Sagrado Masculino iniciam seus trabalhos conduzindo os homens a uma reflexão histórica da opressão machista sobre a mulher e sobre eles mesmo, enquanto grupos do Sagrado Feminino buscam empoderar a mulher a partir de seu poder uterino, maternal e transmutador, a partir da ação consciente em combate ao legado patriarcal.

Assim, pessoas que egocêntricas seriam aquelas que ainda possuem a alma presa ao patriarcado, e, portanto, atrasadas espiritualmente. O ego contraria o primado da autonomia e conduz a religião a uma institucionalização, com a emissão de bulas, de comportamentos certos e errados. Por essa razão Ligia Amaral disse que a Wicca é uma religião dos autointitulados e não dos escolhidos. Não há melhores ou piores, ou mais poderosos e menos poderosos, há aqueles que se intituam e os que não; aqueles que buscam o conhecimento e os que não o procuram; aqueles que estão preparados para viverem em perfeito amor e perfeita confiança e os que não estão. Nesse sentido espera-se das lideranças wiccanas um posicionamento mediador, flexível, que conduz o adepto até sua verdade privada, até a Deusa que mora nele, que é ele próprio, e não uma orientação padronizadora e institucionalizadora de seus discípulos.

Numa religião autonômica e privada, a manutenção de postura egocêntricas anda na contramão, mesmo que justificáveis e compreensíveis pela diversidade interna inerente ao campo. Como salienta Ribeiro (2003), é impossível falar em uma única Wicca. Por sua polissemia é plausível nos referirmos a “Wiccas”, no plural. Contudo, não se pode negar a base ou tronco comum dos vários galhos dessa árvore. Afinal, “a Wicca é a religião da Deusa e nela todos cabem” (Camila).

Conclusão:

Nesse caleidoscópio (Amaral, 1994) encontramos o tema do reencantamento e da secularização. É fácil, e até sugestivo, dizer que a Wicca parte de uma premissa de reencantamento, ao dizer que esse mundo é mágico e é sagrado e ao abordar os temas de magia e feitiço em um planeta aparentemente científico e desencantado. Mas nos convém atestar que sua fala (ou pregação) vem aliada ao contexto científico e, portanto, moderno em que estamos imersos.

A Wicca é uma religião moderna, criada no seio da modernidade como uma forma de contracultura ou contramodernidade. Esse fato a afirma modernamente na modernidade (Amaral, 1994 e 2000). As desconfianças que as comunidades emocionais carregam das instituições têm um caráter muito profundo a ser analisado:

todos os movimentos religiosos emocionais contemporâneos fazem da perda da substância emocional da vida comunitária a consequência do ajuste das instituições religiosas à regra do jogo de um campo religioso separado e especializado. [...] [De modo que] o desenvolvimento atual de uma religiosidade de tipo emocional bem poderia acompanhar o esvaziamento simbólico do universo moderno, e constituir, ao mesmo tempo, uma forma de adaptação dos grupos religiosos a este novo dado cultural. Nessa perspectiva, continua possível ler o transbordamento da expressão afetiva da experiência religiosa como expressão de um protesto contra o enquadramento institucional empobrecedor da experiência, tanto pessoal quanto coletiva da fé. (Hervieu-Léger, 1997, p. 40-42).

A Wicca é desde seu nascimento moderna e contracultural, secularizada e encantada. O próprio Gradner, seu fundador, tinha temor de que a ciência matasse a magia, mas o caminho wiccano observado foi o de uma “secularização encantada”. Ela traz o (re)encantamento do mundo com sua dinâmica emocional e sua vivência, com o primado da experiência autônoma, visando a retomada da experiência originária de seu mito mais primevo: de que ela é a retomada da religião (da fé) primordial mais antiga e pura do homem, vivida em sua Era de Ouro, quando ele estava conectado com a Deusa, com a natureza e com todo seu cosmos de maneira contínua e perene. E desse processo se ramificaram as várias tradições religiosas que temos hoje, ao passo que nos distanciávamos dessa comunhão, saindo da Era de Ouro (desencantamento). Sua retomada, portanto, é o retorno do homem à Era de Ouro e à comunhão cósmica. Concomitantemente, usa de sua constituição secularizada como meio de atuação no mundo moderno, suas articulações, seu processo polêmico de representatividade e institucionalização, sua maneira de se colocar frente às redes sociais.

A bruxa de hoje é uma pessoa que está construindo uma identidade: ser bruxa. Essa identidade não apenas se refere aos atributos tradicionais de mágico,

curandeiro, adivinho, mas também a um determinado perfil religioso que indica um processo de afastamento da cultura popular, a uma determinada identidade de gênero – feminino ou masculino –, em alguns casos a uma sexualidade, e a uma determinada opção religiosa. A bruxa de hoje não é um sujeito fora do mundo, ela mantém contato com a realidade vivida, a modernidade. Como sujeito de classe média, com alto grau de escolaridade e amplo acesso a informação, ela lida com o cotidiano da modernidade. Não está autoexilada e um gueto (Osório, 2005, p. 137).

Nesse sentido, o maior desafio enfrentado pela Wicca no campo estudado tem sido seu reconhecimento como religião detentora de princípios e credo próprio, mesmo de base autonômica, ela possui um tronco único. Muitos olham pra Wicca enxergando apenas sua copa, a diversidade de suas práticas, a multiplicidade de suas tradições. Outros, com olhares mais críticos, enxergam apenas suas raízes, que descem profundamente pelo terreno histórico – apesar de suas águas advirem de fontes e interpretações modernas e individuais, até românticas, do passado. Enquanto isso, a União Wicca do Brasil abre a frente de uma luta para que se enxergue também seu tronco, sua base comum. E assim, ao se olhar para a Wicca, poder-se-ia ver a “anciã árvore da senhora” descrita no poema da Rede Wicca (Cantrell, 2002): segundo a narrativa wiccanica, ela seria, portanto, uma antiga árvore de muitos galhos e profundas raízes.

O problema em questão é a pergunta que fica “e quem diz que árvore é essa?”. Eis aqui o ponto chave da institucionalização. Segundo os próprios wiccanos, seriam eles mesmos, em suas vivências emocionais que tocariam e alcançariam a Deusa. Segundo as representações, é preciso limitar o quão íntimo a pessoa se diz do credo em si. É preciso aprender com pessoas que trilham o caminho há mais tempo, para evitar inverdades. O sacerdote Pedro me disse em um dos rituais, quando foi questionado se existe ou não um cerceamento da Wicca por parte dos grupos constituídos:

não há cerceamento. Todo mundo pode ser wiccano. Mas não é todo mundo que vai se iniciar, né?! Se iniciar é dizer seu “sim” a Deusa. Abandonar seu velho eu e sua velha vida, nascer de novo. Para dizer um “sim” você tem que está muito certo do que quer, mais até, você conhecer muito bem onde está se metendo. Ninguém pula num buraco sem antes ver onde ele vai dar. O que nós e o pessoal da UWB somos contra são essas pessoas que leem um dois livros e já se iniciam. Elas não entendem com o que estão lidando, por mais que a Deusa seja boa, ela cobra e muito, ela é mãe, né?! (Pedro)

Essa dinâmica tem seus picos e seus lados: os que são a favor da institucionalização, os que são contra, os que acham que a Wicca deve ter representatividade social por pessoas sérias e reconhecidas, aqueles que pensam que ela não é uma religião para ser vivida dentro do sistema. Ela deveria, então, ser íntima, silenciosa. E nesse contexto o problema da representação é o simples ditado “é difícil agradar a todos”. Campanhas como a “a UWB não

me representa”, mostram que há o típico jogo político em torno da representação – se defina ela institucional ou não.

As sequências desse dilema, parecem só se resolver quando a religião conseguir dar uma resposta mais efetiva à “guerra de egos” como foi descrita, e nesse sentido, parece que as constatações de análise teológicas de Ligia Amaral Lima podem apontar um caminho válido.

Referências Bibliográficas:

AMARAL, Leila. **Carnaval da Alma**: comunidade essência e sincretismo na Nova Era. Petrópolis: Editora Vozes, 2000.

_____. Nova Era: um movimento de caminhos cruzados. In: AMARAL, Leila. **Nova Era**: um desafio para os cristãos. São Paulo: Editora Paulina, 1994, p.13-50.

BERGER, Peter L. **Modernidade, pluralismo e crise de sentido**: a orientação do homem moderno. Petrópolis: Editora Vozes, 2012.

CAMPBELL, Colin. A Orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodiceia para um novo milênio. In: **Revista Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, vol. 18, n. 1, 1997, pp. 05-29.

CAROZZI, Maria Julia. Nova Era: a autonomia como religião. In: CAROZZI, Maria Julia (org.). **A Nova Era no Mercosul**. Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 149-190.

CARVALHO, José Jorge de. Características do fenômeno religioso na sociedade contemporânea. In: BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. **O impacto da modernidade sobre a religião**. São Paulo: Edições Loyola, 1992, pp. 133-161.

_____. O encontro de velhas e novas religiões Esboço de uma Teoria dos Estilos de Espiritualidade. In: MOREIRA, Alberto & ZICMAN, Renée (orgs.). **Misticismo e novas religiões**. Petrópolis: Vozes, 1994, pp. 67-99.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? Tradução de Pierre Sanchis. In: **Revista Religião e Sociedade**, vol. 18, n. 1, 1997, p. 31-47.

HESELTON, Philip. **Witchfather: A Life of Gerald Gardner**. Vol 1: Into the Witch Cult. Loughborough, Leicestershire: Thoth Publications, 2012a.

_____. **Witchfather: A Life of Gerald Gardner**. Vol 2: From Witch Cult to Wicca. Loughborough, Leicestershire: Thoth Publications, 2012b.

LIMA, Ligia Amaral. **Wicca**: a religião dos bruxos. Rio de Janeiro: Nova Era, 2006.

MAGNAMI, José Guilherme Cantor. O Neo-esoterismo na cidade. In: **Revista USP**, “*Dossiê de magia*”, n. 31, 1986.

_____. **Mystica Urbe**. São Paulo: Studio Nobel, 1999.

OSÓRIO, Andréa. Bruxas Modernas na rede virtual: a internet como espaço de sociabilidade e disputas entre praticantes da Wicca no Brasil. In: **Revista Sociedade e Cultura**, Goiânia, jan-jun., ano/vol. 8, n. 001, p. 127-139, 2005.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Ciências sociais e religião: A religião como ruptura. In: TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata (orgs.). **As religiões no Brasil** – Continuidades e rupturas. Petrópolis: Vozes, 2011, pp. 17-34.

RIBEIRO, Alessandra StremelPesce. **Wicca**: paganismo urbano e religiosidade contemporânea. 2003. Dissertação de Mestrado. Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

RUSSELL, Jeffrey B. & ALEXANDER, Brooks. **História da Bruxaria**. Tradução de Álvaro Cabral & William Lagos. São Paulo: Aleph, 2008.

SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro & STEIL, Carlos Alberto (orgs.). **Globalização e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1997, pp. 103-115.

_____. O campo religioso será ainda hoje o campo das religiões? In: HOORHAERT, Eduardo (org.). **História da Igreja na América Latina e no Caribe: o debate metodológico**. Petrópolis: Vozes, 1995, pp. 81-131.

SILVA, Dartagnan Abdias. **Há bruxas na cidade: a Wicca a partir da representação da UWB**. 2017. Dissertação de Mestrado. Mestrado em Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora. Juiz de Fora.

STEIL, Carlos Alberto. Pluralismo, modernidade e tradição – transformações do campo religioso. In: **Revista Ciências Sociais e Religião**. Porto Alegre, ano 3, n. 3, 2001, pp. 115-129.