

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO  
DOUTORADO EM CIÊNCIA DA RELIGIÃO**

**Dartagnan Abdias Silva**

**O CALDEIRÃO DA BRUXA  
A magia e o sincretismo religioso na Wicca**

Juiz de Fora  
2022

**Dartagnan Abdias Silva**

**O CALDEIRÃO DA BRUXA**  
**A magia e o sincretismo religioso na Wicca**

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito da obtenção do grau de Doutor em Ciência da Religião.

Orientador: Prof. Dr. Emerson Sena da Silveira

Juiz de Fora  
2022

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Silva, Dartagnan Abdias.

O Caldeirão da Bruxa : A magia e o sincretismo na Wicca / Dartagnan Abdias Silva. -- 2022.

154 f. : il.

Orientador: Emerson José Sena da Silveira

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião, 2022.

1. Wicca. 2. Paganismo. 3. Modernidade. 4. Crise de Sentido. 5. Contra-hegemonia. I. da Silveira, Emerson José Sena, orient. II. Título.

**Dartagnan Abdias Silva**

**O CALDEIRÃO DA BRUXA**  
**A magia e o sincretismo religioso na Wicca**

Tese de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito da obtenção do grau de Doutor em Ciência da Religião.

Aprovada em 31 de maio de 2022.

**BANCA EXAMINADORA**

---

Professor Doutor Emerson Sena da Silveira – Orientador  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Professor Doutor Marcelo Ayres Camurça  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Professora Doutora Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões Rodrigues  
Universidade Federal de Juiz de Fora

---

Professor Doutor Manoel Ribeiro de Moraes Júnior  
Universidade Estadual do Pará

---

Professora Doutora Fernanda Lemos  
Universidade Federal da Paraíba

Dedico esse trabalho ao meu avô, Antônio Barbosa  
Dias, que desde sempre ansiava por me ver doutor.  
E a meus pais, cujo apoio, incentivo e dedicação  
possibilitaram minha caminhada até aqui.

## AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, que recebem meus agradecimentos de maior importância, pelo amor, apoio, crença e suporte oferecidos de maneira incondicional e pelo incentivo crescente em minha jornada acadêmica; e sem os quais nada disso teria sido possível, meus mais sinceros e profundos agradecimentos.

À minha família e ao meu irmão, cujo apoio e suporte não podem ser descritos nesse papel.

À Joanna Cassiano, cujo incentivo, apoio e compreensão foram muitas vezes heroicos.

Ao Professor Emerson Silveira, pela orientação, amizade, apoio e contribuição prestados desde a graduação, trazendo-me luz quando os momentos sombrios da pesquisa e do tempo se avizinharam.

À Adriana Miranda, cujo apoio e auxílio nos momentos finais dessa tese foram decisivos em muitas direções.

À Suelen Tabaldi, cujas terapias possibilitaram a realização desse momento.

E a todo o Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, pela acolhida e enorme contribuição e orientação na execução de minha jornada acadêmica.

## Resumo

A Wicca é uma religião criada no seio da modernidade, no século XX. Sua crescente popularização chama atenção na tentativa de compreender suas relações com a modernidade e a estruturação de sua resposta e agenda contracultural. A presente tese visa alçar compreensões, ensaios e reflexões mais profundas da relação da Wicca com as críticas contramodernas da atualidade. Desse modo, a Wicca aqui é entendida como uma instituição intermediária, capaz de desempenhar um papel de mediação entre o religioso e o social, aqui entendido na privatização religiosa, e, portanto, uma mediação entre os sentidos e valores individuais e o coletivo plural da modernidade. Os ensejos de uma afirmação enquanto religião consolidada da Wicca a conduz em importantes revisões de sua prática e adaptabilidade no mundo moderno, fazendo com que, da assertividade de suas respostas, dependa suas relações mais amplas com o cenário e o circuito em que está inserida nos meios pagãos e na Bruxaria Moderna. Através da pesquisa de campo em um *coven* wiccano em São Paulo/SP e em fóruns virtuais e pautada na observação participante assumida numa postura subjetivada de mediação entre o pesquisador e o interlocutor, conjuntamente com a revisão bibliográfica acadêmica e nativa, a presente tese apresentará articulações de como essa relação se dá, trabalhando a relação entre Wicca e modernidade a partir tanto de sua estrutura religiosa, institucional, do estudo de uma liderança local e da articulação de seus participantes. Desse modo, é possível alçar voos em direção à compreensão tanto das agendas absorvidas pela Wicca, quanto de sua inserção nas lutas contra hegemônicas da modernidade. Permeando essa compreensão, poderemos também entender como a Wicca responde à “crise de sentido da modernidade” apontada por Berger e Luckmann (2012) e como essa resposta pode ser mais bem adequada a partir das críticas internas erigidas à “Religião das Bruxas”.

**Palavras-chave:** Wicca. Paganismo. Modernidade. Crise de sentido. Contra-hegemonia.

## Abstract

Wicca is a religion created in the middle of modernity, in the 20th century. Its growing popularity draws attention, in the attempt to understand its relations with modernity and the structuring of its countercultural response and agenda. This dissertation aims to reach deeper understandings and reflections on the relationship between Wicca and current counter-modern criticism. Wicca is thus understood here as an intermediary institution, capable of playing a role of mediation between the religious and the social, here understood as religious privatization, therefore as a mediation between individual senses and values in the plural collective of modernity. The opportunities for an affirmation of Wicca as a consolidated religion leads it to important revisions of its practices and adaptability in the modern world, so that the assertiveness of its answers will depend on its broader relations with the space and the circuit in which it is inserted within Paganism and Modern Witchcraft. Through field research in a Wiccan coven in São Paulo/Brazil, in virtual forums, based on participant observation through subjective mediation between the researcher and the interlocutor, and through academic and native bibliographic review, the present work will pose articulations of how this relationship occurs, analyzing the relationship between Wicca and modernity from its religious and institutional structure, the study of local leadership, and the articulation of its participants. In this way, it is possible to strive towards understanding both the agendas absorbed by Wicca and its insertion in the struggles against the hegemony of modernity. Permeating this understanding, we can also see how Wicca responds to the “crisis of meaning in modernity” described by Berger and Luckmann (2012) and how this response can be better adapted from the internal criticisms raised to the “Witches' Religion”.

**Keywords:** Wicca. Paganism. Modernity. Crisis of meaning. Counter Hegemony.

## RÉSUMÉ

La Wicca est une religion créée au sein de la modernité, au XXe siècle. Sa popularisation croissante attire l'attention dans la tentative de comprendre ses relations avec la modernité et la structuration de sa réponse et de son agenda contre-culturels. Cette thèse vise à approfondir les compréhensions, les essais et les réflexions sur la relation entre la Wicca et la critique contre-moderne actuelle. De cette façon, la Wicca est entendue ici comme une institution intermédiaire, capable de jouer un rôle de médiation entre le religieux et le social, ici compris dans la privatisation religieuse, et, par conséquent, une médiation entre les sens et valeurs individuels et le collectif pluriel de la modernité. Les opportunités d'affirmation en tant que religion consolidée de la Wicca la conduisent à d'importantes révisions de sa pratique et de son adaptabilité au monde moderne, de sorte que l'affirmation de ses réponses dépendra de ses relations plus larges avec le scénario et le circuit dans lequel elle s'insère dans le Paganisme et la Sorcellerie Moderne. À travers une recherche de champs dans un *coven* Wiccan à São Paulo/Brésil, et dans des forums virtuels, et basée sur l'observation participante assumée dans une posture subjective de médiation entre le chercheur et l'interlocuteur; avec la revue bibliographique académique et native, le présent travail présentera les articulations de la façon dont cette relation se produit, en travaillant la relation entre la Wicca et la modernité à partir de sa structure religieuse et institutionnelle, l'étude d'une Direction locale et l'articulation de ses participants. De cette manière, il est possible de s'envoler vers la compréhension à la fois des agendas absorbés par la Wicca et de son insertion dans les luttes contre l'hégémonie de la modernité. En imprégnant cette compréhension, nous pouvons également comprendre comment la Wicca répond à la « crise du sens dans la modernité » soulignée par Berger et Luckmann (2012) et comment cette réponse peut être mieux adaptée à partir des critiques internes adressées à la « religion des sorcières ».

**Mots clés:** Wicca. Paganisme. Modernité. Crise de sens. Contre l'hégémonie.

## LISTA DE IMAGENS

Imagem 1 - The Dark Hedges. Autoria desconhecida.....	29
Imagem 2 - Altar da Deusa de Brida .....	32
Imagem 3 - Island Dream, de Jim Warren.....	34
Imagem 4 - Representação da Roda do Ano e os 8 Festivais.....	38
Imagem 5 - Foto da camisa da Campanha da União Wicca do Brasil – UWB.....	45
Imagem 6 - Alta sacerdotisa Brida, no momento da invocação da Deusa no Samhain de 2019 .....	52
Imagem 7 - A garagem, o espaço ritual.....	69
Imagem 8 - O Altar de Samhain.....	69
Imagem 9 - Altar dos Ancestrais .....	70
Imagem 10 - Foto do altar central: a Deusa e o Deus.....	70
Imagem 11 - O altar iluminado pelas velas .....	71
Imagem 12 - Invocação da Deusa e do Deus.....	73
Imagem 13 - Vela de guia e meditação .....	74
Imagem 14 - O retorno do reencontro com os antepassados.....	75
Imagem 15 - Oferta das chamas e velas aos ancestrais .....	76
Imagem 16 - Maças em oferenda aos ancestrais em seu altar dedicado.....	76
Imagem 17 - Canto aos Ancestrais .....	77
Imagem 18 - O Cordão de Bruxa do autor com os nove nós.....	78
Imagem 19 - A Fogueira após a realização do encanto .....	79
Imagem 20 - O encerramento .....	80
Imagem 21 - Caixa de Brighid .....	87
Imagem 22 - Caixa de Brighid aberta e recebendo os nomes e pedidos de cura.....	87
Imagem 23 – Consagração da Caixa de Brighid .....	88
Imagem 24 - Pessoas em busca de cura sentadas próximas à Caixa de Brighid .....	89
Imagem 25 - Início dos cantos e da prática de cura. Na roda externa estão os "curadores" .....	90

## LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Lista de festivais pesquisados e datas de campo (em ordem de inserção no campo) .....	147
Quadro 2 – Lista de interlocutores e entrevistados na pesquisa (em ordem alfabética)	149
Quadro 3 – Grupos e fóruns virtuais pesquisados (em ordem alfabética).....	152
Quadro 4 – Canais de Youtube pesquisados (em ordem alfabética).....	153

## SUMÁRIO:

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO 1: “A DEUSA ESTÁ NA TERRA, A MAGIA ESTÁ NO AR” .....</b>	<b>19</b>
1.1. A GRANDE DEUSA: UMA ANÁLISE DA PANDEIDADE WICCANA.....	21
1.2. A RODA DO ANO: A ESPIRAL DOS CICLOS DO ETERNO RENASCIMENTO .....	36
1.3. SACERDOTISA E DEUSA: RELAÇÕES DE GÊNERO, EMPODERAMENTO E AGRUPAMENTOS WICCANOS .....	48
<b>CAPÍTULO 2: “ESTAMOS EM UM ESPAÇO QUE JÁ NÃO É MAIS ESPAÇO, EM UM TEMPO QUE JÁ NÃO É MAIS TEMPO” .....</b>	<b>61</b>
2.1. O SAMHAIN: A CELEBRAÇÃO AOS MORTOS E A ENTRADA NO SUBMUNDO.....	65
2.2. TRABALHOS DE CURA COM A MAGIA: AS BRUXAS ESTÃO SOLTAS....	83
2.3. HÁ BRUXAS ENTRE NÓS: A BRUXA FORA DO CÍRCULO .....	93
<b>CAPÍTULO 3: “SOMOS UM CÍRCULO, DENTRO DE UM CÍRCULO, SEM UM COMEÇO E SEM UM FIM” .....</b>	<b>104</b>
3.1. OS LIMITES DA WICCA: SINCRETISMOS E ETNOCENTRISMOS.....	106
3.2. QUEM É WICCANA(O)? OS LIMITES DA PERTENÇA .....	121
3.3. “CRISE DE SENTIDO” E ERRÂNCIA RELIGIOSA: A WICCA COMO UMA INSTITUIÇÃO INTERMEDIÁRIA.....	126
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>135</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>140</b>
<b>APÊNDICE A: QUADRO DE FESTIVAIS.....</b>	<b>147</b>
<b>APÊNDICE B: QUADRO DE INTERLOCUTORES .....</b>	<b>149</b>
<b>APÊNDICE C: QUADRO DE GRUPOS VIRTUAIS .....</b>	<b>152</b>
<b>APÊNDICE D: QUADRO DE CANAIS DO YOUTUBE.....</b>	<b>153</b>

# INTRODUÇÃO

O presente trabalho é uma continuação da minha dissertação de Mestrado, na qual me direciono a compreender melhor a Wicca de sua criação a sua inserção no cenário brasileiro pautado pela experiência de campo no Rio de Janeiro / RJ. Na dissertação realizei uma conceituação prévia na qual busco compreender a Wicca em associação e comparação com a Nova Era, a fim de articulá-la enquanto uma religião baseada no primado da autonomia e na privatização da fé (SILVA, 2017).

Em uma breve conceituação, poderíamos resumir ao dizer que a Wicca é uma religião moderna, fundada em 1951 pelo inglês Gerald Gardner (1884-1964) e que teve sua expansão principalmente durante a década de 1970, em consonância com o Movimento Nova Era. Se caracteriza por uma religião liderança centralizada, articulada em grupos de praticantes coordenados por uma alta sacerdotisa e/ou um alto sacerdote chamados *covens*. A Wicca tem grande centralidade no feminino, em decorrência de sua panteão chamada de A Deusa. Seu credo se dirige à natureza como sua fonte sagrada, como sendo a própria Deusa, e importa profundas concepções pagãs-europeias, das quais traz em sua estrutura os arquétipos indo-europeus de religiões agrárias. Sua ritualística é marcada por uma forte adesão emocional e centrada na prática mágica enquanto viés de transformação da realidade. A Wicca parece estar ao centro, enquanto mediação ou ponto de trânsito entre as demais tradições do movimento neopagão e do circuito neoesotérico. Seus praticantes se autodenominam bruxos e bruxas, e praticam a religião com base em uma articulação pautada na privatização da fé e no primado da autonomia (SILVA, 2017). Sua popularização no Brasil se deu a partir da década de 1990, especialmente nos grandes centros urbanos (OSÓRIO, 2001 & RIBEIRO, 2003).

Esta tese surge como uma resposta a indagações acadêmicas a respeito da prática, institucionalidade e compreensão antropológica sobre a prática de magia abarcada pelas religiões neopagãs. Desde o encerramento da minha graduação, em um cenário bastante amistoso, ressoou para mim a pergunta: “o que faz a bruxa moderna?” Essa pergunta levou a preâmbulos de compreender o que era a Wicca, através do recorte sobre a Wicca no Rio de Janeiro, quando analisei sua institucionalização e, agora, em São Paulo analisando sua prática religiosa. Essa trajetória, por fim, me conduziu a análises mais amplas das práticas wiccanas, do ser wicciano e de suas influências no campo religioso moderno. Desse modo, pretendo aqui compreender e trabalhar a adequabilidade da Wicca

enquanto uma “instituição intermediária” (BERGER & LUCKMANN, 2012) e as análises críticas que se é possível fazer na direção da construção dessa relação medial da religião na modernidade pluralizada, privatizada e marcada pelas multipertenças. Ao compreender o credo, a prática – principalmente ritualística – e a forte adesão emocional que ela promove (SILVA, 2017), pretendo estabelecer uma descrição prática e conceitual de porque a Wicca se insere como uma instituição intermediária promotora dos “pequenos mundos de sentido”, conforme descrito por Berger e Luckmann (2012), na tentativa de apontar uma saída para a crise de sentido da modernidade. Ainda que o tema tenha sido revisto por um dos autores mais recentemente para compreensão de que a articulação pluralista e o secularismo do mundo moderno não se configuram numa crise da religião ou da religiosidade (BERGER, 2017), a compreensão da noção de instituições intermediárias e do conceito de “pequenos mundos de sentido” dos autores (BERGER & LUCKMANN, 2012) será mantida como uma importante interface conceitual desse trabalho. Isso se dá porque o discurso nativo wiccano é crítico a um mundo hegemônico, secularizado em sua ideia clássica de total separação da religião (OSÓRIO, 2001 e 2004; RIBEIRO, 2003; RUSSELL & ALEXANDER, 2008; SILVA, 2017). Entretanto, ainda que existam ensejos de práticas mais radicais ou possivelmente “fundamentalizadas” no Paganismo e na Wicca (tema sobre o qual esta pesquisa não se debruçou ou cobriu), a Wicca se articula muito mais na tentativa de uma mediação ou convivência secular, plural, múltipla no campo religioso moderno. É nesta direção que a presente tese segue, a compreensão da Wicca como uma instituição intermediária, mediadora, criadora de pequenos mundos de sentido que comprovam a secularização como um processo de pluralização e de convivência com a pluralidade, articulando múltiplas identidades (BERGER, 2017), mas que igualmente se tenciona nos campos da crise de sentido (BERGER & LUCKMANN, 2012), sem ter efetivamente encontrado um caminho de eficácia precisa.

Nessa direção, na ideia de trazer a esta tese um crescente em sua argumentação, primeiramente, ensaiei, no capítulo 1, uma compreensão do credo e da pandeidade wiccana no intuito de direcionar um primeiro olhar à formação religiosa presente na Wicca. Em sequência, no capítulo 2, analisei as questões da ritualística e das tangências emocionais da aderência, participação e receptividade no público wiccano. Por fim, no capítulo 3, trago ensaios críticos a respeito da Wicca e a modernidade em uma contextualização dos dilemas e questões ainda pendentes nessa religiosidade. A tese central deste trabalho é a de que a Wicca se articula na tentativa de ser uma instituição

intermediária, uma mediação no contexto da modernidade, capaz de mediar a criação de sentido na modernidade, e que apesar dos dilemas e tensões em seu campo, este é o motivo de sua projeção e sucesso na contemporaneidade entre as classes que a abarcam, majoritariamente de classe média e média alta, com escolaridade superior, e branca. Por uma escolha pontual, deixei para apresentar e desenvolver as reflexões teóricas no corpo da tese, na pretensão de trazer ao texto maior fluidez a seu processo e leitura. Nesse sentido, espero conduzir o leitor progressivamente a uma visão que se inicia endossada ou embasada pelo ponto de vista nativo até as minhas reflexões críticas, nas quais muitas dessas visões e pontos de partida serão questionados.

Considero também o contínuo estabelecido entre minhas pesquisas nesse campo, ao longo do texto, e muito diálogo e entrelaçamento será feito com minha Dissertação de Mestrado (SILVA, 2017). Igualmente, alguns dados e reflexões de campo serão somados, contrastados e comparados no curso da pesquisa.

O trabalho contou com a pesquisa de campo junto a um grupo wiccano da Tradição Diânica do Brasil, localizado em Interlagos, zona sul de São Paulo/SP. A fim de pesquisa, considero essa minha fonte primária, centrada na interlocução de Brida (34 anos, solteira, branca, professora e pedagoga e alta sacerdotisa do *coven* estudado). Além dessa fonte, participei de e integrei grupos virtuais em fóruns e debates wiccanos não vinculados ao grupo pesquisado. Durante 2018 e 2019, realizei minha imersão em campo, iniciando a pesquisa junto ao grupo em São Paulo/SP, através da observação participante nos grandes festivais anuais disponíveis e públicos na prática desse grupo (ver apêndice A). Mantive-me, assim, em contato analítico com as falas, participações da alta sacerdotisa Brida e realizei entrevistas com ela e com seus seguidores (ver apêndice B).

Paralelamente, realizei, de 2018 a 2021, análise, observação participante e articulações nas redes sociais (Facebook, Instagram, Twitter, WhatsApp, Telegram, YouTube e blogs) entre os wiccanos com proximidade ao grupo pesquisado ou aos membros dos grupos virtuais (ver apêndice C), assim como análises de discurso em alguns dos canais wiccanos disponíveis do Youtube (ver apêndice D). No grupo paulistano, estudei, prioritariamente, a figura da alta sacerdotisa, muito cara na dinâmica religiosa e sacerdotal da Wicca. Por esse viés, muito do que se articula no presente trabalho são as minhas reflexões acerca das experiências estudadas em campo, articuladas às bibliografias disponíveis sobre o tema ou sobre temas correlacionadas.

A presente pesquisa teve sua aprovação, ainda em 2018, pelo Comitê de Ética da Universidade Federal de Juiz de Fora, contando com a anuência e assinatura de Termos

de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE) por parte dos entrevistados e da liderança do grupo pesquisado. Em cumprimento aos termos pactuados, anuncio de antemão que todos os nomes foram alterados, os interlocutores ganharam codinomes que passaram a ser usados no corpo do presente texto.

Outro pacto fundamental para minha pesquisa se referiu à coleta de dados e à divulgação descritiva desses dados na presente tese. Foi solicitado a mim pela liderança religiosa que eu escolhesse apenas um dos festivais para descrever no corpo da pesquisa, e que evitasse descrições dos ritos e vivências que tirassem o mistério e o místico da religião.

Durante meu mestrado (2015-2017), esbarrei-me com o mesmo medo do pesquisador que Ribeiro (2003) encontrou em sua pesquisa. Esse medo a conduziu a adotar uma prática que a colocasse como uma total desconhecida naquele campo de pesquisa, evitando assim as tentativas nativas de buscar legitimação de suas práticas também no mesmo pesquisador que temiam. Isso se deve à desconfiança que os wiccanos têm da ciência, baseado nos escritos de Gerald Gardner (1884-1964), fundador da Wicca, que acreditava que a ciência mataria a magia. Contudo, as aproximações do Movimento Nova Era com os pretensos conceitos científicos (AMARAL, 2000), especialmente o termo quântico, originalmente oriundo da física, e as aproximações da Wicca com a Nova Era (OSÓRIO, 2004 & SILVA, 2017) levaram a um apelo por parte dos adeptos para que a ciência, sobretudo a antropologia e a história, legitimassem suas práticas (SILVA, 2017).

Em 2015, minha estratégia foi a oposta de Ribeiro (2003), ingressei em campo anunciando minha pertença a uma senda próxima, o Druidismo, e tive profunda abertura por parte do campo. Contudo, a tentativa de legitimação se fez presente (SILVA, 2017). O grande entrave de meu campo foi, no entanto, a recusa da utilização dos materiais coletados já no final da pesquisa, quando o campo percebera que meu papel não seria o do legitimador.

Em 2018, mantive a estratégia de me anunciar como um nativo próximo (pertencente ao Druidismo) e igualmente enfatizar minha entrada enquanto pesquisador, na tentativa de alcançar um espaço medial (GEERTZ, 2001 & VELHO, 2007), realizando inserções no campo em que optava mais pela participação e outras que optava mais pela análise, deixando-me tanto ser tocado pelo campo, quanto analisá-lo criticamente. Fui, então, apresentado ao grupo por uma conhecida que participava desses rituais, na tentativa de angariar a confiança do grupo pesquisado e evitar ressalvas como as experienciadas

no final do mestrado. O resultado se consolidou positivamente, mas foi necessário estabelecer o pacto referido acima no que tange à divulgação dos materiais analisados de forma mais descritiva e elaborada.

No que concernem as descrições de falas dos grupos e fóruns virtuais, optei por trazer de forma descritiva apenas aquelas cujas quais conto com a permissão e anuência para tal. Minha participação nesses espaços é estreitamente problemática, pois ou sou visto como nativo, ou visto com a desconfiança de um pesquisador (RIBEIRO, 2003; SILVA, 2017). Por essa razão, nesses espaços, me coloquei como mero observador, sem interlocuções feitas, a fim passar o mais despercebido possível e observar e analisar de forma crítica os debates que ali ocorreram. Muitos desses espaços são abertos a praticantes antigos e novatos da Wicca e do Neopaganismo, oriundos das mais diferentes localidades, com as mais variadas idades, com participações nos debates pontuais ou contínua. Contudo, são espaços livres, onde, respeitando as regras de convivência, os participantes podem se abrir e expor dúvidas, críticas e receios para suscitar debates. Minha presença ativa, enquanto pesquisador, poderia aguçar desconfiança e subjetivar aquele grupo, esbarrando em uma possível proibição de pesquisa, conforme me ocorreu em grupo presencial no mestrado. Ressalto, no entanto, que a administração desses grupos foi alertada sobre minha presença e pesquisa e, para todos os analisados, obtive consentimento.

Desse modo, pretendo trazer uma análise mais fluída, que mais se direcione às minhas constatações em campo do que tente alçar grandes exemplos descritivos, honrando assim os pactos desenhados durante a execução da pesquisa e compreendendo a complexidade e subjetividade do campo wicciano em relação a ciência (RIBEIRO, 2003; SILVA, 2017).

A pesquisa, contudo, se pretendia mais ampla e profunda ao estudar também a fluidez e o pluralismo religioso presentes na figura de uma bruxa wiccana, erveira, terapeuta holística e de forte influência indígena em Belém/PA. Esse foi o projeto submetido e encaminhado ao Comitê de Ética, que teve sua plena aprovação. Contudo, a grande resistência e desconfiança demonstrada por parte da informante, bem como a dificuldade prática de se fazer uma imersão na pesquisa dado a incerteza do deslocamento, fruto das reduções das verbas de fomento à pesquisa, me conduziu a uma alteração do plano inicial. Assim sendo, me ative à pesquisa presencial apenas de um outro grupo como fonte primária, em uma localização geográfica de deslocamento

facilitado: São Paulo/SP. O grupo se mostrou profundamente aberto e acolhedor à pesquisa.

Outra alteração foi necessária no decorrer da pesquisa, motivada pelo surgimento da pandemia do Novo Coronavírus em 2020. As medidas de combate à pandemia foram, principalmente o isolamento social, o que levou a suspensão de todas as atividades presenciais do grupo pesquisado. Com o prolongamento da pandemia pelos dois últimos anos, foi necessário rearticular as bases de pesquisa. A estratégia adotada, portanto, foi a participação em grupos e fóruns virtuais nas redes sociais (WhatsApp e Telegram). Integrei alguns desses grupos, sendo que um deles, o Paganismo BR, promovia debates semanais às terças-feiras, dos quais pude participar da maioria, entre julho de 2020 e agosto de 2021.

Em consonância a esses obstáculos, a presente desse poderia ser dividida em dois momentos: um primeiro no qual me coloco a uma análise pautada no campo, nos dois primeiros capítulos; e um segundo momento mais ensaístico, no qual trago reflexões a respeito da Wicca e da modernidade embasada nas análises de campo e no material coletado durante a pesquisa, considerando, como já posto, o contínuo de pesquisa desde minha graduação. As análises realizadas são, portanto, vinculadas primeiramente ao grupo paulistano e sua dinâmica e às reflexões e participações nos debates desses grupos virtuais. Contudo, também não desprezei o material que já havia sido coletado em Belém a partir da presença em eventos públicos, palestras e atividades livres que a bruxa de lá havia fornecido. Houve também uma entrevista que me foi concedida por essa bruxa, cujo material se tornou central, dada a resistência que se seguiu. Utilizarei esse material e análise como um contraponto, ainda que inicial, em alguns momentos da pesquisa.

É com todas essas considerações e reflexões iniciais que inicio as análises que coadunam na produção do presente trabalho. O que pretendo, afinal, é a elaboração de ensaios e reflexões a respeito da relação da Wicca com a modernidade, com o mundo moderno em que está inserida. A sua compreensão como uma instituição intermediária, produtora dos pequenos mundos de sentido (BERGER & LUCKMANN, 2012) será referidamente apresentada, principalmente a partir do segundo capítulo, na ideia de tanto considerá-la como essa instituição intermediária, como de demonstrar um caminho crítico a ser seguido ou evitado por outras instituições religiosas que se pretendam pluralizadas no contexto religioso moderno, marcado pelas multipertenças (BERGER, 2017).

Me cabe, por fim, pontuar que o sincretismo é aqui entendido em seu conceito mais amplo e totalmente desprovido de sua carga negativa nos debates recentes. Trabalho

a noção de sincretismo como adotada por Sanchis: “um modo pelo qual as sociedades humanas (sociedades; subsociedades; grupos sociais; culturas; subculturas) são levadas a entrar num processo de redefinição de sua própria identidade, quando confrontadas com o sistema simbólico de outra sociedade” (SANCHIS, 1994, p. 7). Desse modo, observando os caminhos e tangências que essa pesquisa encontrou em sua trajetória, me proponho a compreender o sincretismo na Wicca tanto em sua constituição como uma religião holística quanto em seu processo de adequação ao cenário e campo religioso da modernidade. Paralelamente, a magia é aqui estudada enquanto sua crença pontuada na prática mágica e na própria estrutura de seus rituais.

A problematização que se segue, portanto, coloca a Wicca como uma religião ainda em formação conceitual frente à modernidade e ao mundo institucionalizado e visa problematizar suas relações históricas com a modernidade e com o mundo no qual que se insere, entendendo sua pretensão universalista inicial de forma crítica e analítica, a fim de esboçar ensaios da compreensão dessa religião que se faz moderna de tantas formas, desde sua criação em 1951.

A validação final desses ensaios no retorno ao campo, no entanto, não foi possível em decorrência das limitações do momento sindêmico. Estima-se, portanto, que essa validação seja feita de forma crítica, tanto pela recepção final do nativo em relação aos ensaios levantados, quanto aos pares acadêmicos que se debruçam a estudar o assunto. Desse modo, espero que esta tese seja muito mais uma provação, “uma coceira nas ideias”, do que qualquer tipo de validação (acadêmica ou nativa).

## CAPÍTULO 1: “A DEUSA ESTÁ NA TERRA, A MAGIA ESTÁ NO AR”<sup>1</sup>

Nesse capítulo, realizo uma compreensão do cosmos religioso da Wicca, abarcando uma análise de suas deidades, de seu calendário litúrgico e da relação entre o sacerdócio e o feminino.

É fundamental compreender a cosmologia para entender o funcionamento social e religioso de uma religião, pois seu pensamento e ações estarão sempre vinculadas à maneira com que o adepto vê e se enxerga no mundo. Junto com o movimento *New Age*, a religião Wicca também começou a responder às demandas individuais por uma religião libertária, ecológica e privatizada, aos termos de Steil (2000), não só como uma nova religião inserida ao campo religioso internacional, mas também por seu caráter de interiorização e de sincretismo, muito próximo ao conceito de pós-modernidade (SANCHIS, 1997). “A Wicca faz parte da Nova Era, um movimento com faceta religiosa que faz recurso ao tradicional<sup>2</sup>, mas estabelece-se de acordo com padrões modernos” (OSÓRIO, 2005, p. 137).

Criada no século XX – como aponta Russell e Alexander (2008) –, pelo inglês Gerald Gardner, membro de várias Ordens Místicas como a *Golden Dawn* e a *Rosacruz*, foi precedida por um amplo debate interno à época de sua criação sobre qual seria a crença das bruxas da Idade Média, debate do qual se sobressaiu duas obras: *A Bruxaria na Europa Ocidental*, de Margaret Murray (1921), e *A Deusa Branca*, de Robert Graves (1948).

Na primeira obra, a autora levanta a hipótese de que a crença das bruxas da Europa Ocidental se baseava na crença de um deus bissexual, que poderia se manifestar hora como mulher, hora como homem, mas que se manifestava prioritariamente como homem (RUSSELL & ALEXANDER, 2008). Essa imagem reforça muito o lado de um único deus total e se consolida em um pensamento cristão da época. Por outro lado, se mostra com uma grande defasagem histórica e factual, como apontado por Russell e Alexander (2008), uma vez que as crenças da Europa pré-cristã eram politeístas e não poderiam ser

---

<sup>1</sup> Trecho da música religiosa de Claudiney Prieto, “A Deusa está na Terra”. Esse refrão é costumeiramente cantado nos rituais wiccanos pesquisados.

<sup>2</sup> Tradicional aqui entendido como retorno ao pré-moderno, em termos de Sanchis (1995), ou seja, uma tentativa de regresso a uma postura, conduta ou socialização baseada nas experiências passadas, no caso da Wicca, baseadas na crença de como teria sido praticado a Religião da Deusa nas sociedades pagã-europeias do passado pré-cristão. Faço apenas cuidado com quando o termo tradição aparecer no texto, nesse caso, refere-se a prática, de certo modo, institucionalizada ou formalizada na Wicca e outras religiosidades que foram deixadas na forma de legado ou herança aos seguidores daquele fundador ou sacerdote.

reduzidas à crença em um deus único, independente das interpretações posteriores e possíveis sincretismos a respeito de sua imagem e identidade.

Já em *A Deusa Branca*, Graves (1948) diz que só existe uma única grande deusa, que tudo é, a todos forma e por tudo é formada. Assim, a base de toda a existência seria uma essência primordial feminina, o que notoriamente daria mais poder às mulheres como detentoras de seu fluxo. Graves não se preocupou muito com dados históricos ou em atribuir seus escritos a fatos históricos, mas sempre dizia ter sido inspirado a escrever esses relatos. Contemporaneamente, sugere-se que Graves na verdade tenha escrito uma obra literária, que teria sido usada como inspiração e fontes dos movimentos esotéricos de sua época como algo de veracidade histórica ou, ao menos, religiosa. Essas obras não podem ser consideradas atípicas, uma vez que, como ressaltam Russell e Alexander (2008), autores escreveram e inventaram as práticas de bruxaria desde o final da Idade Média – desde o período médio do Caça às Bruxas, se considerarmos as cartas episcopais e o *Malleus Maleficarum*. Entretanto, foram esses autores contemporâneos a Gardner que deram a ele parte fundamental do subsídio teórico para a criação da Wicca. A Wicca teria nascido também como uma resposta para o dilema “o que fazem as bruxas?”, que permeou tantos séculos na cabeça dos autores que se deram a missão de escrever sobre essa prática.

Todavia, o que se averigua do campo histórico é que o mito de criação da Wicca se distancia dos fatos e registros sobre sua criação. Seu mito fundador conta que Gardner teria apreendido a religião de bruxas iniciadas, que transmitiam entre si os ensinamentos pré-cristãos sobreviventes à cristianização. Entretanto, esse evento é historicamente improvável. O que aparenta ser possível é a chance de que Gardner tenha encontrado e mantido contato um grupo de mulheres – ou mesmo de homens, ou grupo misto – nos qual se estudava a prática da bruxaria e se lia e debatia os textos e publicações, contemporâneos ou não aos membros do grupo. Assim, introduzido nesse debate, Gardner poderia ter criado a Wicca (RUSSELL & ALEXANDER, 2008). Gardner criou uma religião, centrada na prática da bruxaria e na qual fundiu elementos místicos baseados no *New Age* e elementos retirados das Ordens das quais participava, além de uma mistura eclética e sincrética de mitologias e bases antigas, retiradas principalmente da cultura grega clássica e dos povos celtas.

Russell e Alexander (2008) ainda demonstram que na obra de Gardner há influências das mais variadas vertentes e teorias de magia, inclusive das de Aleister Crowley, com quem sua primeira aprendiz não concordava, o que gerou a primeira

divisão na Wicca: a criação por Doreen Valiente<sup>3</sup> do Coven Ned Grove, no qual ela teria retirado as influências de terceiros que ela considerava negativas na Wicca criada por Gardner.

A esse exemplo, podemos seguir ainda a Wicca Alexandrina, criada por Alex Sanders, que, contemporâneo a Gardner, lutou pela legitimidade e pela originalidade de sua prática, se dizendo “o verdadeiro herdeiro das tradições da bruxaria”. Com o tempo, essas várias tradições wiccanas começaram a coexistir e novas foram criadas, até chegarmos às que ganharam destaque nos dias de hoje: a Wicca Eclética e a Wicca Diânica – além, evidentemente, das clássicas Wicca Gardneriana, Wicca Seax e Wicca Alexandrina (RUSSELL & ALEXANDER, 2008; DANIELS & TUITÉAN, 2004).

Contudo, mesmo com todas essas discordâncias, recortes e colagens sofridos pelas várias tradições criadas ao longo do tempo, a Wicca possui certa uniformidade em suas crenças e práticas, que pode ser observada principalmente nos livros e manuais de prática wiccanas publicados, dentro e fora do Brasil. Essa linha principal se passa na comemoração dos oito sabás – fazendo aqui referência aos oito festivais de comemoração do plantio e colheita da chamada Roda do Ano; na comemoração dos esbás – geralmente polarizados na celebração das luas cheias do ano, mas que também podem se referir às passagens lunares e/ou às conjunções astronômicas e astrológicas, e, principalmente, na crença polar da existência de um deus e uma deusa – um deus que é todos os demais deuses e uma deusa que é todas as demais deusas.

### **1.1. A GRANDE DEUSA: UMA ANÁLISE DA PANDEIDADE WICCANA**

Não me compete aqui analisar externamente tal deidade, muito menos validar sua existência ou eficácia. Meu foco foi compreender as deidades wiccanas a partir da visão própria dos nativos dessa religião. Para isso, lancei mão da leitura de quatro textos clássicos de autoria desconhecida, mas popularmente listados em bibliografias wiccanas (CANTRELL, 2002; TUITÉAN & DANIELS, 2004 ; ZELL-RAVENHEART, 2008; MORRISON, 2010; STARHAWK, 2010) como textos sagrados, palavras de suas próprias deidades, no intuito de descrevê-las. Em sequência, contrastei essas descrições

---

<sup>3</sup> Doreen Valiente é conhecida como avó da bruxaria, foi aprendiz de Gerald Gardner até descobrir as influências sobre a prática do criador da Wicca do ocultista Aleister Crowley, de quem ela discordava, gerando motivo para sua cisão com seu mestre e a criação de uma nova modalidade de Wicca, limpa das influências a que Valiente contestava (RUSSELL & ALEXANDER, 2008).

com as descrições dadas pelos próprios nativos, quando questionados sobre a Grande Deusa, particularmente com as respostas em entrevista com a alta sacerdotisa pesquisada, Brida, e, nesse caso, com a resposta também fornecida pela bruxa de Belém, Cy, descrita na introdução desta tese.

Ainda que a Wicca não possua nenhum texto direcionador ou fundamental e não possua livros sagrados, como no caso da Bíblia cristã, os textos poéticos com que trabalho no decorrer desse item parecem nortear muitas das práticas e concepções wiccanas a respeito de seu credo, culto e compreensão do sagrado.

De acordo com a revisão bibliográfica de fontes nativas e as explicações tanto de Brida, quanto de Cy, poderíamos compreender que, essencialmente, o credo wiccano é duoteísta, ou seja, converge a duas pandeidades: a Deusa e o Deus. A Deusa seria a própria natureza, a própria Terra. Para muitos wiccanos, todas as demais deusas cultuadas pela humanidade seriam faces, arquétipos dessa grande deusa. Enquanto Deus, filho e consorte da Deusa, é uma deidade cíclica, que nasce, cresce, morre e renasce, seguindo os ciclos naturais guiados pela Deusa. Igualmente, todos os demais deuses seriam suas faces ou arquétipos. O Deus seria a própria manifestação da vida animal, seguindo o ciclo sazonal regido pelo sol, enquanto a Deusa teria seus ciclos regidos pela lua.

Apesar de se tratar de duas deidades, muitas vezes o Deus é assimilado à Deusa não só pela importância totalizante que essa figura feminina tem no credo wiccano, mas principalmente porque ele também é parte dessa pandeidade, uma vez que nasce da Deusa, morre em seus braços e renasce através dela. Nesse ciclo, são celebradas as estações. O Deus nasce no rigor do inverno como a criança da promessa, cresce durante a primavera, e desposa a Deusa nos prenúncios do verão, tornando a Deusa grávida de si mesmo para o recomeço futuro de mais um ciclo. O júbilo da união divina torna a terra fértil e traz a colheita. No outono, no entanto, o Deus envelhece e nos prenúncios do inverno, ele morre, sendo levado ao submundo, o útero dessa Grande Deusa, para ser parido novamente no inverno.

Enquanto isso, a Deusa se manifesta em fases correlacionadas à lua: ela é Jovem, junto à infância do Deus, até o momento em que ele a desposa. Ela é Mãe, representada em sua gestação e no ápice de seu poder no verão. Ela é Anciã, representada pela velhice e pela necessidade de fazer o que deve ser feito: é preciso conduzir o Deus à morte para o recomeço de mais um ciclo. Por fim, ela é também escura, ou a morte, simbolizada pelo período em que a própria Deusa adentra em si, personificando a própria morte, para

aprender os mistérios que só a morte pode revelar, mistérios esses que garantem a manutenção de mais um ciclo e o renascimento do Deus, com o retorno da Deusa.

#### *A Ordem da Deusa<sup>4</sup>*

Sempre que tiverem necessidade de alguma coisa, uma vez por mês, especialmente quando a lua estiver cheia, reúnam-se em algum lugar secreto e adorem Meu espírito, pois sou a Deusa de todos os Sábios.

Vivam livres a escravidão e, como sinal de que são livres, cantem, dancem, banqueteiem-se, façam música e amor, tudo em Meu louvor.

Pois Meu é o êxtase de espírito, mas Minha também é a alegria na Terra. Minha lei é o amor a todos os seres.

Minha é a porta sagrada que se abre para a terra da juventude, e Minha é a taça de vinho da vida que é o Caldeirão de Cerriddween, que é o Santo Gral da Imortalidade.

Eu dou o conhecimento de espírito eterno e, além da morte, dou paz, liberdade e reunião com os que partiram antes.

Eu não exijo sacrifícios, pois eis que eu sou a Mãe de todas as coisas e Meu amor derrama-se sobre toda a Terra.

Eu, que sou a beleza da Terra Verde, e a branca lua entre as estrelas, convoco as almas... levantem-se e venham a Mim.

Pois Eu sou a alma da Natureza que dá vida ao universo.

De Mim procedem todas as coisas, e para Mim devem retornar.

Que minha adoração esteja no coração que se regozija, pois eis que todos os atos de amor e de prazer são Meus rituais. Que haja beleza e força, poder e compaixão, honra e humildade, jovialidade e reverência dentro de cada um.

E aqueles que procuram conhecer-Me, saibam que sua busca e desejo não os beneficiarão a menos que conheçam este mistério:

Se não encontrarem dentro de si mesmos aquilo que procuram, não encontraram fora, pois eis que estive com vocês desde o princípio, e Eu sou aquilo que é atingido ao final do desejo (in CANTRELL, 2001, p. 58-59).

#### *Invocação da Deusa<sup>5</sup>:*

Eu sou a Grande Mãe, adorada por todos e existindo desde antes de sua consciência.

Eu sou a força feminina primitiva, sem limites e eterna.

Eu sou a casta Deusa da lua, a Senhora de toda a magia.

Os ventos e as folhas que se movem cantam meu nome.

Uso a lua crescente em minha testa e meus pés repousam entre os céus estrelados.

Sou mistérios ainda insolúveis; um caminho recém-iniciado.

Sou o campo intocado pelo arado.

Regozijem-se em mim e conheçam a plenitude da juventude.

Eu sou a Mãe abençoada, a graciosa Senhora da colheita.

Eu estou vestida com a profunda e fresca maravilha da Terra e o ouro dos campos cheios de grãos.

---

<sup>4</sup> A autoria original desse poema é desconhecida. Acredita-se pertencer a Dorien Valiente, mas foi encontrado como “Anônimo” no livro de Gary Cantrell, *Wicca – crenças e práticas* (2001).

<sup>5</sup> Idem nota 4.

Por Mim são regidas as marés da Terra, todas as coisas florescem de acordo com minhas estações.  
Sou refúgio e cura.  
Sou a mãe que dá a vida, maravilhosamente fértil.  
Adorem-Me como a Anciã, guardiã do ciclo contínuo da morte e renascimento.  
Eu sou a roda, a sombra da Lua.  
Rejo as marés das mulheres e dos homens e trago libertação e renovação as almas fatigadas.  
Embora a escuridão da morte seja Meu domínio, a alegria do nascimento é Meu dom.  
Sou a deusa da Lua, da Terra e dos Mares.  
Meus nomes e forças são múltiplos.  
Eu derramo magia e poder, paz e sabedoria.  
Sou a eterna Donzela, Mãe de todos, e Anciã das trevas, e envio-lhes bênçãos e amor ilimitados (in CANTRELL, 2001, p. 61-62).

*A Ordem do Deus<sup>6</sup>:*

Minha Lei é Harmonia com todas as coisas.  
Meu é o segredo que abre as portas da vida e meu é o prato de sal da terra que é o corpo de Cernunos, que é o círculo eterno do renascimento.  
Eu dou o conhecimento da vida eterna, e além da morte dou a promessa de regeneração e renovação.  
Sou o sacrifício, o pai de todas as coisas, e minha proteção cobre a Terra.  
Eu, que sou o Senhor da Caça e o Poder da Luz, o sol entre as nuvens e o segredo da chama, invoco seus corpos para que se levantem e venham a Mim.  
Pois Eu sou a carne da Terra e todos os seus seres.  
Através de Mim todas as coisas devem morrer e Comigo elas renascem.  
Que minha adoração esteja no corpo que canta, pois eis que todos os atos de sacrifício espontâneo são Meus rituais.  
Que haja desejo e temor, raiva e fraqueza, alegria e paz, reverência e saudade dentro de cada um.  
Pois isso também faz parte dos mistérios encontrados dentro de cada um, dentro de Mim: todos os inícios têm um fim, todos os fins têm um início (in CANTRELL, 2001, p. 60).

*Invocação do Deus<sup>7</sup>:*

Eu sou o radiante Rei dos Céus, inundando a Terra de calor e encorajando a semente oculta da criação a explodir em manifestação.  
Levanto minha lança brilhante para iluminar a vida de todos os seres e diariamente derramo meu ouro sobre a Terra, expulsando os poderes da escuridão.  
Sou o Senhor dos animais selvagens e livres.  
Corro com o veloz veado e vôo como um falcão sagrado contra o céu brilhante.

---

<sup>6</sup> Idem nota 4.

<sup>7</sup> Idem nota 4.

As florestas antigas e os lugares selvagens emanam meus poderes, e os pássaros do ar cantam minha santidade.  
Sou também a última colheita, oferecendo os grãos e frutos abaixo da foice do tempo, para que tudo possa ser nutrido.  
Pois sem plantio não pode haver colheita; sem verão, primavera.  
Adorem-Me como o Sol da criação de mil nomes, o espírito do veado com chifres na terra agreste, o lobo que corre, a colheita infinita.  
Vejam no ciclo anual dos festivais Meu nascimento, morte e renascimento – e saibam que tal é o destino de toda a criação.  
Eu sou a centelha da vida, o Sol radiante e doador da paz e do descanso, e envio meus raios de bênçãos para aquecer o coração e fortalecer a mente de todos (in CANTRELL, 2001, p. 63).

A Grande Deusa é a principal deidade do culto wiccano. Ela seria uma deidade imanente e ainda assim transcendente. Ela é a condutora do ciclo da vida, perene e contínua. Está associada às fases da lua em um ciclo de eterno amadurecimento e renovação. Por essa principal deidade ser feminina, começamos a esboçar as características de uma adequação feminina (OSÓRIO, 2001) profundamente entranhada na Wicca. O empoderamento<sup>8</sup> feminino a partir da adequação do feminino está fortemente presente nos cultos: nas mulheres enquanto manifestações da Deusa; nas sacerdotisas, condutoras dos rituais, como a Deusa é condutora dos ciclos da vida.

Na Wicca, a sacerdotisa e a bruxa se confundem em uma só figura. A bruxa volta a ser a mulher empoderada, livre (OSÓRIO, 2001 e 2005; RUSSELL & ALEXANDER, 2008), agora também coroada enquanto sacerdotisa de sua fé. Desse modo, para entender a religião e a importância feminina que ela semeia, é prioritário entender essa pandeidade – que está e é todas as coisas.

Escolhi trabalhar com representações imagéticas dessa deidade, a fim de melhor esboçar seu ser e sua compreensão na ótica wiccana, uma vez que descrever a Deusa é extremamente complicado até mesmo para os nativos religiosos. Contudo, para compreender as análises feitas sobre as imagens, precisamos entender as ferramentas usadas para chegar a tal resultado, percorrendo um caminho de compreensão do objeto, do intérprete para chegar a uma significância possível ao signo, ou seja, às imagens escolhidas. E por que imagens? De acordo com Nogueira (2016), nossa linguagem é metafórica e as metáforas nada mais são do que imagens linguísticas.

Se o signo em Saussure é dividido em significante e significado, sendo o significante uma ‘imagem acústica’ e o significado uma representação

---

<sup>8</sup> O empoderamento é aqui analisado conforme conceituação e categorização nativa. No curso do trabalho poderemos refletir se esse empoderamento é ou não efetivo, ainda que eu não pretenda encerrar essa discussão ou mesmo me debruçar a ela prioritariamente.

mental, podemos entender que na própria base da constituição do signo linguístico está presente a imagem (NOGUEIRA, 2016, p. 248).

Ou seja, para entender e compreender uma versão de deidades, os homens vinculam essa deidade a imagens – sejam metáforas mentais descritivas dessa deidade, sejam imagens físicas como representação icônica da própria deidade. Na intenção de melhor compreender a Deusa ou a Grande-Mãe wiccana, recorrer a imagens me pareceu não só sensato, como um direcionamento quase inevitável.

A solicitação das imagens veio em um primeiro momento, em uma primeira entrevista, ainda em agosto 2018 com a interlocutora de Belém/PA, a quem aqui chamo de Cy, em homenagem à sua devoção a essa deusa indígena. Em outubro do mesmo ano, essa solicitação ocorreu com a interlocutora de São Paulo/SP, a quem aqui chamo de Brida, em homenagem à sua devoção a deusa irlandesa Brighid. Foram esses os momentos em que conduzi conversas sobre quem era a Deusa e quais as relações as sacerdotisas teriam com essa deidade. Meu intuito era compreender a aplicação das teorias sobre essa deidade expostas na bibliografia nativa revisada. Ao final, solicitei a cada uma das duas sacerdotisas entrevistadas que me enviassem, a seu tempo, uma imagem que representassem a Deusa para ela. Prontamente ao final da entrevista, a alta sacerdotisa de São Paulo me enviou, por WhatsApp cinco imagens, dentre elas a trabalhada nessa tese, que se deriva de uma escolha minha, considerando a aplicabilidade na própria fala da sacerdotisa. Já a bruxa de Belém demorou três meses até o envio da imagem por WhatsApp.

Inverterei, no entanto, as imagens trabalhadas em relação a sua ordem de envio inicial na construção de um raciocínio analítico sobre essa pandeidade. Em sequência, trabalho as análises e compreensões dessas imagens.

Cy é uma mulher de meia idade, wiccana, pertencente a um *coven* diânico em Belém que, para além da participação em seu grupo, integra um circuito de práticas medicinais alternativas na cidade, sendo considerada erveira, trazendo conhecimentos locais e indígenas às suas práticas. Teve formação religiosa cristã inicialmente, mas também forte influência indígena, que a levou a estudar e trabalhar com as ervas e suas propriedades curativas e mágicas localmente. Hoje, se mostra como uma mulher empoderada, membro da Wicca, religião politeísta centrada no culto à Grande-Mãe.

Para Cy, em uma interpretação da filosofia e dogmas wiccanos, a Grande-Mãe é e está em todos os lugares, em todas as deusas, em todas as mulheres. Ela é a própria Natureza. Assim, minha premissa de escolha da primeira imagem partiu de demandar a

Cy que me enviase uma imagem que lhe fosse icônica, ou seja, a representação mais perfeita da Deusa para si. Recebi, assim, a primeira imagem.

A segunda imagem analisada foi solicitada em igual demanda à minha interlocutora principal, sacerdotisa oficiante de um *coven* em Interlagos, na zona sul de São Paulo/SP, a quem chamarei de Brida, face a sua devoção e trabalho sacerdotal com a deusa celta Brighid. Brida coordena um grupo diânico, no qual realiza rituais abertos ao público no sul da megalópole brasileira. Ela é pedagoga, mais nova que Cy, e está bastante inserida no Circuito Neoesotérico de São Paulo (MAGNANI, 1999).

Curiosamente, Brida não me respondeu com uma imagem apenas, mas com cinco, mostrando rituais e vivências abertas que ela coordenou, trazendo a seguinte resposta: “a Deusa é tudo isso”. Entre essas fotos, escolhi uma que continha o registro de uma estatueta da titânide grega Gaia, por ser a estatueta em si uma imagem icônica facilmente representativa e comumente associada à Grande Deusa Wiccana.

A terceira imagem trabalhada aqui parte de meu olhar enquanto estudioso da Wicca. Selecionei essa imagem por ser a representação mais icônica, a meu ver, de todas as descrições e leituras que obtive a respeito da Deusa, partindo, assim, de meu olhar enquanto intérprete. Não que eu me isente de tal olhar na primeira e segunda imagem, já que o esforço de compreensão semiótica e hermenêutica de todas as imagens foram por mim realizados. Mas, ao menos nas duas primeiras, meu olhar é muito mais de um mediador.

A Semiótica, para Bortolotti (2008) preocupa-se com as modalidades de representação, de maneira a ir além das matrizes linguísticas de sua comunicação, buscando aportes muito mais filosóficos para sua análise. Ela trata de uma interpretação dos fenômenos, na tentativa de decodificar sua comunicação. Leva, segundo o autor, em consideração três pontos fundamentais: o signo, o objeto e o interpretante.

Enquanto o signo é qualquer coisa com poder representativo, o objeto é a coisa por ele representada de forma imediata (contida no próprio signo) ou dinâmica (mediado pelo signo). Dessa forma, o objeto poderia se manifestar em sua relação com o signo de forma icônica, indicial ou simbólica. Na primeira, o signo tem o poder de sugerir ou relacionar características que compartilhe com o objeto. Na segunda, aponta-se a uma relação de existência do signo em decorrer de uma causalidade do objeto, como na fumaça que indica o fogo. A terceira, por fim, trata de se refugiar em convenções socioculturais como forma de vincular o signo ao objeto.

O interpretante, no entanto, “constitui o efeito produzido por ele [o signo]. É com o interpretante que a representação se torna, de fato, um signo, dotado de uma configuração triádica. Com ele, completa-se a atividade cognitiva” (BORTOLOTTI, 2008, p. 115). Dessa forma, para a semiótica, é fundamental tomar compreensão dessas três fases: o signo, o objeto e o interpretante. Para compreender as imagens escolhidas, será preciso entendê-las enquanto signos, por representarem um objeto aos olhos de um observador específico. A Hermenêutica “situa-se como uma contínua preocupação humana de compreender (desejo de compreender): a compreensão é uma característica existencial e fundamental da existência: o ser humano vive num círculo de interpretação” (JOSGRILBERG, 2017, p. 76). A hermenêutica interpreta, então, tudo como um texto, passível de ser lido por um intérprete sempre subjetivo, sem a pretensão de uma interpretação única. O intérprete é, assim,

convidado a entrar num jogo com regras e com possibilidades: não se trata de repetir o texto [...], mas de prolongá-lo em perspectivas que o iluminam indo além dele. O texto deve reentrar na esfera dialógica de produção de sentido onde se originou por processos interpretativos e compreensivos (JOSGRILBERG, 2017, p. 77-78).

Dessa forma, “sem a possibilidade de uma interpretação única ou de fixar uma verdade do texto, a hermenêutica trata dos desdobramentos possíveis e de trazer à tona camadas de sentido que um texto encarna” (JOSGRILBERG, 2017, p. 77).

Quando solicitei uma imagem a Cy que representasse para ela a Grande Deusa, jamais imaginei receber a que recebi. Esperava uma das várias imagens e representações dessa deidade que vejo circular na internet, especialmente nas redes sociais. O espanto e a surpresa foram motores fundamentais pra compreender esse olhar. A Deusa é a natureza e Cy tem fortes influências indígenas e, portanto, uma concepção bastante imanente da presença dessa deidade. O vínculo de Cy com a natureza, bem como sua trajetória pessoal, a levaram a escolher essa imagem como um signo, um ícone de sua deidade.

A imagem em questão é, em primeiro momento, uma representação de um local conhecido como *The Dark Hedges*<sup>9</sup>, na Irlanda. Um ponto classicamente turístico que consiste em uma estrada ladeada de faias (*Fagus Sylvatica*) formando um túnel atmosférico natural, onde crenças naturais atribuem a moradas de seres feéricos. A autoria da imagem, entretanto, não consegui retomar. Contudo, não estou convencido de que Cy sabia disso ou de qual local estava sendo efetivamente representado na imagem. Sua visão

---

<sup>9</sup> Poderíamos tentar uma tradução livre... Algo como Túnel [cerca-viva] Sombrio.

religiosa foi a de uma intérprete hermenêutica daquele local, subjetivando seu olhar. Com intérprete mediador que fui, busquei compreender, de forma tanto hermenêutica quanto semiótica, as razões que levaram Cy a atribuir a essa imagem um signo perfeito da Deusa.

Imagem 1 - The Dark Hedges. Autoria desconhecida



Fonte: Life Style ao Minuto<sup>10</sup>

Para analisar esse signo atribuído por Cy, temos que primeiramente entender que ela parte de uma criação indígena, que reconhece a natureza como sagrado e como manifestação dos Deuses e espíritos. A Wicca também parte desse mesmo ponto ao dizer que “a Deusa está em todo lugar”, mas “em todo lugar” se refere ao natural e aos fenômenos naturais, afinal, a Deusa é a própria Terra e pode ser vista em todas as manifestações da natureza, inclusive na vida e na morte.

Não há ideia de um sobrenatural ou um além, uma vez que o “outro mundo” é o útero da Grande Mãe, assim sendo, é parte desse mundo que é a própria Grande Mãe. A Deusa é então os lugares selvagens, naturais, os bosques...

A imagem chama atenção para um foco diferente. Apesar da natureza incontestável, a imagem tem como centro um caminho protegido ou guiado pelas árvores,

---

<sup>10</sup> Imagem disponível em:

<[https://static.noticiasao minuto.com/stockimages/gallery/1920/naom\\_5a85c7130bb3f.jpg](https://static.noticiasao minuto.com/stockimages/gallery/1920/naom_5a85c7130bb3f.jpg)>.

caminho esse que se coloca à frente do espectador como a direção a seguir ou como constatação da direção que se está seguindo.

O caminho parece tranquilo, seguro, harmônico e belo. Mas quando se olha mais ao fundo, ele tem um ar de mistério, talvez até de medo, quando as árvores parecem ficar mais densas e o caminho mais enevoado. O caminho é, portanto, a trilha da religião, do culto humano à Grande Mãe, que vai em direção ao seu útero, aos mistérios e conhecimentos mais profundos, mas que, mesmo assim, não deixa de ser belo e harmônico.

A alameda é o próprio ciclo da vida, que começa frágil e se torna forte, para então se fragilizar e morrer. O que diferencia a fase inicial da final é a consciência, o vislumbre do caminho e sua compreensão à nossa frente. Quanto mais compreensão e sabedoria se adquire, mais à frente do caminho se encontra, e mais próximo dos mistérios se fica. Por consequência, mais próximo da morte se está, uma vez que a morte é encarada como “O Grande Mistério” pelo qual o próprio Deus teve que passar, mistério esse que significa entrar no mais profundo da existência (da Deusa) para renascer mais uma vez, um ciclo eterno de vida, morte e renascimento.

As árvores possuem galhos tortos e diferentes e parecem se aproximar mais e mais umas das outras, como se seus galhos fossem se tocando, formando um túnel cada vez mais denso. Mas estão todas verdes e fortes. Elas parecem remeter às experiências e vivências sempre individuais e complexas desse caminho, onde jamais se poderá conhecer e vislumbrar todos os detalhes, cada fase (árvore) do caminho é única e é percebida de maneira singular por cada caminhante, o que torna o caminho individualizado, mostrando a privatização religiosa e a autonomia tão características da Wicca.

O estreitamento do túnel mostra a compreensão de que tudo se interliga, todas as coisas são na verdade uma coisa só: partes da Grande Deusa. Por mais assustador que pareça o caminho mais a frente, ele sempre estará belo e forte para quem souber olhar seus detalhes.

O caminho, aparentemente reto, possui elevações, mostrando que no percurso, apesar de caminharmos em uma direção única e bem focada (em direção ao Grande Mistério), nosso caminho não é sempre simples, nem sem elevações: há momentos bons e felizes, outros ruins e tristes. Se olharmos o todo, tudo isso faz parte do caminho, faz parte da Grande Mãe. As tristezas, alegrias, as dificuldades e facilidades do caminho se

harmonizam com o próprio caminho e precisam ser vistas como parte de um panorama maior, mais amplo e mais profundo.

Entretanto, no final, o caminho parece fazer uma curva para a direita, talvez fazendo referência à morte e ao retorno à vida. A própria noção de morte não é mais encarada com medo, nem com desejo, mas como uma grande iniciação, uma grande transformação pela qual todos os seres passam.

No centro da imagem, podemos observar um desenho subjetivo, feito pelo movimento sugerido da imagem, que se assemelha a uma ampulheta, em que temos o escuro em cima (na copa das árvores) e o claro embaixo (no solo). Isso que nos sugere não só uma ideia de tempo, de ciclo, como dialoga com esse ciclo wiccano de morte e vida, mistério e caminho. A dicotomia entre escuro e claro nos remete às clássicas representações da Roda do Ano, que divide o ano em duas metades, a regência do inverno (escuro) e do verão (claro).

Há também pontos de aparente fuga ou saída do caminho, marcados pelas regiões onde a vegetação que ladeia o caminho parece mais baixa, mostrando possíveis saídas ou entradas, o que pode fazer referência à errância constitutiva do movimento Nova Era, do circuito neo-esotérico e por consequência da Wicca contemporânea (CAMPBELL, 1997; CAROZZI, 1999; MAGNANI, 1999; AMARAL, 2000; RIBEIRO, 2003; OSÓRI, 2005; CAMURÇA, 2010; SILVA 2017). A Wicca se mostra como uma religião de trânsito, de contracultura<sup>11</sup>, em que as pessoas chegam a partir de outros movimentos religiosos desse mesmo circuito. Algumas permanecem, tornando a Wicca um ponto de parada desse trânsito e errância religiosas, outras permanecem por um tempo e encontram outros caminhos a seguir, outras ainda apenas visitam e revisitam a Wicca de acordo com sua necessidade e buscas momentâneas.

Contudo, quanto mais ao fundo se olha, menos pontos de fuga se observa, mostrando que a profundidade na compreensão dos mistérios condiciona o caminhante àquele caminho específico. Como alguns de meus interlocutores disseram, “não dá pra desaprender o que já se aprendeu”.

Por fim, a ausência de seres humanos e de animais sugere uma interpretação de que a Deusa é toda a natureza (aqui compreendida como o mundo natural não animal), é o próprio caminho que conduz até seus mistérios e que os animais como um todo são seus

---

<sup>11</sup> Contracultura aqui é entendida enquanto movimento que critica ou nega os valores e bases da cultura vigente, na perspectiva de críticas e até quebrar tabus e contrariar as normas socialmente dominantes.

filhos, suas criações. Eles não fazem parte do caminho, eles trilham o caminho e, apesar de fazerem parte da Deusa enquanto suas crias, não são a Deusa.

A segunda imagem, como fora dito, representa uma depuração de uma série de fotos ritualísticas enviadas por Brida. A foto a seguir chamou minha atenção. Ela é a representação de um altar de uma celebração do dia da Terra anterior ao início da pesquisa junto ao *coven* em questão. No centro do altar, encontra-se a estátua da titânide grega, Gaia. Gaia seria a própria Terra na cosmologia grega e, no livro *A Bruxaria Hoje*, de Gerald Gardner (2003), o autor referencia a Grande Deusa com uma simples abreviação “G.”, dizendo que seu real nome é secreto. Por muitos anos e ainda hoje, isso suscita em muitos leitores a noção de que essa abreviação poderia ser referente a Gaia. Desse modo, a Deusa seria a própria Terra.

Por essa razão, a foto em questão me chamou a atenção e resolvi trabalhar com a imagem dessa estatueta, que segundo Brida, é uma igual representação da Grande Deusa.

Imagem 2 - Altar da Deusa de Brida



Fonte: acervo de Brida (2018).

Há outras imagens icônicas nessa foto, todas associadas à Deusa segundo a Wicca. Igualmente, lê-se na base da imagem uma frase motivacional feminista, mostrando parte

da adequação feminina assumida hoje pela religião: “Sozinha eu vou mais rápido, juntas vamos mais longe”.

Ao centro da imagem, está a estatueta de Gaia, representando uma deusa que seria a própria Terra, o próprio planeta. Todas as coisas pertencem a ela e nosso planeta nada mais é que seu útero gerador de vida constante. Mais do que a Terra, ela é o universo, a existência, uma vez que, na estatueta, seus seios representam o sol e a lua e em sua pele estão “tatuados” os animais e seres vivos.

A Deusa aqui é encarnada como sendo a totalidade da existência e, ao mesmo tempo, sua condutora. Sua existência é através da fertilidade e da vida, associadas de forma apropriativa pelos wiccanos<sup>12</sup> também à imagem da Vênus de Willendorf (ao centro a esquerda). A Deusa é a vida e a mulher, a mãe em sua forma plena. As conchas, associadas à Deusa, reforçam sua fertilidade, sobretudo a concha maior (*Strombus Pugilis*), no canto esquerdo do altar. Por seu formato, essa concha é associada ao órgão sexual feminino nas práticas wiccanas, representando assim a fertilidade e o nascimento. A água é elemento das emoções e da vida nas tradições wiccanas, está associada ao sangue do corpo, aos rios e mares na Terra, à vitalidade como um todo. Ao fundo, temos uma imagem branca com uma espiral em seu útero e pernas. Essa imagem é bastante comum e querida entre os wiccanos. A espiral é símbolo do poder transformador, associado ao útero e à geração da vida. Também é associada ao processo de eterno renascimento e ao próprio ciclo da vida, carregado pela Deusa.

Mas há também uma imagem preta no centro direito do altar, que representa a face “morte” da Deusa. Não pode haver vida se não houver morte, o ciclo precisa ser fechado para ser reiniciado. Portanto, a Deusa também seria condutora e senhora da Morte. No mito wiccano, é exatamente através da morte que a Deusa domina os mistérios que a torna senhora plena do ciclo da vida.

Apesar das imagens falarem muito por si mesmas, esse altar é repleto de significados e profundidades, mostrando a complexidade e ao mesmo tempo simplicidade que é a compreensão da Deusa pelos wiccanos: “ela é todas as coisas, e todos os seres são seus filhos” (Brida).

A terceira e última imagem da Deusa foi escolhida a partir de meus estudos sobre a deusa wiccana. Desde que vi essa imagem pela primeira vez, todas as vezes em que se

---

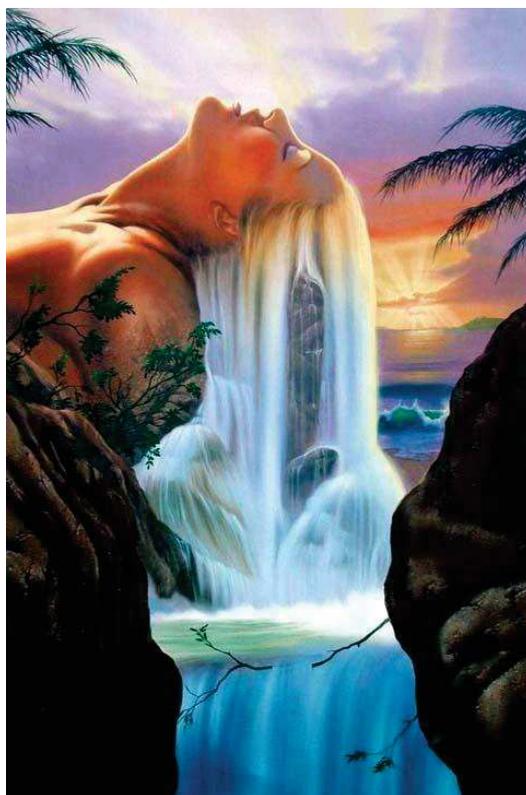
<sup>12</sup> Para a Wicca, todas as deusas são parte da Grande Deusa, de forma que todas as representações e imagens de deusas, sobretudo as de cunho histórico e antigo, seriam representações dessa Deusa, na compreensão de que a Wicca é a Antiga Religião, ou a religião primeira (SILVA, 2017).

remetem à Grande Deusa, é essa imagem que me vem à mente. A escolha aqui parte de uma análise mais subjetiva e, talvez, metafórica ao me relacionar ao ícone como intérprete direto. A personificação clara na imagem talvez me faça sentido por minha criação católica, com forte alusão a personificações através de imagens de santos e da deidade cristã.

Contudo, para além de toda essa subjetividade clara, a imagem, de autoria de Jim Warren e intitulada *Island Dream* (ano desconhecido), revela uma gama de analogias e de relações diretas aos textos clássicos da Wicca discriminados anteriormente, dando uma importância singular à sua representação enquanto possível signo da Deusa. Não foi possível determinar se a pintura em questão realmente se remetia à Deusa wiccana. Contudo, em minha interpretação imagética, ela poderia corresponder a essa representação.

Na condição de intérprete, coube a mim a significação ou a referência e relação que atribuí à imagem, compreendendo aqui a subjetividade desse símbolo que se tornou icônico na condição de representação da pãndade Wiccana, sob meu olhar de conhecedor e estudioso de tal religião.

Imagem 3 - *Island Dream*, de Jim Warren



Fonte: Fine-Art, Jim Warren<sup>13</sup>

<sup>13</sup> Imagem disponível em: <<https://jimwarren.com/fine-art/page/13/>>, acessada em 29/03/2021.

Ela representa uma mulher bela, branca, loira, deitada sobre a terra, se tornando a própria terra. Seus cabelos se tornam cachoeiras, e seu corpo parece fundir-se com a terra e o céu. Ela está iluminada de fora, e parece ter luz própria ao mesmo ponto que se percebe um pôr-do-sol ao fundo sobre o mar, quase como sendo uma segunda cena.

O fato de ser uma mulher branca e loira chama a atenção, mas se explica inicialmente pelo fato de a Wicca ser uma religião euro-norte-americana. Contudo, no Brasil, o eurocentrismo e os preconceitos étnicos com relação aos índios brasileiros e às tradições africanas parecem igualmente se aplicar em ambientes wiccanos (um dado que infelizmente não levaremos a cabo nessa pesquisa).

É uma representação complexa dessa panteia, em que ela é todas as coisas, está em todas as coisas. Apesar do sol ao longe, ela brilha como se fosse um sol. Sua boca semiaberta e olho fechado, bem como posição em que está deitada, a bochecha corada, e estando ela condicionada pelo brilho que recebe, nos leva a uma sensação de que ela está extasiada em um prazer talvez até sexual.

A paisagem é harmônica, lembra um dia primaveril. O mar mostra uma onda mais forte, talvez fazendo referência à força ou movimento. A paisagem de fundo transmite uma sensação de calma. A cachoeira é límpida e há vida (vegetação) nascendo das rochas. Árvores parecem compor um campo lateral não visível da imagem. O céu parece dividido em duas luzes: uma que reflete o pôr-do-sol, outra que reflete a luminosidade vinda da face da própria mulher.

Para os wiccanos, o Deus, consorte da Deusa nos tempos de primavera-verão, é a representação do próprio sol que nasce e morre, que se fortalece no verão e morre no inverno, enquanto a Deusa é personificada pelo ciclo lunar, em que ela se transforma através de suas fases: Jovem, Mãe, Anciã e sua face Oculta, a Morte.

O Deus nasce no rigor do inverno como a criança da promessa, cresce e atinge sua maturidade na primavera, quando corteja e então desposa a Deusa, gestando com ela a criança que nascerá novamente no inverno. Envelhece e morre em seus braços no outono-inverno.

Nessa associação, consigo explicar a luminosidade que parece vir de fora da imagem, vinda da esquerda e que recai sobre a Deusa: é o Deus, representado como sol, que se deita sobre ela na metade da primavera, realizando o que os wiccanos chamam de “O Grande Casamento”, e mantendo assim viva a promessa de vida e fertilidade após a

morte, após o inverno. A Deusa, então, estaria representada no êxtase de sua relação com seu consorte, o Deus.

Esse ato e prazer divinos faz florir e dá harmonia, alegria e esperança de que tudo está bem e equilibrado. O sol se pondo ao fundo pode fazer uma referência ao deus que se deita sobre a Deusa, novamente indicando esse sagrado ato sexual que se repete na luminosidade da cena mais à frente da imagem. O Deus nasce da Deusa, torna-se forte e viril com ela, desposa-a, deita-se com ela, morre em seus braços e então renasce novamente. Exatamente como o ciclo solar, tanto diário quanto sazonal, sobre a terra.

A água está fortemente ligada ao feminino nos mistérios wiccanos, sua fluidez está relacionada aos sentimentos, aos mistérios. É o elemento que promove a vida e a cura e, portanto, está relacionado à jovialidade da Deusa, que também se associa à primavera, quando a terra é jovial e as nascentes voltam a jorrar, bem como ao verão, quando a terra está em sua potencialidade máxima.

A Grande Deusa não é apenas uma deidade que controla os ciclos da vida, as estações do ano, ela é tudo o que existe. Seu consorte e filho é o próprio ciclo da vida conduzido por ela.

Por fim, a imagem secundária, no canto central direito, parecendo recontar uma segunda cena paralela e complementar a imagem, mostrando um pôr-do-sol sobre um mar viril, me sugere também uma *Pathosformeln* (formas de paixão) (TEIXEIRA, 2010). Ao sugerir um movimento aparentemente destoante ou diferente da cena principal retratada, essa cena secundária parece incitar a uma paixão do próprio artista. Talvez uma *pathosformeln* diferente das analisadas por Aby Warburg (TEIXEIRA, 2010), mas ainda assim com um potencial profundamente semelhante.

## **1.2. A RODA DO ANO: A ESPIRAL DOS CICLOS DO ETERNO RENASCIMENTO**

A Roda do Ano é o ciclo dos festivais e dias santos da Wicca. São os oito festivais sagrados em que os wiccanos se reúnem para celebrar a Deusa e o Deus no ciclo perene de manutenção da vida.

Ela seria composta por duas categorias: os sabás, celebrações voltadas para o ciclo solar e terreno marcado pelas estações do ano que representam as fases da vida do Deus, e os esbás, que são celebrações mais mágicas, focadas no culto e nas fases da lua,

representando as faces da Deusa (DANIELS & TUITÉAN, 2001; CANTRELL, 2002; LIMA, 2006; MORRISON, 2010).

Em suma, os wiccanos se encontram basicamente nessas celebrações. Os grupos geralmente celebram com maior ênfase os sabás, alguns grupos ou pessoas celebram todas as quatro fases da lua nos esbás, outros apenas a lua cheia de cada mês, e alguns celebram apenas lunações tidas como especiais (conjunções astrológicas, eclipses, datas especiais). Em minha pesquisa junto ao grupo de São Paulo, me concentrei no estudo dos sabás, por eles serem também mais públicos do que os esbás geralmente são.

A Roda do Ano é o ciclo de todos nós, de todas as coisas. Tudo precisa nascer, crescer e morrer, e assim tudo renascer... Da mesma forma, todos somos jovens, maduros e velhos. O crescimento e o viver é sempre um ciclo (Tamara, 25 anos, wiccana participante de um dos festivais pesquisados).

No mito wiccano, a Deusa e o Deus vivem bem em sua harmonia, o mundo está pleno. Mas a velhice vem, o tempo passa, e o Deus envelhece até que a Deusa, em sua face morte, o conduz por esse mistério. Nesse tempo, ela entra em si mesma para se transformar e aprender os mistérios da morte. Só então ela retorna, compreendendo o poder que está dentro de si: a esperança, o Deus enquanto seu filho. Ele renasce, e a Deusa, agora mãe, guia seu filho até a jovialidade. Então a Deusa assume sua face jovem, e passa a ser enamorada pelo Deus, que a corteja até celebrarem essa união, trazendo renovação e novo período de plenitude.

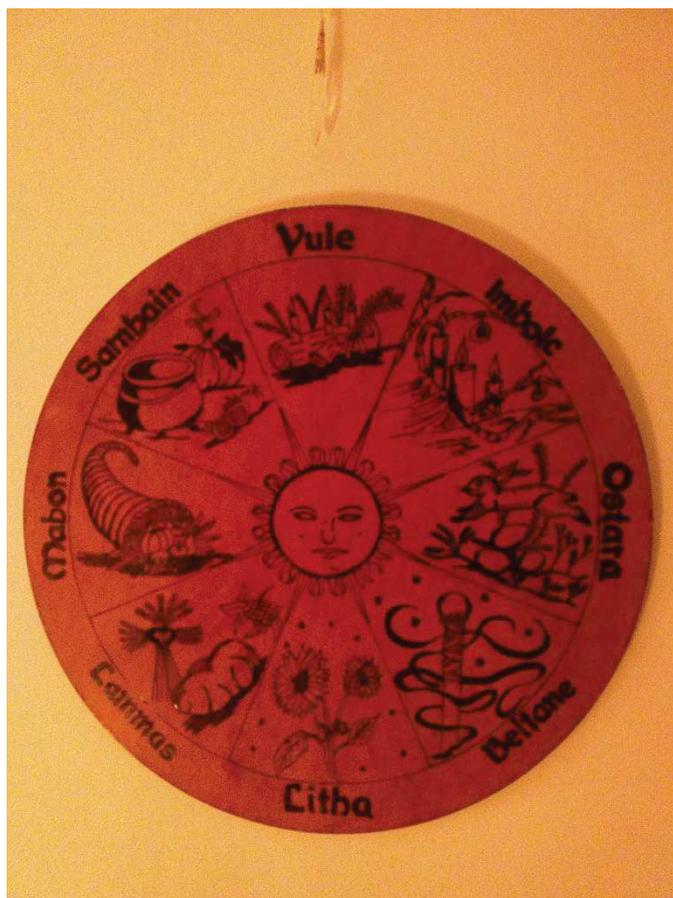
Em outras versões do mito, o Deus é fruto de uma gravidez espontânea da Deusa quando ela retorna da morte, do mundo interno e sua união sexual não seria vista como fruto gerador de si mesmo, ou seja, o Deus não fertilizaria a Deusa a partir de seu casamento, mas é fruto espontâneo dela.

Ainda na versão gardneriana, apontada no livro *A Bruxaria Hoje* (2005), de Gerald Gardner, a Deusa não assumiria a face da morte, mas é o próprio Deus que assume essa face ao envelhecer e morrer, conduzindo a Deusa até o Outro Mundo em sua busca, onde ela aprende os grandes mistérios que a tornam controladora de todas as coisas. Porém, essa versão é muito pouco falada ou lembrada junto aos estudados. Ela parece bastante restrita à tradição<sup>14</sup> gardneriana, bastante fechada ao público em relação às demais.

---

<sup>14</sup> Não confundir com tradicional. Tradição aqui se refere às práticas razoavelmente formalizadas ou institucionalizadas enquanto uma herança ou legado deixado pelos fundadores ou sacerdotes a seus seguidores.

Imagem 4 - Representação da Roda do Ano e os 8 Festivais



Fonte: foto tirada sob autorização pelo autor (2018).

Apesar de o mito se iniciar na plenitude do Deus e da Deusa, segundo as revisões bibliográficas e a própria Brida, o primeiro festival celebrado é o Samhain. Esse é para muitos wiccanos no mais importante dos festivais e marca seu ano novo. É a celebração da morte e o culto é direcionado aos antepassados. Esse é o momento em que a Deusa assume sua quarta face, sua face oculta, a face da morte. O Samhain acontece geralmente no meio do outono, anunciando o inverno.

A morte não é vista com tabu ou medo, mas como uma passagem a ser feita por todas as pessoas. Desse modo, esse festival também é um momento de trabalhar nossos traumas e relações conturbadas com a morte, ressignificando esse processo natural.

Não há a noção de céu e inferno. As Terras do Verão (o Outro Mundo) não são um lugar nem bom nem mal, é apenas uma outra face de nossa realidade que é acessada no período de nossa morte até reencarnarmos novamente. Acredita-se que, nesse festival, o véu que separa os dois mundos fica tênue, permitindo o contato entre esses mundos.

O segundo festival seria Yule, e representa o nascimento do Deus. Ele nasce frágil e indefeso, assim como a terra do inverno. Mas com esse nascimento, surge a promessa do novo ciclo e da renovação.

O Yule ainda representa um ponto de introspecção, mas agora uma que projete os planos e ideias a serem cumpridas no próximo ciclo. É um festival que fala muito de acolhimento e solidariedade, onde presentes são geralmente trocados.

O terceiro é ou Imbolc, que representa o Deus criança, guiado pela Deusa em sua infância, e assim a terra também começa a sair do inverno e a anunciar a primavera. Em Imbolc é o momento de iniciar os trabalhos do ano, de realizar as consagrações e trabalhar as forças de cura.

Por acontecer no meio do inverno, já na transição com a primavera, esse festival começa a representar a saída do lado reflexivo e o trabalho mais prático, através de ações concretas e objetivas a serem tomadas pelas pessoas.

Em seguida temos Ostara, a primavera. Ostara representa a jovialidade do Deus e da Deusa, que se tornam enamorados, enchendo os campos com flores e belezas. Esse é o momento em que cada um “planta” seu ovo<sup>15</sup>, sua semente a germinar em uma nova vida protagonizada nesse novo ciclo.

Em Ostara, os trabalhos tornam-se mais joviais e com focos mais mundanos, geralmente abrangendo questões de prosperidade, abertura de caminhos, desejos e projeções práticas para o ciclo.

Beltane vem em seguida, no meio da primavera para o verão, e representa o casamento sagrado entre a Deusa e o Deus. É o momento em que os jovens amantes se casam, se unem e, em sua união sexual, a fertilidade ganha a Terra. É a renovação, o oposto complementar de Samhain.

Nesse festival, trabalha-se a sexualidade, a alegria e a fertilidade como temas objetivos e metafóricos na vida de cada pessoa. É geralmente marcado por muita dança, máscaras, corpos e rostos pintados. O período de vigor se anuncia.

Esse período de vigor nos leva até Litha, o verão e a plenitude da Terra. Aqui retornamos ao estágio inicial do mito, quando a Deusa e o Deus estão plenos e toda a existência é plena junto a eles. O Deus é um homem maduro, pai, pois a Deusa, em sua

---

<sup>15</sup> São confeccionados ovos cozidos adornados, pintados ou elaborados, nos quais o participante coloca seus desejos e ambições para aquele ano. Esse ovo é consagrado no ritual e depois é deixado em algum local natural significativo para pessoa, geralmente em sua casa ou quintal.

plenitude, está grávida. Essa gravidez será retomada apenas em Yule, quando ela dá à luz ao Deus.

A plenitude de Litha é celebrada com alegria e também fala das questões materiais e práticas. Representa o estágio próspero das vidas humanas e terrenas, quando tudo germina e frutifica, anunciando a colheita.

A colheita vem em Lammas (Lughnasadh), festival que acontece na transição do verão para o outono e representa a colheita dos grãos. A terra se farta e brinda em prosperidade e abundância. É o momento de colher o que foi plantado em Ostara. A Deusa e o Deus, aqui, ainda assumem papéis de maturidade e plenitude.

Mas com a chegada de Mabon, no outono, o Deus envelhece e a Deusa assume sua face de condutora para o final da vida. Os grãos começam a ficar escassos, a terra anuncia seu recolhimento e um novo período de morte.

Retorna-se ao período de introspecção, mas agora refletindo sobre o ano que se encerra, analisando as ações tomadas: quais foram efetivas, quais precisam ser alteradas?

Já o ciclo da Deusa, marcada pelos esbás, fala de suas quatro faces: três reveladas, uma oculta, associadas ao ciclo lunar, de maneira com que a Deusa seja jovem com a crescente, mãe e plena com a lua cheia, velha sábia ou megera com a minguante, e, por fim, a morte (ou seu recolhimento) na lua escura (noite sem luar no céu). Dessa forma, ela está sempre em transição em suas fases e faces, sendo perene e contínua.

Diferente de muitas religiões, não é habitual a existência de templos wiccanos – ainda que encontremos alguns no Brasil e no mundo. Em geral, seus ritos acontecem em parques ou na casa de sacerdotes ou frequentadores. A noção de espaço sagrado para eles é qualquer lugar onde um círculo mágico-energético seja conjurado, sacralizando o espaço (SILVA, 2017).

Igualmente, não possuem ritos semanais formalizados, os ritos e celebrações são as celebrações dos sabás e, em alguns grupos, dos esbás. Mesmo assim, essas celebrações podem ser abertas ao público externo ou não. Outros encontros que acontecem são dias de treinamento ou aprendizado mágico-religioso e demais ritos específicos, que acontecem conforme a prática e a regência do *coven* em questão.

Muitos wiccanos optam por celebrar os festivais de maneira solitária, em suas casas, na ausência de necessidade de fazerem parte de um grupo formal. Paralelamente, a Roda do Ano costuma despertar interesses num público geral, retomando a noção de circuito neo-esotérico de Magnani (1999), em que os participantes praticam uma forte

errância religiosa ou múltiplas pertenças religiosas ao peregrinar pelo circuito formado pelas religiosidades e espiritualidades neo-esotéricas.

No grupo pesquisado, a maioria dos participantes (ainda que costumeiramente fiéis) eram provenientes de outros grupos, ou, principalmente, de suas próprias práticas e concepções religiosas. Nem todos são wiccanos, a maioria seriam adeptos ou simpatizantes, com pertenças bastantes novaerizadas (SILVA, 2017).

Celebrar a Roda me ajuda a ordenar minha vida prática e promove uma melhor consciência a meu respeito e da minha conexão com o planeta, com a Deusa. Me faz bem, sabe?! Mas eu não sei se me considero wiccana em si, eu não faço parte de nenhum grupo formal, só tô sempre aqui com a Brida! (Fabiana, 37 anos, frequentadora dos rituais pesquisados em São Paulo).

Eu tô aprendendo! Tudo isso é muito empolgante! É incrível quando você vê os encantos dando certo... Eu comecei a estudar, mas ainda tô em busca, indo em outros lugares também. (Silvia, 22 anos, frequentadora dos rituais pesquisados em São Paulo).

Desse modo, a celebração da Roda do Ano não é apenas um ponto importante da ritualística e liturgia wiccanas, é também um ponto de comunhão e relativa pertença em meio à errância religiosa da Nova Era (AMARAL, 2000) absorvida pela Wicca (SILVA, 2017).

A fragilidade dessa pertença, assim como a explicação dessa comunhão, pode estar no âmago da estrutura ritualística da Wicca: caracterizada por um processo liminoide<sup>16</sup> (TURNER, 2015).

Turner nos chama atenção para o fato de que ritos sazonais poderiam ser considerados ritos de passagem, de modo que

para os que participam de um ritual do calendário ou das estações do ano, em geral não há mudança de status, mas eles estão preparados ritualmente para uma série de mudanças na natureza das atividades culturais e ecológicas a serem empreendidas e nos relacionamentos que manterão com os outros (TURNER, 2015, p. 31).

Fica evidente que a Wicca em um contexto urbano está muito distante das práticas agrícolas que permitem vivenciar essas passagens naturais, e que a tecnologia moderna

---

<sup>16</sup> Liminoide aqui é entendido por Turner (2015) como um processo de liminaridade que não busca uma reversão da estrutura normativa, ou ao menos não a critica objetivamente, mas se insere na tentativa de “harmonizar” ou readaptar a estrutura normativa vigente ou reconduzir os participantes daquele ritual a vivência estrutura de forma mais adequada ou “harmonizada”.

permite ao homem driblar muitos dos ditames do meio-ambiente em relação a produção. Porém, sendo a Wicca uma religião criada na Europa e muito popular nos Estados Unidos (OSÓRIO, 2006), as passagens sazonais em relação ao clima ainda são sentidas e seguidas por seus adeptos, que adaptam a Roda do Ano e seus festivais para a sazonalidade do hemisfério sul, realizando, assim, a chamada Roda Sul, em contraponto à Roda Norte, com datas tradicionais do hemisfério norte.

Outro fator a se pontuar é que nos rituais da Roda do Ano, através da contação mítica e da encenação ritualística do mito da Deusa e do Deus, já descrito nesse trabalho, há um forte apelo a uma mudança comportamental e social a ser adotada pelos adeptos, de forma a comungarem e seguirem o fluxo da natureza que guia processos de recolhimento e expansão através de suas estações.

Nesse sentido, cabe ressaltar que a antiestrutura gerada por esse processo liminoide desempenhado pela Wicca, na criação de *communitas* no termo de Turner (2015),

trata-se de uma liberação das capacidades humanas de cognição, afeto, volição, criatividade etc. das restrições normativas ao se ocupar uma sequência de status sociais, encenar uma multiplicidade de papéis sociais e tornar-se fortemente consciente de pertencer a um grupo corporativo, como uma família, uma linhagem, um clã, uma tribo, uma nação etc. (TURNER, 2015, p. 59-60).

Desse mesmo modo, caracterizamos o processo de liminaridade embarcado pela Wicca como liminoide (TURNER, 2015), ao reconhecê-la como integrante de nossa sociedade urbana, em “solidariedade orgânica”, com uma estrutura coletiva apoiada nas comunidades emocionais e nos processos coletivos de transformação pessoal, que acontecem e se originam a partir do trabalho de indivíduos em seus respectivos grupos ou círculos sociais, sendo a própria Wicca um movimento contracultural.

Poderia, portanto, apontar na Wicca um caráter liminoide, pois na traçagem do círculo mágico que inicia e sacraliza o espaço do rito, o sacerdote wiccano decreta que naquele momento, os integrantes do círculo passaram a estar em um “tempo que não é mais tempo, espaço que não é mais espaço”. Está marcada a situação de liminaridade, um “fora do tempo”, que permeia um “entre mundos”, permitindo assim a prática mágica e o perene contato com a Deusa e o Deus, potencializando o caráter transformador do rito. É dentro desse espaço de liminaridade que a transformação e o empoderamento pessoal acontecem através da conexão com o sagrado que também habita dentro da pessoa.

Foi possível observar um processo profundo, forte e intenso de catarse baseada na conexão coletiva antiestrutural, refletida diretamente no individual. Ao participarem, principalmente das meditações, os participantes entravam em uma espécie de transe ou hipnose conduzida através da meditação guiada, acessando sentimentos profundos que, individualmente, os uniam na construção descritiva daquela meditação conduzida pela alta sacerdotisa. No regresso da meditação, eram comuns relatos de vivências semelhantes e até que interligassem as pessoas. Em um dos casos, no festival de Mabon, uma das participantes se levantou ao final da meditação e, atravessando o círculo, silenciosamente abraçou uma outra participante. Esta, ao receber o abraço, teve um momento catártico e começou a chorar. Quando o choro passou, já também sob os cuidados da alta sacerdotisa, que não censurou o ato, a participante anunciou que havia perdido seu avô naquela semana. A primeira, que levantara em silêncio para abraçá-la, reforçou que a desconhecia, que a via ali pela primeira vez.

Poderia dizer, portanto, que, durante os rituais wiccanos, constatei uma profunda comunhão coletiva entre os participantes que desencadeava processos pessoais individualizados e bastante distintos em sua aparência superficial, contudo, simbolicamente conectados com o tema do ritual e com a transformação pretendida pelo foco e momento ritualístico em questão. No exemplo do rito de Mabon, esse seria o momento em que a Deusa cuidaria do Deus que iniciava, em sua velhice, seu caminho para a morte. Um ato bastante simbólico e similar aconteceu no curso do ritual, iniciando um processo de catarse também individual.

O processo liminoide ali criado possibilitava uma conexão distinta e individualmente revolucionária da assistência, que comungava, portanto, da “cura” promovida por aquele coletivo, sem distinção. Todos curavam e todos eram curados sob a guia da sacerdotisa que conduzia o ritual e os processos de liminaridade e transformação ali encenados e vivenciados.

Para entender o poder impactante e transformador da Roda do Ano e dos rituais sazonais da Wicca e compreendê-los em seu papel como ritos de passagem naturais ou sociais, é preciso analisar a busca e a participação da assistência (o público que frequenta e participa dos rituais sem efetivamente fazer parte daquele *coven* ou grupo).

A assistência se caracterizava na maioria dos rituais por mulheres adultas, acima dos 30 anos, mas que ainda não atingiram a terceira idade. Havia mulheres mais jovens e algumas poucas mais velhas, assim como foi percebida em considerável menor escala, e em alguns rituais, a presença de homens adultos e aparentemente mais novos que a

maioria das mulheres. A composição da assistência era predominantemente de mulheres de classe média advindas de regiões distintas da cidade de São Paulo. Mas as generalizações param por aí.

Cada integrante ali tinha suas singularidades, de forma a ser impossível, em primeira mão, vinculá-los como um grupo identitário bem definido. Cada qual apresentava sua agenda, ou congregava sua agenda ao grupo. Foi então que compreendi que é uma rede de afeto que traz o participante e o leva a seguir os rituais daquele grupo, uma espécie de “comunidade emocional” (HERVIEU-LÉGER, 1997).

Podemos definir as comunidades emocionais de Hervieu-Léger como

uma formação em torno de "grupos voluntários", marcados por um "compromisso pessoal" e uma adesão de tipo "afetiva". Esses "reagrupamentos flexíveis" em forma de "redes" permitem a seus membros ficar em contato com essas comunidades, sem, contudo, estabelecer "nenhum laço permanente formal" (CAMURÇA, 2010, p. 74).

Essa é a mesma formulação presente entre a assistência analisada nos rituais. As pessoas que integravam os rituais ali estavam por um compromisso afetivo com aquela espiritualidade e religiosidade, por afinidade com o trabalho desempenhado e, muitas vezes, com o grupo ou a sacerdotisa em questão. Mas a maioria deles não poderiam se dizer efetivamente membros daquele grupo, pois não havia essa pertença ou compromisso pessoal. Da mesma forma, as próprias presenças nos rituais são fluídas e flexíveis, a cada rito novos rostos aparecem, alguns reaparecem, outros desaparecem.

O afeto aqui dialoga profundamente com os movimentos e agendas sociais de empoderamento. É comum que essas agendas confluam ou sejam congregadas àquele grupo ou espaço. A Wicca, contraculturalmente, se mostra uma religião de confluência das agendas sociais, de forma que é comum o aparecimento de campanhas na Wicca com *slogans* religiosos empoderadores, mas não necessariamente históricos em sua formação, confluindo e enfatizando relações contraculturais. Um exemplo disso é a frase muito veiculada entre 2015 e 2017 nos perfis wiccanos nas redes sociais “Somos os netos e as netas das bruxas que vocês não conseguiram queimar”.

Imagem 5 - Foto da camisa da Campanha da União Wicca do Brasil – UWB



Fonte: União Wicca do Brasil – Facebook (2016)<sup>17</sup>

Esse empoderamento se estende por quase todas as agendas sociais da contemporaneidade, especialmente a feminista e a ecológica (OSÓRIO, 2001; RIBEIRO, 2003) e marca, em seu discurso, aparentemente, a Wicca como uma religião de contracultura.

Por outro lado, essa adesão afetiva se explica principalmente pelo trabalho holístico desenvolvido nos rituais wiccanos. Na Wicca, mulheres e pessoas LGBTQIA+ são empoderados, podem ser quem realmente são e se entenderem como sagrados, queridos e acolhidos (OSÓRIO, 2004), o que, inclusive, explica a maior adesão desse público (OSÓRIO, 2006). Também a agenda ecológica e a visão sacral para com a terra e a natureza aproximam afetivamente pessoas que hasteiam essa bandeira em seu cotidiano.

Em minhas experiências em campo, tanto no mestrado, quando no curso dessa pesquisa, pude observar recentes polêmicas sobre o real acolhimento e empoderamento de pessoas LGBTQIA+ na Wicca. Há aqueles que acusam alguns grupos e sacerdotes wiccanos de não compreenderem e efetivamente abraçarem a causa, especificamente das populações trans, e isso se explicaria tanto na questão da formulação da mulher sagrada em seu útero e do homem sagrado em seu falo, o que não se aplicaria a pessoas trans. Foi

---

<sup>17</sup> Foto da camisa da campanha da União Wicca do Brasil – UWB exposta a venda na Expo Religião do Rio de Janeiro em 2016. Disponível no perfil público do Facebook da União Wicca do Brasil, sob o link: <<https://www.facebook.com/uniaowiccabrasil/photos/1076304212447749>>, acessada em 13 de janeiro de 2022, recortada pelo presente autor para adequação ao foco do presente capítulo.

nessa direção que pude presenciar um debate sobre o tema em um dos grupos de WhatsApp que participei, quando uma mulher trans que participava do grupo questionou a validade do sagrado feminino em uma mulher trans. Os debates se acaloraram, com lados que acreditavam radicalmente ter a necessidade de um útero para que o feminino fosse sagrado, e lados que defendiam que o feminino extrapolaria o órgão reprodutor, mas representaria uma centelha de (re)conexão com a Deusa. O debate não teve um consenso final e terminou com a mulher trans optando por deixar o grupo.

Por outro lado, quando questionada por mim sobre a homo, bi e transexualidade no momento de lanche após o ritual de Beltane, Brida respondeu enfaticamente que todos são parte e criações da Deusa, não deve e não pode haver dúvidas e questionamentos sobre isso, todos são igualmente sagrados. Ela pontuou que ela não tinha conhecimento de causa para efetivamente opinar sobre a sacralidade ou não de um feminino ou masculino, apenas a pessoa em si poderia responder qual é e como é o seu sagrado.

Há de se perceber que a comunhão sagrada entre a Deusa e o Deus acaba por, muitas vezes, endossar segregações e discriminações sobre relacionamentos homoafetivos (que, em tese, não possuiriam a complementação do masculino e do feminino). Não entrarei a fundo nessa polêmica por não ser o foco desse trabalho e por necessitar de uma ampla e complexa análise de gênero e dessas camadas e debates sociais. Porém, seu conhecimento é importante para conceituar a Wicca em sua temporalidade e marcar sua relação e adequação às agendas sociais contemporâneas.

Contudo, ainda na ciência dessa polêmica, é essencial não generalizar, compreender a Wicca como polissêmica e plural em suas interpretações e exigências religiosas, com uma forte privatização de sua fé (SILVA, 2017). É também preciso constatar que, para além dessa polêmica, há uma intensa procura desses ramos da população que reconhecem na Wicca uma religião “pró-agenda” em sua maior parte.

Desse modo, o afeto para com a Wicca se dá por uma confluência de agendas, empoderamentos e holismos em um discurso perfeitamente moderno e secularizado (SILVA, 2017). É nas celebrações da Roda do Ano em que essa comunidade emocional se afirma, na presença dessa assistência de adesão afetiva, mas sem a manifestação de um compromisso pessoal direto. É no círculo mágico que toda individualidade é dissolvida e os participantes passam a operar como um só, que recebem e doam individualmente e coletivamente, em uma total manifestação liminoide, de *communitas* (TURNER, 2015).

Reconhecendo nos rituais wiccanos uma situação antiestrutural e compreendendo os rituais sazonais como ritos de passagem, é possível ainda compreender que a conexão

perene com a Roda do Ano (e seus rituais periódicos repetidos e reencenados anualmente) vem de um anseio por uma *communitas* ideológica, “um conjunto de conceitos [e aspirações] teóricos que tentam descrever as interações da *communitas* espontânea” (TURNER, 2015, p. 66), ou seja, uma tentativa de explicar o processo transformador, a “cura”, e viver em plena conexão com a natureza, coma Deusa, em seu processo cíclico.

Já a prática ritualística mostra uma *communitas* espontânea, “um confronto direto, imediato e total de identidades humanas, um estilo de interação pessoal mais profundo que intenso. Ela tem algo de ‘mágico’. Subjetivamente, tem uma sensação de poder ilimitado” (TURNER, 2015, p. 65). É no ritual que a catarse e a transformação acontecem a partir da conexão com o coletivo e, através dele, com o sagrado, abrindo caminho para a “cura” profunda e revolucionária do ser.

É também a prática ritualística que desempenha o papel da *societas*, “um sistema social que perdura, uma subcultura ou um grupo que tenta encorajar e manter relacionamentos ou *communitas* espontânea numa base mais ou menos permanente” (TURNER, 2015, p. 67). Ou seja, nesse caso, é a formulação da própria comunidade emocional que buscará viver sob a regência cíclica daqueles processos na busca de cura e equilíbrio pessoal, em um reencontro profundo consigo e com o sagrado em si.

É desse modo, portanto, que a Roda do Ano desenvolve um papel central no credo, prática e vida ritual da Wicca: ao constatar seu poder de liminaridade enquanto ritos de passagem, os rituais da Roda do Ano promovem uma situação liminoide de constante transformação e impacto pessoal através da coletividade. É a partir dessa conexão que os afetos e as agendas se confluem na formação das comunidades emocionais que permeiam os processos ritualísticos e a assistência wiccana. Alguns dos indivíduos se tornam tão envolvidos por essa situação liminoide que criam um reconhecimento mais perene e enfático com o grupo ou *coven*, tornando-se membros efetivos, criando estância naquele grupo em questão. Contudo, um estudo mais aprofundado do *coven* não me foi permitido, pois a participação e enunciação desses mistérios e pessoas, são segredos conhecidos apenas pelos iniciados naquele grupo e tradição.

### 1.3. SACERDOTISA E DEUSA: RELAÇÕES DE GÊNERO, EMPODERAMENTO E AGRUPAMENTOS WICCANOS

“Toda sacerdotisa é uma bruxa, mas nem toda bruxa é uma sacerdotisa”, essa foi a frase de Brida em na entrevista cedida por intermédio do WhatsApp durante a pandemia, em junho de 2020, quando conversamos sobre o papel e a diferença entre a bruxa e a sacerdotisa na Wicca. Não poderia haver síntese melhor de todo esse tema na visão wiccana.

A categoria “bruxa”, bem como a prática de um determinado tipo de religiosidade definida pelas praticantes como *bruxaria moderna*, assenta-se em uma cosmovisão que dá à mulher um valor e um papel preponderantes no universo, não apenas dentro da prática ritualística, mas também na interpretação mitológica (OSÓRIO, 2004, p. 157).

Essa cosmovisão referida pela autora é a mesma trabalhada no primeiro item desse capítulo: a perenidade da Deusa. Em um microcosmo, é a mulher (ou o feminino em muitos casos) que opera ou encena tal papel divino em suas vidas. Caberia à mulher, assim como à Deusa, guiar os homens e suas passagens na vida. O homem nasce do ventre sagrado de uma mulher e é por ela cuidado, criado e educado. Desposa-se uma outra mulher que assumirá o papel de sua companheira. Por fim, deita-se em seu leito de morte, aos cuidados daquela que fora sua amante e companheira, e agora se coloca como sua amiga.

Ao homem, assim como todo ser vivo, compete a vivência do ciclo da vida, morte e renascimento. Mas na cosmovisão wiccana, é possível encarar uma importância a mais: o protagonismo da perenidade da Deusa encenada através do papel feminino. Assim como a Deusa possui suas fases (Jovem, Mãe e Anciã), compete à mulher em sua vida encenar também essas passagens, visíveis tanto no seu ciclo de vida, quanto metaforicamente no curso dos acontecimentos que ela guia.

Hoje, essa cosmovisão vem sendo alvo de críticas e reanálises baseadas nas agendas, sobretudo LGBTQIA+, que questionam o local e o papel de relacionamentos homoafetivos dentro dessa cosmologia sagrada, bem como questionam o papel do feminino sem útero e do masculino sem falo, protagonizado pela população trans. Esse movimento acontece muito transversalmente à estrutura ou instituição formal da Wicca, sendo pauta de discussão principalmente nos grupos de WhatsApp e demais fóruns (como o exemplo trazido no item anterior). Em observação aos momentos que esse tema surgiu, sempre eram trazidos à pauta por pessoas anunciadamente LGBTQIA+. O debate em

geral não encontra um ponto de confluência em seu encerramento. Mas falas como as de Brida (também listadas no item anterior) enquanto liderança, que dirigem ao reconhecimento do sagrado independente de corpos e pautadas no autorreconhecimento ou na autogerência representa uma incorporação dessa pauta, ainda que sem definição precisa ou confluência por parte das lideranças. Algumas se posicionam favoravelmente a um esforço de releitura da cosmovisão wiccana, outras se apegam à visão tradicionalista. É impossível aqui descrever a intensidade dessa polêmica, por não ser ela o alvo de minha análise e pesquisa em primeiro lugar, mas não me seria prudente não a listar nesse capítulo, bem como não a retomar no capítulo final.

A Wicca, enquanto religião, foi criada em 1951 por Gerald Gardner (SILVA, 2017) e, como consequência, ainda mantém muito de seu arcabouço atrelado às visões de mundo temporais de seu criador. Contudo, é inegável que, em suas transformações ao curso da história (SILVA, 2017), ela se aproximou e ainda se aproxima das agendas sociais do tempo presente, adaptando seu discurso e sua formulação.

No *coven* de São Paulo, observei a presença de homossexuais masculinos, que ali se ambientavam aparentemente confortavelmente.

Um deles, quando questionado sobre a união sagrada do Deus e da Deusa em seu relacionamento, me respondeu: “todos temos uma essência, ou masculina ou feminina, e é assim que nos conectamos em reflexo à Deusa e ao Deus” (Pedro, 28 anos). A crença de uma essência masculina ou feminina, em contraponto ao papel do corpo, não é observada efetivamente no credo wiccano, mas, muito provavelmente, representa uma adaptabilidade contemporânea às agendas de gênero.

O empoderamento da homossexualidade na Wicca pode passar por outro caminho, como nos aponta Osório (2004): o de reconhecimento no feminino. “Isso se dá porque o princípio masculino é definido na Wicca em relação à sua sexualidade: ele é fertilizador e só poderá sê-lo se estiver numa relação com o princípio feminino. Um homem gay não apresenta esses atributos masculinos. Ele é levado, então, a tentar incorporar os atributos femininos” (OSÓRIO, 2004, p. 162).

Contudo, reconhece-se que a mulher homossexual permanece na categoria de mulher, “o que significa que o poder da bruxa é intrínseco à mulher, não importando qual a expressão de sua sexualidade” (OSÓRIO, 2004, p. 162). Essa categorização, em primeiro lugar, eleva a pessoa a um empoderamento baseado no reconhecimento de seu feminino, de sua conexão com a Deusa. Contudo, esse empoderamento valoriza os aspectos femininos reconhecidamente expressados pelas pessoas (em comportamento ou corpo),

em detrimento da própria construção de masculinidade. Esse discurso, no entanto, inicia uma porosidade na Wicca que leva a outras críticas na construção do gênero e sexualidade sob a ótica religiosa. Se por um lado os homens homossexuais se sentem empoderados por sua feminilidade, eles são despidos de sua masculinidade. Na mesma direção, as mulheres homossexuais encontram a valorização de seus corpos e condutas femininas, mas são impedidas de se vincular ao masculino, como o inverso é compulsoriamente feito com os homens homossexuais.

Essa construção, como foi observada por Osório (2004), foi visível e acentuada durante minha pesquisa, contudo, ela agora era bombardeada por inúmeras críticas. Algumas tentativas de criação do Sagrado Masculino eram criticadas por enfaticamente colocarem o masculino subjugado pelo feminino em suas práticas. Outros grupos de Sagrado Masculino eram recriminados por manterem e incentivarem o comportamento masculino, patriarcal e tóxico. Enquanto isso, os grupos de Sagrado Feminino muitas vezes rejeitavam homossexuais e até mulheres trans, sob uma explicação da corporeidade daquele sagrado que não era visível nessas pessoas: o útero. Com isso, a porosidade da construção de gênero baseado no reconhecimento do feminino no masculino (homens homossexuais) foi transpassada pela questão da corporeidade do sagrado e a performance esperada desses corpos na sociedade.

Não observei, no grupo que integrei durante a pesquisa, a presença de homens e mulheres trans. Já no grande circuito em que me inseri, conheci pessoas trans (homens e mulheres) que se sentiam desconfortáveis em relação ao credo wiccano.

A Wicca é reducionista ao corpo, ao sexo, ao genital. Eu me sentia super bem em confortável na Wicca, até me falarem que mesmo sendo mulher trans eu ainda represento o Deus, pelo meu nascimento e pênis. Só que meu papel de nascimento é motivo de disforia para mim e eu não quero representá-lo, mesmo se ele for sagrado (Samantha, 25 anos).

Essa ainda é uma polêmica que a Wicca precisará resolver e se manifestar. Contudo, não há uma centralidade hierárquica ou religiosa entre os grupos wiccanos, o que dificulta uma resposta institucional para essa temática. Cada grupo se manifesta conforme sua própria interpretação e a normatização trazida pela liderança, quase sempre de uma alta sacerdotisa.

É importante salientar que, para além dessa polêmica, a Wicca continua sendo a porta de entrada e de empoderamento para mulheres e pessoas LGBTQIA+, ao menos no início, e que alguns grupos, como o grupo em que me inseri, se mantém aberto, flexível e particularmente tocado por essas questões, ainda que não manifestem oficial e

publicamente nenhum juízo formado sobre essa questão e polêmica, tratando cada caso e ocorrência interna a sua comunidade isoladamente.

Ao final da pesquisa, pude notar uma perda de prestígio, procura e influência dos grupos de Sagrado Masculino, seguidos pelos grupos de Sagrado Feminino. A procura e mesmo a indicação a esses grupos parece ter arrefecido, muito possivelmente em decorrência das críticas a eles direcionadas. Contudo, o trabalho sagrado entre o Masculino e, principalmente, o Feminino permanece na Wicca, isso por fazer parte intransponível de seu credo.

Já quanto aos grupos, pude constatar dois tipos de organização na Wicca: os chamados *covens* e os círculos. Ainda que o nome desse último também seja usado para se referir ao espaço mágico e ritualístico, ele também define uma organização coletiva, os grupos wiccanos. O primeiro é regrado, constituído por uma liderança formalizada e geralmente feminina, mostrando graus iniciáticos e uma forte adesão religiosa por parte dos membros. Já o segundo é bastante fluído, geralmente marcado por ser um grupo mais de estudos, aberto, sem hierarquia formalizada, não apresenta uma coesão tão forte e estaria mais próximo do modelo novaerista de trânsito religioso e inserido no circuito neo-esotérico (OSÓRIO, 2001).

O *coven* geralmente é fechado, com práticas exclusivamente internas, e, tecnicamente, seria formado por um grupo de três a treze pessoas. Ele é sumariamente liderado por uma mulher, nomeada como alta sacerdotisa, e ela é considerada a representação da Deusa nos rituais, seria através dela que a Deusa agiria. Por essa razão, Osório (2001) aponta um empoderamento e uma adequação feminina bastante visível na Wicca, em que a mulher é supervalorizada em relação ao homem, pois na cadeia hierárquica de um *coven*, ela sempre estará acima do alto sacerdote, cuja a função é representar o Deus, e auxiliar o trabalho da alta sacerdotisa.

Pode haver homens presidindo *covens*, mas isso é muito mais uma adequação à regra presente nos livros e nas tradições wiccanas (STARHAWK, 1989; DANIELS & TUITÉAN, 2001; CANTRELL, 2002, MORRISON, 2010). A estrutura ritualística do *coven* visa recriar a cosmologia geral e assim, a alta sacerdotisa sempre estará em uma posição superior ao Alto Sacerdote, uma vez que o Deus nasce e é guiado pela Deusa.

Contudo, Osório (2001) aponta que esse cargo de presidência do grupo pode ser permanente, escolhendo a mulher (ou homem em alguns casos) mais apta ao cargo, ou pode ser rotativo, eleito de maneira democrática. Contudo, alguns pré-requisitos seriam necessários:

A Grã Sacerdotisa deve ser obedecida, uma vez que sua experiência é, usualmente, maior que a dos outros membros do *coven*. Ela desempenha o papel da Deusa nos rituais, sendo portadora de Sua autoridade e poder. Ela representa a Deusa na Terra para os membros do *coven*, e por isso lhe é devido respeito. Essa forma de autoridade, contudo, jamais deve ser desempenhada de maneira autoritária. A Alta Sacerdotisa não deve ser obedecida cegamente. *O princípio da autoridade é a sabedoria, a maior experiência e o conhecimento*, definido normalmente por um maior tempo de prática mágica do que o restante dos membros do *coven* (OSÓRIO, 2001, p. 22, grifo meu).

Nessa correção, é possivelmente plausível que um homem assuma a presidência do grupo, desde que ele preencha os requisitos citados e seja considerado o mais apto ao cargo.

Imagem 6 - Alta sacerdotisa Brida, no momento da invocação da Deusa no Samhain de 2019



Fonte: acervo de Brida (2019)

É importante salientar também que não existe a replicação dessa hierarquia fora do *coven*, não há uma hierarquia social definida, apenas pratico-religiosa, e cada *coven* possui total autonomia estrutural, religiosa e prática em si. Não existe uma noção de regulamentação maior ou subordinação dos *covens* a um grupo mais ou menos central. Ainda que no cenário brasileiro, tentativas de institucionalização tenham ocorrido (SILVA, 2017), essa tentativa é muito mais jurídica e legal do que religiosa em si. A

Wicca nasce num contexto pré-novaerista de crítica a essas instituições e sobretudo de crítica à institucionalidade patriarcal das grandes religiões ocidentais (OSÓRIO, 2001 e 2005; RUSSELL & ALEXANDER, 2008; SILVA, 2017).

O que costumeiramente acontece é um *coven* nascer a partir de outro ou guiado por outro *coven*, seja a partir de membros iniciados que recebem autorização da alta sacerdotisa para montar seu próprio grupo (como é o caso do grupo aqui pesquisado na região sul de São Paulo), ou seja outra wiccana reconhecido que encontra guia naquele *coven* específico para formalizar e estruturar um novo grupo. Geralmente, esses grupos mantêm laços bastante estreitos e intercâmbios entre si. Há casos de grupos que são criados a partir de dissidências do grupo original, mas esse não foi o foco da presente pesquisa. Ainda que esse pareça ser um tema relativamente recorrente no campo, sua complexidade careceria de uma outra pesquisa, com outros olhares e imersões.

Dentro do *coven*, a estrutura das relações é familiar. “Um *coven* só é formado quando seus integrantes têm alguma afinidade entre si e algum grau de amizade. O sentimento característico de um *coven* que expressa essa afinidade entre é ‘em perfeito amor e perfeita confiança’” (OSÓRIO, 2011, p. 23), evidenciando a necessidade do afeto nas permanências e na consolidação coletiva na Wicca.

Nesse sentido, a primeira reflexão que trazemos é que o empoderamento feminino é de uma marca crítica ao patriarcado, mas reafirma a estrutura social básica, apenas invertendo-a. “Os atributos femininos permanecem em grande medida os mesmos destas sociedades [de dominação masculina], mas o valor a eles atribuído não é negativo, e sim positivo” (OSÓRIO, 2004, p. 157), de maneira que a estrutura familiar agora é comandada por uma matriarca e não mais por um patriarca. Essa matriarca recebe autoridade quase absoluta sobre o que ali é feito<sup>18</sup>, pois é a representação da própria Deusa perante o grupo. A estrutura moderna e social da organização familiar é mantida, ainda que seu contrário comum seja criticado.

É possível observar que “neste 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 femininos subjacentes à prática wiccana.” (OSÓRIO, 2004, p. 158). Ou seja, a Wicca acaba promovendo uma reação contra a modernidade de forma a reafirmar a própria modernidade (SILVA, 2017). Não existe aqui

---

<sup>18</sup> Cabe à alta sacerdotisa direcionar, formular e presidir os ritos, bem como escolher quais, como e quando serão executados. É ela que também lidera o processo de aprendizagem, e ela quem preside as iniciações (OSÓRIO, 2001).

uma alteração expressiva do *status quo* social, apenas uma inversão de valores a partir de um empoderamento cosmológico da mulher, ou do feminino, no papel religioso e social (OSÓRIO, 2004).

Contudo, questionamentos nessa direção já são feitos internamente à Wicca, o que gera a flexibilização de interpretações já enunciada nos parágrafos anteriores. Isso pôde ser mais enfaticamente percebido quando, durante a participação de alguns eventos com a presença de outras sacerdotisas e autoridades wiccanas, reparei uma massiva crítica das mais antigas no ofício em relação à fluidez moderna. Muitas dessas acusam os novatos de perderem o respeito pelos antigos da Arte, ou seja, de não mais respeitarem esse formato estrutural. Isso, possivelmente, vem em consonância com a crítica pós-moderna bastante característica de nosso tempo. Pode ter fundamento em relação a um avanço do feminismo em sua agenda de direitos equitativos e não de inversão de valores, e não podemos descartar a inclusão das pautas LGBTQIA+ no seio wiccano. Porém, esse é um campo por demais fluido e poroso, ainda em andamento, para lançarmos compreensões mais profundas.

Nessa concepção temos que também entender a noção de círculo, que pode estar inserida dentro de um *coven*. Um *coven* pode ter seu círculo de estudos e práticas que extrapolem os limites de sua abrangência regrada e interna, se direcionando ao público em geral, o que não deixa de ser uma flexibilização e uma adequação à errância religiosa da contemporaneidade.

O círculo é um grupo fluido, sem uma coesão formalizada, seria a própria comunidade emocional de Hervieu-Léger (1997): com a presença da adesão por afinidade, com um compromisso pessoal e um caráter extremamente flexível. De acordo com Brida, seria a comunidade que se forma em torno da sacerdotisa, a comunidade pela qual ela é responsável. Os componentes desse círculo não necessariamente precisam ser wiccanos ou se identificarem assim, bem como suas pertencas religiosas podem ser múltiplas, marcando um formato bastante característico da Nova Era, permeado pela errância e pelo trânsito religioso.

Muitos grupos wiccanos operam nesse patamar, principalmente nos últimos anos, em que a adesão formalizada e a coesão dos grupos parecem se tornar cada vez mais uma problemática dentro da própria Wicca, abarcada por todas as críticas contemporâneas que a religião vem sofrendo interna e externamente. Também pela ausência de estruturação formal e hierárquica, esses modelos de grupos atendem melhor às críticas e

especificidades características do cenário social que estamos vivendo (ADORNO & HORKHEIMER, 1985; SANCHIS, 1995 e 1997; DOMINGUES, 1999a e 1999b).

O grupo estudado pelo presente trabalho, na periferia sul de Interlagos, em São Paulo/SP, parece ter uma ênfase muito grande nessa estrutura do círculo, inclusive, é nessa estrutura que a pesquisa se inseriu. Ainda assim, é possível ver as marcas de um *coven* ao analisar as três sacerdotisas do grupo, a alta sacerdotisa Brida e suas auxiliares, Jurema e Ravena. Contudo, não foi possível comprovar se outros participantes compõem esse *coven* ou se o grupo em si é restrito a essas três mulheres.

Percebi uma importância nítida em torno da alta sacerdotisa, mas uma igual flexibilidade acerca da estrutura hierárquica. Os altos sacerdotes são os líderes do *coven*, representam a liderança espiritual e religiosa ali seguidas. Essas lideranças são muitas vezes escolhidas por indicação ou voto do próprio *coven* (OSÓRIO, 2001 e 2005; RIBEIRO, 2003), indicando aqueles que são considerados os mais aptos ao cargo. Em alguns casos, o cargo pode girar em turnos ou mandatos (OSÓRIO, 2001), mas há também grupos, como a Tradição Diânica do Brasil, cuja condecoração desses cargos é feita por outro alto sacerdote, ao considerar que aquele(a) sacerdote(isa) possui competências, vontade e disponibilidade para montar seu próprio *coven*. Este foi o caso de Brida, que recebeu a anuência, a bênção de seu alto sacerdote quando decidiu montar seu grupo, herdeiro da tradição desse alto sacerdote, mas independente dela. A posição da alta sacerdotisa, no entanto, requer maior status e prestígio na concepção de que a alta sacerdotisa personifica o papel da Deusa junto ao *coven*, enquanto o alto sacerdote o faz em relação ao Deus (OSÓRIO, 2004). Reconhecendo a prevalência da Deusa na Wicca, entendemos a importância desse cargo feminino.

Cabe ressaltar que, ainda que ocupe essa posição e seja vista dessa forma durante os rituais, Brida não demonstra se importar com as formalidades a ela dirigida. Ela é respeitada enquanto alta sacerdotisa e obedecida no contexto ritualístico, mas está sempre buscando descontrair o ambiente e dar maior liberdade de fala e ação aos participantes.

Brida mantém uma relação aberta, franca e amistosa com os vizinhos. Durante a pesquisa (2018-2019), Brida morava no final de uma rua sem saída em Interlagos, zona sul de São Paulo. Segundo a alta sacerdotisa, os vizinhos sabem de sua prática religiosa e seus rituais acontecem em sua garagem e sala, na casa onde mora junto com sua mãe, que também é sacerdotisa do grupo (nesse caso, subordinada a Brida, que atua como alta sacerdotisa, ainda que Ravena seja respeitada por sua idade e posição sacerdotal).

Quando questionada por mim sobre seus vizinhos em uma das festividades, Brida disse:

Eles sabem! Aceitam e temos uma boa relação. Hoje mudou uma vizinha nova, e fui lá conversar com ela, dar as boas-vindas e explicar o ritual, para que ela não se assustasse. Ela disse que já tinha sido informada por outras vizinhas e que se interessou inclusive em participar, mas hoje não dará para ela vir... (Brida)

Segundo Brida, os vizinhos parecem manter boas relações com as práticas que ali acontecem, com os ritos e os sons do tambor e cantos à noite. De fato, não percebi nenhum atrito ou problema com a vizinhança durante os dias de rituais em que participei. Talvez pela extrema cordialidade com que Brida trate a todos, por seu jeito polido, educado e sempre muito explicativo. Talvez por ser bastante conhecida na região, o que gera certa confiança. Mas não se pode deixar de notar que Interlagos, apesar de periferia, é um bairro de classe média em São Paulo, um bairro de difícil acesso por transporte público, marcado por moradores que minimamente possuem um carro para sua locomoção pessoal. De acordo com Osório (2001 e 2005), o público wiccano é marcadamente um público de classe média e média alta, geralmente cursando ou possuindo o Ensino Superior, que esboça críticas aos modelos sociais e estruturais apresentados hoje (seja no âmbito LGBTQIA+, feminista ou ecológico). Não posso dizer que o público de Brida seja especificamente local. Pelo contrário, as pessoas que compõem essa comunidade emocional, esse círculo, vêm de muitos lugares da cidade e das cidades ao redor da capital. Há pessoas que vão frequentemente do Jabaquara, região norte de São Paulo, e algumas inclusive de Osasco, cidade satélite da megalópole, a qual os paulistanos geralmente acusam ser de difícil acesso por meios de transporte público. Minha participação aconteceu durante oito rituais festivos de celebração da Roda do Ano, no curso de dois anos. Em três desses ritos (Samhain, Ostara, Imbolc), fui convidado por Ravena a auxiliar no ritual tocando seu tambor pessoal, motivada por um problema no seu pulso que a impossibilitava de tocá-lo. Nos demais, participei ativamente dos rituais, em alguns com postura mais participante, em outras mais analítica.

Para recepcionar esse público, caronas são geralmente providenciadas e, em último caso, Brida, sua mãe ou alguns amigos buscam os participantes na estação de metrô mais próxima, cerca de dez minutos de carro do local.

O público é principalmente feminino, mas temos a presença de alguns homens, alguns dos quais se identificaram como homossexuais. Contudo, em alguns rituais, o único homem presente fui eu. Dentre as mulheres, me chamou a atenção a presença de

uma senhora bem idosa, que aparenta ter entre setenta e oitenta anos, e uma outra entre sessenta e setenta anos. Elas são bem presentes e participativas nos ritos. Entretanto, percebi pouca presença de mulheres, ou mesmo homens negros. Existem mulheres negras, algumas bastante militantes, mas seu número é bem reduzido, se comparado às mulheres brancas participantes.

Essa comunidade emocional se confunde com a comunidade espiritual ou religiosa que compõe o círculo. Segundo Brida,

A sacerdotisa é e tem que ser totalmente responsável pela sua comunidade. Se alguém está ou não está bem, como as coisas se desenvolvem. Isso tem que acontecer e não só no ritual ou no círculo, mas no dia a dia. Pois essa é a comunidade que se formou em meu entorno, e é a ela que eu devo prestar meus deveres enquanto sacerdotisa. São eles que me legitimam. É esse trabalho comunitário que diferencia, pra mim, uma sacerdotisa de uma bruxa (Brida).

Sem menosprezar qualquer uma das pontas dessa linha, Brida afirma que a bruxa trabalha no solitário, ou mesmo em grupo, mas não possui uma marcada responsabilidade para com aquele grupo. Ela é responsável por sua fé, por si, pelo trabalho que ela mesma desenvolve. Enquanto a sacerdotisa carrega uma responsabilidade comunitária, para com o público que a segue e a respeita enquanto tal.

A posição da sacerdotisa requer priorizar a religião e o trabalho sacerdotal sobre a vida pessoal. É preciso que a sacerdotisa entenda que nem sempre ela estará disponível para compromissos pessoais, o trabalho espiritual e suas demandas vêm primeiro, e apenas em sequência ao cumprimento desse trabalho é que as outras demandas pessoais devem ser empenhados. Brida relata que em alguns momentos ela precisa negar convites ou projetos pessoais (ainda que pequenos), por caírem em datas celebrativas, ou ser dia de ritual ou trabalho mágico. Ela diz que seus amigos e sua rede próxima entendem e já estão habituados. Paralelamente, é saber lidar com algumas decepções da vida, ao perceber certas frustrações em situações ou acerca de pessoas nas imagens criadas ou projetadas no dia a dia. Essa priorização é tão essencial para Brida que ela, inclusive, relata que no dia do falecimento de seu pai, ela estava em um ritual de Lammas e, apesar de abalada, conduziu honrosamente aquele ritual. O ato foi devotado em sua memória, pois ela também tinha esse dever para com a religião e para com aquela comunidade que já estava ali reunida ao seu entorno para o rito.

É importante frisar que, na Wicca, a posição sacerdotal também requer uma iniciação reconhecida. É necessário que a sacerdotisa seja iniciada por outra pessoa formalmente iniciada, para assim ser reconhecida enquanto sacerdotisa.

Semelhantemente, se tornar alta sacerdotisa requer reconhecimento coletivo de sua própria comunidade afetiva.

Eu acho que toda sacerdotisa é uma bruxa, mas nem toda bruxa é uma sacerdotisa. Exatamente por essas questões do caminho sacerdotal, das questões de responsabilidade. A bruxa, ela pode atuar de uma maneira solitária. Eu acho que não tem tão forte o compromisso com o outro, com sua comunidade mágica, com sua família mágica. O sacerdote, não. Ele tem esse compromisso. Mas ele também precisa ser uma “bruxa”, porque a bruxa também é uma estudiosa, uma conhecedora de ervas, de planetas, de astrologia, enfim, de todas as artes mágicas, divinatórias. São caminhos que se complementam, não são iguais. Um complementa o outro, o que não significa que sejam a mesma coisa (Brida).

De acordo com a alta sacerdotisa, o caminho do sacerdócio vem ao encontro da pessoa, ele chega como um chamado ao trabalho religioso para e pela comunidade. É um chamado de reconexão com o sagrado.

Já a formação sacerdotal na Wicca, segundo Brida, depende da tradição em questão. A iniciação é geralmente dividida em graus ou passagens, cada uma com suas especificidades que não podem ser reveladas por comporem os mistérios da religião. Apenas após cumprir todas as passagens e adquirir todos os graus a pessoa está realmente apta a se tornar uma alta sacerdotisa. Brida salienta que é um caminho muito difícil, pois requer muito investimento de tempo, de dinheiro (na compra dos livros e materiais ritualísticos<sup>19</sup>), de estudo e de muito foco na decisão de seguir em frente.

Em um primeiro momento, qualquer pessoa pode ser um sacerdote, a questão é se essa pessoa vai ter estofo, principalmente emocional, para continuar esse caminho. [...] É um caminho muito bonito, mas ele é para poucos. Não é todo mundo que consegue terminar, às vezes, no meio do caminho você precisa desvelar coisas no interior e não é todo mundo que quer olhar para dentro. Então existe muita desistência, quando você se põe a prova. As vezes nem é essa questão do que tem que comprar, as vezes é a coisa do interior que não está bem resolvida. E os deuses cobram muito essa questão da responsabilidade, de você se conhecer, e se você não está preparado para isso, acaba sendo um caminho vazio. E você desiste porque você não vê a verdade naquilo (Brida).

---

<sup>19</sup> Costumemente, os materiais ritualísticos da Wicca são o athame (uma adaga sem corte), a varinha, o cálice, o caldeirão e a vassoura. Outros materiais podem se somar a esses, mas possuem utilidades mais específicas, como velas, imagens, ervas, amuletos e afins. Em muitas tradições, o athame representa o masculino, o falo, e é usado em um rito simbolicamente sexual ao ser colocado no cálice, que representaria o feminino, o útero. O athame também é instrumento de poder, usado para traçar o círculo mágico e fazer algumas das invocações na ritualística wiccana. O caldeirão é geralmente usado para colocar fogo dentro, queimar velas e conjurar feitiços. A vassoura tem a propriedade de limpeza energética e a varinha serviria como uma condutora de energia mágica.

O que chama a atenção é a necessidade de cura interior, de desvelar-se no processo sacerdotal. Essa perspectiva vai ao encontro da noção curandeira que a Wicca traz em sua formulação, através de sua crítica ao patriarcado e do empoderamento feminino. O retornar ao estágio espiritual de natureza como uma forma de limpar e curar as mazelas humanas que carregamos em toda essa história patriarcal. Esse discurso vai na mesma direção do discurso crítico das toxidades do machismo e das fobias sociais, apontando que o sacerdócio wiccano é também um caminho de cura interna ou espiritual, de libertação dos traumas. Daí a dificuldade elencada pela sacerdotisa, uma dificuldade também psicológica (ainda que essa dimensão se funda com a noção espiritual na Wicca).

Sem dúvida, a ocupação social e a identidade da mulher vêm mudando nos últimos anos, tanto no país quanto no mundo, principalmente em função do avanço das perspectivas e da luta feminista. “A mudança desse tipo de sociedade para uma sociedade mais igualitária, moderna, abre a possibilidade de a mulher construir uma identidade de sujeito definida a partir do gosto pessoal” (OSÓRIO, 2001, p. 62). Isso nos conduz até a Wicca, tanto em seu espectro Nova Era, quanto em sua agenda progressista<sup>20</sup>, pois “a conversão a uma religião onde o feminino é valorado positivamente em detrimento do masculino só é possível numa sociedade moderna ou à caminho da modernidade” (OSÓRIO, 2001, p. 63).

Aqui retornamos a um ponto, a modernidade. Por mais crítica à modernidade que a Wicca traga, ela ainda o faz modernamente, por pertencer à Nova Era (AMARAL, 2000). Nesse sentido, ainda que a valoração feminina na religião seja superior à masculina, ela se dá no reforço das clássicas atividades atribuídas à mulher: a jovem sedutora e enamorada, a mãe, a avó, atividades essas estritamente ligadas à cozinha, razão pela qual alguns wiccanos chamam a cozinha de “o canto da bruxa da casa”, pois “é ali que a magia acontece”. Osório (2001) salienta para que os objetos mágicos e ritualísticos estão associados ao doméstico e ao trabalho doméstico, à cozinha.

O athame é uma faca, o caldeirão é uma panela, o cálice é uma taça, a vassoura usa-se ainda normalmente na limpeza da casa. Como instrumentos da esfera doméstica, eles são instrumentos típicos do uso feminino. Embora a faca e a taça sejam comuns a todos que morem na casa, o seu cuidado ainda é feminino. O espaço da cozinha é inegavelmente ainda hoje um espaço feminino. (OSÓRIO, 2001, p. 29-30)

---

<sup>20</sup> O movimento progressista é entendido nesse trabalho como o conceito que define o avanço comunitário e científico como o melhor viés para o aperfeiçoamento humano. Compreende-se, evidentemente, que o movimento científico é dialético, e como tal tende-se a estar em constante progresso e (re)análise. Contudo, é na interseção entre o científico e o comunitário que tange o movimento progressista, que busca o avanço e melhoria dos direitos e das condições de vida e concepção humana.

Não há mudança real em relação ao papel social da mulher, apenas uma reavaliação, uma ressignificação enquanto bruxa, sacerdotisa, livre.

É inegável, no entanto, uma busca crescente pela desconstrução desses padrões sociais. Em muitos momentos, a Wicca flerta com a pós-modernidade, principalmente nos círculos. Alguns desses momentos são os movimentos de Sagrado Feminino e Sagrado Masculino. Não são necessariamente wiccanos, mas têm forte aderência e reconhecimento na comunidade wiccana. Esses movimentos visam buscar a cura das toxidades incorporadas no feminino e no masculino ao curso do processo histórico e social e, em muitos desses momentos, esse local tipicamente feminino é também subjetivado e muitas vezes rompido.

Ainda com toda essa discussão, é possível perceber a estreita relação entre a sacerdotisa e a mulher empoderada. A busca por esse empoderamento social, pessoal e religioso é o grande motivacional do caminho sacerdotal, cobrado inclusive pelos deuses, segundo Brida, assim como a busca da cura interna e do reconhecimento e ressignificação de si e do outro, em uma esfera holística integrada na cosmologia da dinâmica entre a Deusa e Deus.

## CAPÍTULO 2: “ESTAMOS EM UM ESPAÇO QUE JÁ NÃO É MAIS ESPAÇO, EM UM TEMPO QUE JÁ NÃO É MAIS TEMPO”<sup>21</sup>

Nesse capítulo, articulo elementos da prática wiccana. Entender o que faz a bruxa moderna perpassa compreender seus rituais, sua noção de morte e sua articulação social. Desse modo, me coloco a refletir sobre o ritual dedicado aos mortos, chamado Samhain, parte integrante e principal dos ritos anuais da Roda do Ano. Eu me debruço sobre a noção de cura e magia trabalhada através da prática mágica da Caixa de Brighid, realizada pela alta sacerdotisa pesquisada. Por fim, busco traçar um perfil de quem é a bruxa moderna nesse cenário contemporâneo.

Contudo, para entender todo o processo, é preciso compreender a relação liminoide (TURNER, 2015) abarcada pela prática e formulação religiosa da Wicca. É na liminaridade que a conexão se firma, e é nela que a magia acontece.

Entraremos, portanto, em um importante campo wiccano: a ritualística. A Wicca em geral possui um arcabouço ritualístico muito específico: a traçagem de um Círculo Mágico sacralizando o espaço ritualístico; o apelo emocional e subjetivo – ao mesmo tempo que coletivo – de suas práticas internas aos rituais; a tentativa de harmonização e transcendência como foco ritual e o uso de uma libação cerimonial. Muitos elementos podem mudar de prática para prática, de grupo para grupo, de pessoa para pessoa. Os rituais também possuem uma carga autônoma muito grande e a vivência se torna mais importante do que a ritualização de seu ato em si.

Contudo, “no caso específico dos rituais da Nova Era [Wicca, no nosso caso], sobressai um *esforço para o ‘indivíduo’ entrar em sintonia com a essência de todos os seres, coisas e forças*” (AMARAL, 1994, p. 38, grifo da autora). Esse pode ser considerado um fator geral a todos os rituais e vivências wiccanos. Estar e entrar em sintonia com a Deusa, com a totalidade: uma sintonia holística que é sempre a meta a se alcançar nos rituais e a se extrapolar em relação a ele, é algo para ser vivido e vivenciado a todo o momento. A normatividade ritual, portanto, é flexibilizada desde que se chegue à essência daquilo que se busca, os métodos ritualísticos específicos se tornam, então, relativos.

---

<sup>21</sup> Frase falada pelos sacerdotes wiccanos após o fechamento do círculo mágico, marcando que estão em um local e tempo sagrados.

Quanto ao ritual formalizado – geralmente praticado em grupos, clãs e *covens* –, há que se constatar sua característica de liminaridade. Se a Nova Era, as comunidades emocionais e, por consequência, a Wicca podem ser consideradas uma contracultura, ou uma contramodernidade, um processo de reencantamento do mundo desencantado, não é difícil pensar que ela também apresenta uma característica de liminaridade em seus rituais (SILVA, 2017, p. 80-81).

Em minha dissertação de mestrado (SILVA, 2017), descrevi uma análise sobre a dinâmica entre a prática ritualística da Wicca e sua articulação em comunidades emocionais, reconhecendo na primeira um processo de liminaridade. No capítulo anterior, realizei uma pequena correção sobre ela em sua adequação enquanto um processo liminoide e não liminar (TURNER, 2015).

Será através dessa análise que prossigo neste capítulo: reconhecendo, nos termos de Turner (2013 e 2015), que o processo liminoide desempenhado pela ritualística encenada pela Wicca em suas vivências ensaia uma possível *communitas* espontânea, enquanto sua ritualística desempenha um papel de uma *communitas* normativa, e que as associações ou agregações individuais baseadas no primado da experiência, no caso wiccano, visa alcançar uma *communitas* ideológica (SILVA, 2017).

Quando tudo está pronto e o ritual vai começar, a alta sacerdotisa Brida chama a todos para se reunirem em uma formação mais próxima possível de um círculo em sua garagem, no primeiro piso. O espaço é amplo e as pessoas ali se colocam inicialmente de pé. Jurema e Ravena se posicionam na extremidade leste do espaço delimitado para o ritual e direcionadas ao portão de entrada da residência, mas ainda distantes do portão de entrada, de forma razoavelmente centralizadas naquele espaço, ladeadas, uma de frente para a outra, com um espaço de passagem entre elas, segurando o incenso e uma tigela de água. Brida inicia um toque ritmado e intenso em seu tambor e começa o canto:

*Vou banindo pela terra e o ar  
Vou banindo pelo fogo e o mar  
Vou banindo, vou banindo pra purificar,  
Vou banindo, vou banindo pra exterminar.*

*Espiral, espiral, espiral  
Sugue o que há de ruim, leve todo mal*  
(Canto Vou Banindo, purificação e entrada no círculo mágico)

Então, os participantes são orientados a, seguindo a fileira circular e em sentido horário, um a um, passarem por esse portal sagrado, para adentrarem efetivamente o círculo e ocuparem seus lugares. Brida é a última a passar. Seguindo de onde estavam

posicionados, o movimento dos participantes em direção ao portal acaba por ser um movimento em espiral. Ao final, Brida inicia a traçagem do círculo, momento em que ela energeticamente delimita o espaço sagrado, dividindo o espaço profano daquele consagrado e aberto através do portal, selando, assim, o círculo mágico. Esse processo é feito por ela segurando seu athame (uma espécie de pequena adaga cerimonial sem corte) e, com ele, ela faz o corte ou a divisão energética entre o espaço sagrado, o círculo, e o profano. Os participantes são convidados a seguirem seus movimentos, do lugar onde estão, reforçando a traçagem do círculo, usando os dedos indicadores e médios de sua mão direita como se fossem seus athames.

É ao final desse processo que ela se dirige a cada um dos quadrantes, leste, sul, oeste, e norte, invocando suas atalaias e guardiões para que façam a proteção, a defesa e a sustentação daquele espaço sagrado e do ritual que ali acontece. Essas atalaias são espíritos elementares e profundos, ligados às direções e respectivamente aos elementos ar, fogo, água e terra. Fazem parte do sagrado encantado e natural como forças imanentes dos próprios elementos sagrados, ainda que intangíveis em sua totalidade, e se articulam diretamente com os espíritos e seres encantados do mundo feérico, conhecidos na Wicca como elementais.

Quando todo o círculo está traçado, a alta sacerdotisa proclama: “estamos em um espaço que já não é mais espaço, em um tempo que já não é mais tempo”. É com essa frase, a partir da construção de um espaço ritualístico, o círculo sagrado, constituído e com todos os participantes presentes em um espaço descrito na Wicca como “um local que não é mais local, um tempo que não é mais tempo”, que a sacerdotisa wiccana dá início àquele processo liminar, com forte característica liminoide<sup>22</sup>, em que é possível atuar de forma mágica e promover a cura. A cura é aqui entendida como a alteração profunda da consciência a se manifestar na existência, ocasionando uma mudança de vibração e comportamento que angariaria a cura desejada no sentido social, emocional, pessoal e até material. Tal transformação só é possível em um contexto de liminaridade (TURNER, 2013 e 2015), em que o participante do ritual é retirado de seu estado estrutural através de um processo antiestrutural (liminaridade) e então reinserido na normatividade, transformado, alterado, rerepresentado.

---

<sup>22</sup> Desempenhada por uma pessoa ou instância da “sociedade orgânica”, com forte presença de crítica social, com ênfase no primado da experiência, no individual, e que não visam alterar o sistema como um todo, mas torná-lo tolerável, mantendo os adeptos em um estado flexível tanto em relação ao sistema, quanto em relação às mudanças.

É nesses termos que o rito wiccano encontra seu “fluxo”, aqui entendido como uma entrega total por parte do indivíduo que denota uma sensação holística de pertencimento e comprometimento com o momento ou ritual em si (TURNER, 2015). Durante o rito, a liminaridade ali estabelecida conduz os participantes a integrarem uma espécie de comunhão coletiva orientada pela condução dos processos ritualísticos pela alta sacerdotisa. Pessoas que antes estavam profundamente agitadas ali encontram calma e tranquilidade e o tempo parece passar de forma diferente entre esse espaço liminar e o externo. Possíveis barulhos na rua ou nas casas vizinhas não parecem despertar nem interesse nem problemas entre os participantes. O foco se torna totalmente o ritual e seu processo, em uma completa entrega àquele momento. Os que vão ao rito pela primeira vez costumam demorar um tempo para se soltarem e realizarem essa entrega, mas por suas próprias sensações vão aos poucos se juntando ao processo, conduzidos pelo processo ritualístico orientado, que visa exatamente conduzir a essa entrega total ao ponto máximo do ritual, muitas vezes marcado pela meditação guiada. Em conversas após o ritual, pude constatar essa teoria nas falas das pessoas quando diziam frases do tipo “no início eu estava mais travada, mas aí me soltei e foi a melhor coisa que fiz. Eu pude sentir a energia, a conexão, eu senti como se fôssemos um só” (Silvia, em seu primeiro rito no Beltane de 2019), ao que Brida gentilmente respondeu: “fico contente em saber que se entregou e sentiu essa transformação. É isso, no ritual, a Deusa nos toca, e nos tornamos um com ela”.

De acordo com Turner (2015), 1) esse fluxo demanda uma fusão de ação e percepção, e uma entrega em um estado de quase transe ou transe em si, em que, mesmo estando ciente do que faz, o indivíduo não manifesta ciência de si mesmo. Esse transe ou quase transe nos rituais analisados é realizado pelo apelo do coletivo e a força dos cantos e tambores. 2) ele requer a necessidade de um foco de atenção limitado, intensificado e centralizado, item que manifesta na regência temática de cada ritual, e a condução e incessante ênfase desse foco dado pela sacerdotisa. 3) a perda do ego aqui é encenada pela coletividade, pela noção de que o círculo unifica e coletiviza a todos. Ainda que cada um tenha sua transformação pessoalizada, ali dentro, o trabalho é circular, coletivo, integrado. 4) o fluxo, quando bem executado, permite que a pessoa obtenha controle de suas ações. Enfatiza-se o poder transformador do ritual no possível rompimento de comportamento e paradigmas sociais e pessoais que limitam a pessoa a alcançar seus objetivos, criando uma noção de controle subjetivo no participante. 5) o fluxo tal qual idealizado reproduzirá demandas coerentes. Ou seja, nossas ações e resultados serão

analisados conforme a coerência ditada pelo fluxo, em suas metas e demandas, trazendo retornos efetivamente claros e não ambíguos de nossas experiências. Por fim, 6) o fluxo é autotélico, ele não carece de metas fora de si mesmo, o que significa que o ritual se resume a si, no caso, ninguém precisa ir ao ritual por estar passando por aquela situação específica. Não que isso tradicionalmente não ocorra, mas isso tem mais a ver com o caráter de comunidade emocional na Wicca do que com o foco específico do ritual. O rito visa manter e articular a *communitas* espontânea através de uma corrente ideológica que perpassa o emocional e as comunidades emocionais ali presentes. Porém, seu fluxo e sua manutenção existem e persistem para além dela.

Poderíamos decodificar a estrutura ritualística da Wicca com base nesses termos e conceitos de Turner (2015): liminaridade (liminoide), *communitas*, e fluxo, principalmente ao analisar os ritos sazonais como descritos no capítulo anterior. É sob essa ótica que analiso o rito wiccano no Samhain que participei em 2019.

## **2.1. O SAMHAIN: A CELEBRAÇÃO AOS MORTOS E A ENTRADA NO SUBMUNDO**

Dos oito festivais da Roda do Ano presentes na Wicca, parece ser o Samhain o mais emblemático. Caracterizado por um culto aos mortos, uma devoção e reverência aos antepassados e, principalmente, ao momento transformador da morte na descrição do mito da Deusa e do Deus. Esse é um festival de liminaridade (TURNER, 2013 e 2015) e é assumido como tal, pois é celebrado como o Ano Novo wiccano.

Em Samhain, o Deus finalmente morre, mas sua alma vive na criança não-nascida, a centelha de vida no ventre da Deusa. Isto simboliza a morte das plantas e a hibernação dos animais, o Deus torna-se então o Senhor da Morte e das Sombras (Brida).

Analiso aqui a ritualística do grupo pesquisado e compreendo perfeitamente que haverá diferenças na celebração de grupo para grupo dentro da própria Wicca. Contudo, a profundidade do festival e das experiências pessoais presentes nele me chamaram a atenção a uma análise mais profunda.

O primeiro ponto é a busca de reversão ou ressignificação do tabu acerca da morte. Na Wicca, ela não é mais encarada com medo, pesar e dor. Ainda que a dor, a tristeza e o luto estejam presentes nos vivos que se despedem de seus entes, a visão da morte é

profundamente poética. É um retornar da alma ao útero da Grande Mãe, para ser gerada e renascida mais uma vez. Não há uma visão de inferno ou de terror possível no outro mundo, uma vez que, para os wiccanos, as consequências de nossos atos são cobradas em vida, através da aplicação da Lei Tríplice: “Tudo que é feito retornará em três vezes”. Paralelamente, a crença na reencarnação e no reencontro de almas em outras vidas ameniza a dor e o medo da partida ou da separação entre os que já se foram.

No Samhain, é descrito que o véu que separa os mundos se afina, permitindo o contato entre esses mundos. Dessa forma, é possível que os vivos – através de meditações e viagens astrais – visitem seus antepassados na margem do rio da vida e da morte, o divisor entre os mundos. Esse é um dos momentos altos da prática aqui analisada.

O poder de magia pode ser sentido no ar, nessa noite. O Outro Mundo se coaduna com o nosso, conforme a luz do Sol baixa e o crepúsculo chega. Os espíritos daqueles que já partiram para o outro plano são mais acessíveis durante a noite de Samhain (Brida).

A celebração de Samhain vem antes da Wicca, ela remonta a tradições antigas dos povos célticos que temiam e honravam essa noite. Era a noite em que os seres do Outro Mundo poderiam atravessar o véu e, assim, muitos antepassados eram esperados para a ceia em seus lares antigos, mas também muitos espíritos e seres feéricos do Outro Mundo vinham trazendo a baderna, aterrorizando as vilas. Segundo Turner (2013), podemos pensar que esse festival foi a fonte primária dos festejos tradicionais de Halloween, que passa por uma forte cristianização e suavização até chegar às tradições de “doces ou travessuras”, mas ainda marcando um dia de profunda liminaridade. No caso dos festejos modernos, são as crianças que ditam as regras sociais, ao saírem pedindo doces para que não cometam travessuras naquele local, enquanto os adultos assumem um papel submisso, inverso à ordem natural, frente à postura das crianças. Suas fantasias geralmente se remetem ao horror ou a seres considerados malignos, mostrando uma noite em que o “mal” estaria a solta pelas ruas (TURNER, 2013).

O festival de Samhain acontecia no dia 31 de outubro das regiões célticas, em um prenúncio do inverno, ou, nas palavras de Brida, “no pico do outono”. Por uma questão de sazonalidade, ele aconteceria no dia 01 de maio no hemisfério sul<sup>23</sup>.

---

<sup>23</sup> A adaptação dos festivais no hemisfério sul é uma base seguida por muitos grupos wiccanos e articulada em muitos livros (STARHAWK, 1989; DANIELS & TUITÉAN, 2001; CANTRELL, 2002; MORRISON, 2010). Ela realiza uma adaptação das datas dos festivais tradicionalmente celebrados no hemisfério norte para suas datas equivalentes no hemisfério sul, considerando as sazonalidades. Podemos dizer que a roda sul seria uma inversão sazonal da roda norte. Do mesmo modo que quando no norte é verão no sul é inverno,

É compreendido que os festivais da Roda do Ano seguem o ciclo solar das estações, o ciclo protagonizado pelas fases de vida do Deus conduzido pela Deusa. Assim sendo, as festividades são adaptadas de acordo com a sazonalidade de cada hemisfério, sem aparente ônus à mitologia central. Ou seja, para os wiccanos em geral, a ideia de que o Deus está morto em um hemisfério, mas vivo em outro é plausível e não parece traçar nenhuma contradição. Contudo, alguns grupos optam por celebrar as datas integralmente como o são no hemisfério norte, alegando a unidade e a junção de egrégoras. No caso do grupo pesquisado, eles optam pela adaptação às sazonalidades do hemisfério sul.

A associação do Samhain com o ano novo também vem de possíveis bases célticas, em que praticantes das espiritualidades célticas, aliados a algumas interpretações acadêmicas, apontam para que o ano celta começaria no dia seguinte ao Samhain, ao transpor a relação de que o dia, para os celtas, começava com o anoitecer, assim, a vida começaria da morte e o ano se iniciaria no período escuro, sombrio e morto. Porém, isso não parece ser muito discutido ou motivo de preocupação pelos wiccanos.

O Sol está enfraquecendo cada vez mais rapidamente, a sombra cresce e as folhas das árvores estão caindo, numa preparação ao Inverno que chegará. Essa é a última colheita, o tempo em que os antigos povos da Europa sacrificavam seus gados e preservavam sua carne para o Inverno, pois esses animais não podiam sobreviver em grande escala nesse período do ano devido ao frio vindouro. Só uma pequena parte, os mais viris e fortes, era mantida para o ano seguinte. Samhain é a noite em que o Velho Rei morre e a Deusa Anciã lamenta sua ausência nas próximas seis semanas. O Sol está em seu ponto mais baixo no horizonte, de acordo com as medições feitas através das antigas pedras da Britânia e da Irlanda, razão pela qual os Celtas escolheram esse Sabá, em vez de Yule, para representar o Ano Novo. Para os Antigos Celtas, esse dia sagrado dividia o ano em duas estações, Inverno e Verão. Samhain era o dia no qual começava o Ano Novo celta e o Inverno, por isso era um tempo ideal para términos e começos (Brida).

A liminaridade está presente em toda a descrição desse festival, que é costumeiramente chamado de “um dia fora do tempo”, em alusão a morte e a um dia que não é contabilizado no tempo comum. É um dia dedicado aos ancestrais e a uma inversão sutil: a morte guia a vida. J. A. MacCulloch (1948) descreve que o Samhain

Naturalmente indica o fato de que os poderes das influências malélicas, simbolizadas pelo inverno, começavam seu reinado. Mas poderia ter sido em parte um festival das colheitas, porquanto

---

quando no norte se celebra Litha, no sul celebra-se Yule. Contudo, nem todos os wiccanos adotam tal adaptação fielmente. Há aqueles que seguem a roda norte, mesmo no hemisfério sul, e aqueles que adaptam os quatro festivais sazonais, mantendo os outros quatro conforme a roda norte, perfomando a chama “roda mista”.

tinha conexões com as atividades pastoris, pois a morte e a preservação de animais para alimentação durante o inverno estavam associadas à festa. [...] Acendia-se uma fogueira, que representava o sol, cujo poder estava agora declinando, e o fogo deveria revigorá-lo magicamente [...]. Nas casas os fogos eram apagados, prática ligada talvez à expulsão estacional dos infortúnios. Ramos lançados à fogueira eram levados para as casas a fim de acender novos fogos. Existem certos sinais de que um sacrifício, possivelmente humano, fosse realizado no Samhain, sendo a vítima carregada com os males da comunidade, como o bode expiatório dos hebreus (MACCULLOCH, 1948 *apud* TURNER, 2013, p. 168).

Para Turner, o Samhain ainda “representava uma expulsão estacional dos males e uma renovação da fertilidade, associadas a poderes cósmicos e crônicos” (TURNER, 2013, p. 168). Isso explicaria também a visão wiccana que aponta essa como uma festa de encerramento e recomeços, o final e o início do ciclo da Roda do Ano. Através da morte, banem-se as negatividades e renovam-se a fertilidade, a vida, o ciclo representado na celebração dos festivais e na própria vida do Deus conduzido pela Deusa.

Contudo, as visões nefastas dessa celebração parecem não serem incluídas ou referenciadas na festa wiccana. A palavra muito citada é “amor”, o amor e o respeito aos ancestrais estão à frente na justificativa e permeio do culto.

O rito foi realizado na casa da alta sacerdotisa, em sua garagem, mas o acolhimento foi feito em sua sala e cozinha. Para o ritual, foi solicitado a todos que levassem uma vela laranja e três fitas coloridas de um metro cada. Ao chegar na casa, um lanche coletivo bastante farto aguardava os participantes, que também contribuíram com itens para esse banquete. Após um período de descontração durante a refeição, a alta sacerdotisa, em sua sala, explicou a todos os intuitos e o que aconteceria no ritual. Com tudo explicado, fomos conduzidos à sua garagem no andar de baixo.

O local estava cuidadosamente decorado, e contava com um altar bastante pomposo e vistoso, como apresentado nas fotos abaixo:

Imagem 7 - A garagem, o espaço ritual



Fonte: foto tirada sob autorização pelo autor (2019).

Imagem 8 - O Altar de Samhain



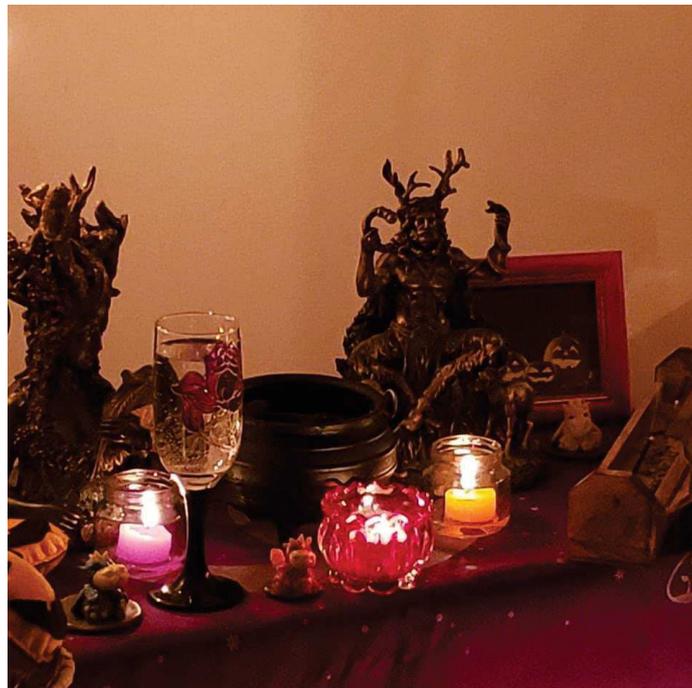
Fonte: Foto tirada sob autorização pelo autor (2019)

Imagem 9 - Altar dos Ancestrais



Fonte: Foto do acervo público de Brida (2019)

Imagem 10 - Foto do altar central: a Deusa e o Deus



Fonte: Foto do acervo público de Brida (2019)

Imagem 11 - O altar iluminado pelas velas



Fonte: Foto do acervo público de Brida (2019)

O altar era dividido em duas partes: o mais baixo à esquerda continha fotos dos antepassados levadas pelos participantes do rito. O altar à direita, mais alto, possuía imagens do Deus e da Deusa, velas com suas cores associadas (preto, vermelho e branco à Deusa e preto e laranja ao Deus), imagens associadas ao culto, como o Jack O'Lantern (a abóbora de Halloween) e caveiras. Além disso, havia objetos usados no culto, como o cálice com água, o incenso e o athame (pequena adaga ritualística e geralmente sem corte). Abaixo do altar, estavam as velas a serem usadas no rito, enfeites de feltro a serem distribuídos como lembrança aos convidados, uma concha em clara associação a Deusa e fotos de antepassados da alta sacerdotisa. Totalmente à direita, é possível ver caldeirões que seriam usados na queima de encantos durante o rito e garrafas de álcool. Totalmente à esquerda, estavam tambores e chocalhos a serem usados na instrumentalização do rito. À exceção de alguns instrumentos de manuseio específico das sacerdotisas do grupo, os demais poderiam ser requisitados por qualquer participante que se sentisse à vontade em tocar esses instrumentos durante o rito, acompanhando a regência da alta sacerdotisa.

O peculiar é que fui chamado a tocar o tambor cherokee<sup>24</sup> da sacerdotisa Ravena, mãe da alta sacerdotisa, Brida. Em explicação, ela estava com o braço machucado e não poderia tocá-lo e gostaria que eu tivesse a honra de tocá-lo em seu lugar. Essa designação pode ser explicada pelo profundo entrosamento e conexão que tivemos desde o dia em quem fomos apresentados, o que explica a dedicação tão específica com um objeto considerado tão sagrado e íntimo de seus donos. Houve ali um apelo emocional, motivado exatamente por essa conexão que formamos em nossas vidas privadas.

O rito começa quando as sacerdotisas Jurema e Ravena, ladeadas e de frente uma para a outra na entrada da garagem, seguram o cálice com água e o incenso. Formaram entre elas uma passagem, um portal. Os participantes são chamados a passarem em fila sob esse portal para entrarem no espaço sagrado e serem purificados. Com todos ainda de pé, a alta sacerdotisa, utilizando o athame, se dirige às quatro direções, invocando os elementos e os quadrantes. Norte, a Terra, as forças de sustentação do rito. Leste, o Ar, a condução do rito. Sul, o Fogo, a transmutação do rito. Oeste, a Água, a força emocional e conectiva do rito. Enquanto ela se dirige às direções, as pessoas que participam se viram em direção ao quadrante, participando do ato invocativo. Em sequência, a alta sacerdotisa, ainda com o athame, traça o círculo mágico ao andar em sentido horário, traçando um perímetro energético invisível nas bordas de todo o espaço onde o rito acontece. Enquanto faz isso, ela recita encantamentos de proteção. Os participantes a acompanham, girando em seus próprios lugares e fortificando a traçagem, apontando, para a direção por onde a alta sacerdotisa está, os dedos indicadores e médio da mão direita, como se fossem seu próprio athame corpóreo.

Com tudo pronto, o rito começa. Brida se ajoelha no chão e faz uma evocação aos ancestrais, chamando a todos que representam as ancestralidades sagradas do sangue, da terra, da alma e da Arte<sup>25</sup> para participarem e receberem as energias desse rito. De pé, com os braços abertos e elevados, em posição invocativa, a alta sacerdotisa profere a invocação à Deusa e ao Deus e o ritual finalmente tem início.

---

<sup>24</sup> É um tambor de mão, muito utilizado em práticas xamânicas, costurado com pele dos dois lados sobre um aro de madeira central. Tradicionalmente, dizem que esse tambor possui o toque ou a alma de guerreiro, enquanto a versão Lakota (de pele em apenas um dos lados do aro de madeira central) possui o toque ou alma curandeira. A alta sacerdotisa toca um Lakota durante os ritos.

<sup>25</sup> Um dos nomes usados pela Wicca para definir a si mesmo é “A Arte”, “A Antiga Arte”, o que geralmente faz também alusão a todas as bruxas e bruxos do passado e a todas as tradições mágicas que a precederam.

## Imagem 12 - Invocação da Deusa e do Deus



Fonte: Foto do acervo público de Brida (2019)

Ela, então, se senta, conversa com os participantes sobre a visão wiccana da morte (que citei anteriormente) e sobre o que irá acontecer. Os participantes são convidados a acenderem suas velas em suas frentes, pois irá começar a jornada meditativa que nos conduziria até o rio Estige<sup>26</sup>, divisor entre os mundos, para que possam conversar e ver seus ancestrais queridos.

---

<sup>26</sup> Esse rio é pertencente à mitologia grega. Nela, ele é descrito como o rio que conduz ao Mundo Inferior, ao mundo dos mortos governado pelo deus Hades. Na Wicca, ele é usado de maneira apropriativa. Ainda que se vincule à mitologia grega, as referências e usos tanto ritualísticos quanto simbólicos desse rio mítico são peculiarmente diferentes, talvez sincréticas.

Imagem 13 - Vela de guia e meditação



Fonte: Foto tirada sob autorização pelo autor (2019)

Em posição meditativa e com todos de olhos fechados, Brida inicia a condução meditativa até esse rio, auxiliada pelo toque do tambor e por uma música de fundo. Somos convidados a ver, do outro lado do rio, nossos ancestrais queridos e nos é permitido falar com eles, mas nos é proibido cruzar o rio. O rio representar aqui o limiar entre os dois mundos: dos vivos e dos mortos, e não pode ser transpassado por nenhuma das duas espécies de seres. Contudo, estar nesse momento liminar pode ser profundamente simbólico e apelativo para alguns participantes.

O retorno da meditação é particularmente emotivo. Muitas pessoas, em seu retorno, manifestaram emoções fortes de choro e tristeza e, igualmente, de alívio e carinho. Apesar de paradoxal, ambas as emoções pareciam coexistir em quase todos os participantes, uma mistura de saudade e compreensão que conduziam a tristeza da ausência e o alívio na constatação da eternidade da alma e no bem-estar desses entes no

Outro Lado. Na Wicca, esse outro mundo é costumeiramente chamado de País do Verão, um local em total conexão com a Deusa, onde não existem as dores e as tristezas desse mundo.

Imagem 14 - O retorno do reencontro com os antepassados



Fonte: Foto do acervo público de Brida (2019)

Após o retorno e o acolhimento de todos os participantes, fomos convidados a oferecer a chama de nossas velas aos antepassados, em honra e devoção, e ofertar maçãs a eles. Colocamos então as velas aos pés do altar dos antepassados e as maçãs sobre o altar, junto às fotos desses entes queridos.

Imagem 15 - oferta das chamas e velas aos ancestrais



Fonte: Foto do acervo público de Brida (2019)

Imagem 16 - Maãs em oferenda aos ancestrais em seu altar dedicado

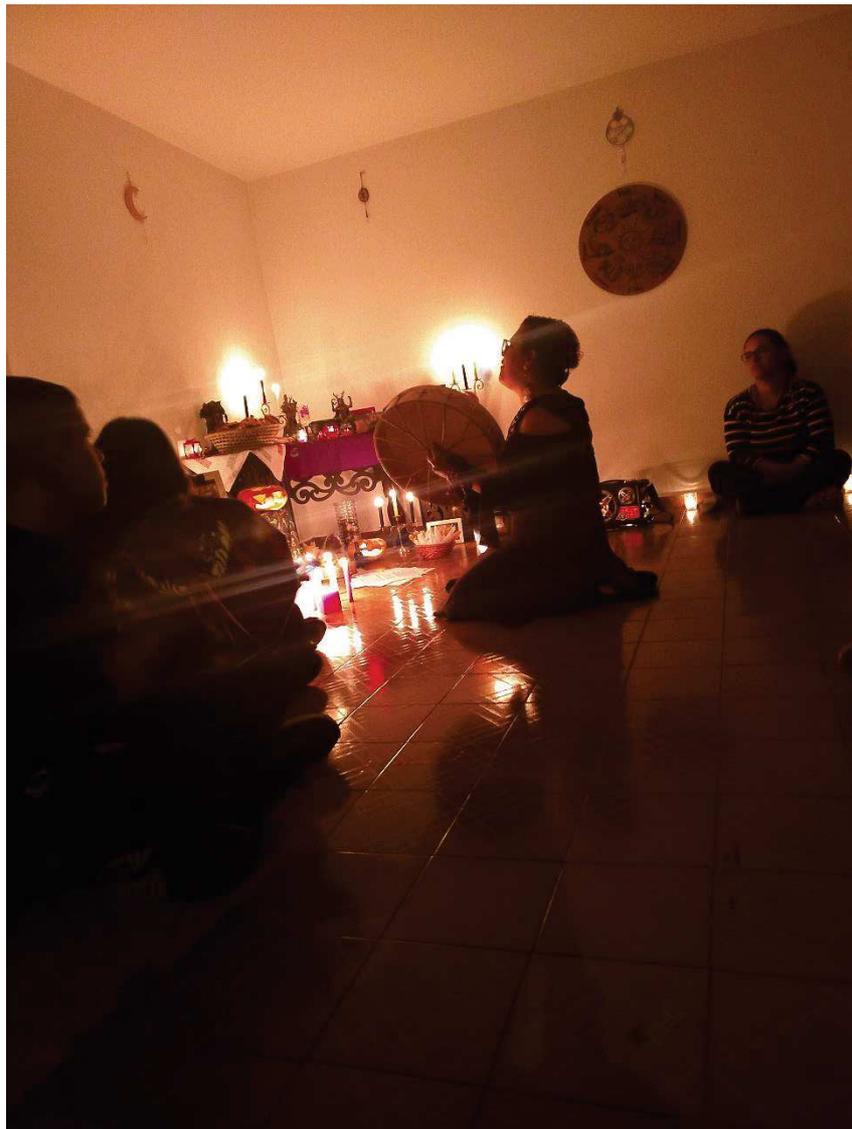


Fonte: Foto tirada sob autorização pelo autor (2019)

Após as orações e entregas aos ancestrais, a alta sacerdotisa se dirige a eles em um canto de cura e renovação, encerrando assim a parte dedicada aos antepassados durante o rito. Tratar a ancestralidade e a liminaridade que nela é encenada está aqui associada a uma conexão profunda com o que somos, a partir da formação de nossa

ancestralidade. A cura, a saudade, a ausência são manifestadas nas honrarias e na nobreza do trato com a ancestralidade, na consciência da perenidade da alma em relação à materialidade e efemeridade do corpo. Superar o tabu da morte é encará-la face a face, na contemplação liminoide do rio Estige e na manutenção da norma de não o cruzar em direção a outra margem, contemplar os que foram e nos fazem falta e, ao mesmo tempo, aceitar o fluxo da vida, a continuidade encarnada nos que vivem.

Imagem 17 - Canto aos Ancestrais



Fonte: Foto tirada sob autorização pelo autor (2019)

Em seguida, inicia-se o processo de purificação, de limpeza das negatividades, de banimento dos males e do que os participantes não querem mais em suas vidas. O trato com a morte também permitiria que as mazelas sejam mortas, banidas ou retiradas das

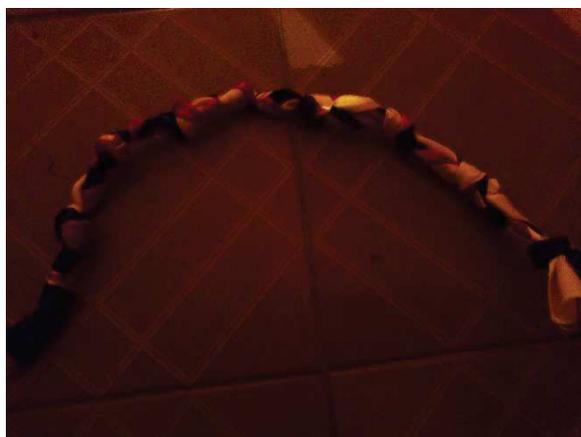
vidas dos participantes que, ao adentrarem no processo liminoide desse rito, agora são aptos a se transformarem enquanto pessoas.

Assim, conduzidos pela alta sacerdotisa, os participantes escreveram tudo o que queriam banir em um papel. Jogaram esse papel no fogo aceso em um dos caldeirões. Enquanto faziam essa prática, um canto de cura e libertação foi realizado. Ao final, Brides levou o caldeirão, ainda queimando, para fora do círculo, em claro simbolismo de banimento do que ali estava.

A liminaridade manifestada inclusive pelo sentimento de luto e conforto permitiu que as pessoas seguissem o fluxo em suas próprias vidas, abrindo margem para a transformação pessoal e o banimento potencial de atos, posturas, relações, medos, apegos, situações e até pessoas de sua vida. Isso reflete o poder transformador desse ritual que, quando profundamente encenado, articulará uma *communitas* normativa na vida dos participantes. Ou seja, eles sairão do ritual reinseridos na ordem social de forma transformada, diferente, ainda que, nesse caso, em uma manifestação profundamente pessoal, íntima e essencial de seus próprios comportamentos pessoais e sociais.

Finalizado os banimentos, os participantes foram conduzidos a trançarem suas fitas e fazer a chamada “corda de bruxa”, executada ao trançar a três fitas coloridas e na mentalização de objetivos e planos que as pessoas gostariam de adquirir no ano que se iniciava após aquela noite. Após trançar, era necessário dar nove nós no cordão, selando sua magia. O nove representa a conexão com o sagrado, a completude e a totalidade. Essa corda deveria, então, ser levada para o lar de seu fabricante e colocada como lembrete das graças que se desejava alcançar, para que as pessoas se tornassem merecedoras.

Imagem 18 - o Cordão de Bruxa do autor com os nove nós



Fonte: Foto tirada sob autorização pelo autor (2019)

A “corda de bruxa” é um claro lembrete da transformação a ser seguida. Baniu-se o que não queria mais, agora era necessário traçar planos, metas e ser “merecedor” das graças almejadas. Ela representa o contraponto da situação liminoide encenada: enquanto a visita ao mundo dos mortos abre uma profunda situação de liminaridade, o banimento representa o expurgo antiestrutural daquilo que não se quer mais replicado ou vivenciado. A “corda da bruxa”, no entanto, é a representação da transformação final, do foco objetivado na cura e na construção do novo ser “renascido”, limpo de suas mazelas e infelicidades. Porém, esse novo status não seria puramente alcançado pela força da magia ali empenhada naquele ato, mas igualmente pelos passos e merecimentos da pessoa em ser a pessoa que se dispôs, que se profetizou a ser durante aquele ato liminoide.

Por fim, uma pequena fogueira foi acesa na parte externa da garagem, na qual os papéis contendo pedidos para o novo ano deveriam ser queimados e os cordões de bruxa consagrados. Nessa parte do rito, todos foram convidados a dançar e circundar a fogueira entoando cantos de força e magia, de exaltação dos deuses. Esses cantos se intensificavam em altura e força de canto a cada repetição, guiados pela intensidade do toque do tambor da alta sacerdotisa. Foi o momento mágico do ritual, em que a magia foi encantada e enviada ao universo, através de uma espiral de poder performada pela dança em movimentos circulares e espirais, realizada pelos participantes conduzidas pela alta sacerdotisa.

Imagem 19 - a Fogueira após a realização do encanto



Fonte: Foto tirada sob autorização pelo autor (2019)

Ao final, Brida proferiu as últimas palavras e abriu o círculo utilizando novamente o athame, acompanhada pelos demais, agora caminhando em sentido anti-horário.

Com o rito encerrado, todos foram convidados a mais um lanche coletivo e ficou aberto o período em que convidados que tivessem levado produtos para vender ou participantes que também jogassem oráculos poderiam apresentar seus serviços e produtos. Enquanto isso, os demais participavam de um momento de descontração e muita conversa sobre as experiências que tiveram.

Imagem 20 - O encerramento



Fonte: Foto tirada sob autorização pelo autor (2019)

O que se reparou é que o grupo participante do ritual, composto por uma média de 26 pessoas, era majoritariamente feminino, com ênfase em mulheres adultas. Algumas poucas moravam próximo à casa da alta sacerdotisa, e muitas vieram de vários lugares diferentes da Grande São Paulo. Entre os participantes, destacou-se a presença de duas senhoras de idade e de uma criança, acompanhada pela mãe. Dentre os participantes, a maioria era branca, mas se constatou a presença de algumas mulheres negras. O grupo de

participantes parecia bem entrosado, o que apontava para uma certa permanência ou presença nesses ritos e celebrações, formando o que a alta sacerdotisa chama de “a comunidade para a qual ela deve sua responsabilidade e serviço”, uma clara menção à comunidade emocional (HERVIEU-LÉGER, 1997) bem característica na Wicca. Do grupo, ou *coven* da alta sacerdotisa, destacou-se, além da própria Brida, apenas mais duas mulheres: sua mãe, Ravena, e uma amiga da família, Jurema. Ambas se destacavam tanto pela postura de sacerdotisas auxiliares, quanto pelo xale verde que trajavam, representando o *coven*.

Já o processo ritualístico, classicamente, se refere a uma situação liminoide, de *communitas* nos termos de Turner (2015; SILVA, 2017), de modo que dentro do círculo, sob a máxima de que estavam em “um tempo que não é mais tempo, em um lugar que não é mais lugar”, os participantes não eram mais distintos por suas posições ou status sociais, eram todos iguais, despidos de toda estratificação, segunda a espiritualidade, abraçados pela Grande Deusa enquanto seus filhos.<sup>27</sup>

O ritual em si foi bastante emotivo e na sua sequência, muitos participantes estavam visivelmente afetados, a maioria de uma maneira bastante positiva, mas alguns ainda estavam bem introspectivos. O rito, que já começara a noite, após as 20h, terminou já na madrugada, de modo que deixei a casa próximo das 01h da manhã. Esse fator não trouxe problemas ou perturbações da vizinhança, que, segundo Brida, estava avisada e tinha respeito por sua prática religiosa.

Samhain é, portanto, um momento liminoide dentro do credo wiccano, caracterizado por uma pretensa *communitas* na morte, uma equidade pela passagem universal de final e reinício da vida. É um ritual liminoide baseado em um contexto profundamente social, natural e humano: a morte e sua compreensão. É, como Turner (2013) sugere, um ritual de purificação e expiação dos malefícios para a recondução ou fortificação da fertilidade (da vida). Contudo, se destoa das antigas tradições célticas ao trabalhar esse momento liminoide com uma margem ainda bem marcada pelo Rio da Vida e da Morte, uma margem que não é possível cruzar, apenas contemplar e, assim, os riscos da visita do outro mundo a esse são pacificamente eliminados. Ele é considerado o festival mais importante da Wicca e o mais poderoso, na compreensão de que nessa noite, a magia fica ainda mais forte, com o véu mais fino.

---

<sup>27</sup> Retomo aqui a discussão por mim apresentada no capítulo 2 da minha Dissertação de Mestrado (SILVA, 2017, p. 45-83), na qual trabalho a tese de que a Wicca seja organizada por Comunidades Emocionais, mas possuindo em seus rituais uma clara configuração de *communitas*.

O fluxo do ritual é movido com base na morte encenada também no ato do desaparego. Desapego do passado, dos entes queridos, dos medos, traumas, desaparego daquilo que se deseja banir. Apesar de o desaparego acontecer individualmente, ele segue o fluxo preditivo do ritual, conduzido de forma a ser o mais seguro e acolhedor possível e, dentro dessa relação liminoide, possibilitar uma transformação profunda no indivíduo.

É preciso contemplar o fluxo da vida que culmina na morte, mas por trás dele há o fluxo perene da alma. É nele que a prática wiccana está alocada. Desse modo, a transformação do Samhain pode ser reencenada anualmente, sem ônus, sem repetições, ainda que o rito seja o mesmo. A *communitas* espontânea se perde na normatização (TURNER, 2013), mas ela é mantida na tentativa de criação de uma *communitas* ideológica, aqui performada na manutenção da crença Wiccana, ainda que vivenciada pelo primado da experiência, de forma privatizada por cada participante.

Honrar os antepassados deixa de ser um ato triste, baseado na perda e na ausência, e passa a ser um ato que ressalta a continuidade da vida através dos que vivem e reproduzem as tradições e ensinamentos por eles abarcados, assim como a continuidade da alma, na crença da reencarnação e no possível vislumbre do outro mundo. Honrar as tradições aqui é interpretado na manutenção das tradições tidas como coerentes e adequadas ao mundo e na crítica daquelas que precisam ser revistas e superadas: os vivos são ancestrais dos que virão e, como tal, devem igualmente deixar seu legado, um mundo melhor e mais conectado.

Aqui, vemos o processo liminoide manter e deixar mais tolerável a estrutura original, a crítica e a transformação não é em si revolucionária, mas “adequativa”. Não que o ritual não possa promover profundas mudanças pessoais e íntimas em seus participantes, mas em relação à estrutura social, os processos de transformação são localizados e, em geral, tendem a manter a estrutura de origem, de modo mais explicado, confortável ou tolerável.

Nesse sentido, ao analisar seu principal ritual, poderíamos dizer que a Wicca esboça sua atuação privatizada, na promoção de sentido (falaremos melhor desse tema no capítulo 3), de forma integrativa e contracultural, mas ainda assim inserida e mantenedora da modernidade e da estrutura da qual se origina.

## 2.2. AS BRUXAS ESTÃO SOLTAS: TRABALHOS DE CURA COM A MAGIA

A cura faz parte do discurso da Nova Era (CARVALHO, 1994; CAMPBELL, 1997; AMARAL, 2000). Segundo Amaral, “trata-se de uma quase obsessão, uma atitude de suspeita permanente em relação ao mundo contemporâneo que se expressa, no discurso Nova Era, como uma crise avassaladora que assola o planeta” (2000, p. 61). Ou seja, a cura é vista pela ausência de uma harmonia simbiótica com o planeta, interpretada em uma lógica muito próxima à “crise de sentido” proposta por Berger e Luckmann (2012).

Na Wicca, esse discurso se mantém, em uma correlação da cura como uma reconexão, ou uma “grande reconciliação” (AMARAL, 2000, p. 61) com a Grande Mãe. Assim, a cura se expressa em muitos níveis para além da noção patológica, enfatizando uma simbiose entre corpo, mente e espírito, de maneira a suscitar que o corpo só reagirá à cura física se sua mente a desejar e, para a mente desejar, o espírito precisa estar harmônico, curado. Essa cura, então, passa pelo empoderamento, pela (re)descoberta de do eu interno e profundo, de uma reconciliação consigo mesmo e, através dela, uma reconciliação com a Grande Mãe, com o mundo.

Na busca dessa transformação radical, cura e salvação acabam por se tornar sinônimos e a afirmação primeira em resposta a esse objetivo é categórica e recorrente no meio Nova Era: a “doença” e o “medo” que a acompanha são provocados pela “ilusão da separação” e seus efeitos perversos no mundo físico, emocional, social e planetário (AMARAL, 2000, p. 61).

Nesse sentido, encontramos ainda a definição de sentido dada por Berger e Luckmann “o sentido nada mais é do que uma forma complexa de consciência: não existe em si, mas sempre possui um objeto de referência. Sentido é a consciência de que *existe uma relação entre as experiências*” (2012, p. 15, grifo meu). Por esse viés, é possível interpretar que o sentido e o holismo aplicado na Wicca se aproximam substancialmente, levando a crer que a “crise de sentido na modernidade” sugerida pelos autores seja a mesma “desarmonia” ou “desconexão” abordada pela Nova Era e pela Wicca.

Ainda para os autores, o pluralismo do mundo moderno seria a principal causa das crises de sentido, exatamente por se articular e semear um mundo profundamente privatizado, ausente na conexão e coletividade formadora de um sentido coletivo ou até holístico, de modo que

esta forma moderna de pluralismo é também a razão básica principal da difusão de crises subjetivas e intersubjetivas de sentido. [...] Nos países industrializados, isto é, onde a modernização progrediu mais e onde a

forma moderna de pluralismo está plenamente desenvolvida, as *ordens de valores e as reservas de sentido não são mais propriedade comum de todos os membros da sociedade*. O indivíduo cresce num mundo em que não há mais valores comuns, que determinam o agir nas diferentes áreas da vida, nem uma realidade única, idêntica a todos. Ele é incorporado pela comunidade de vida em que cresce num sistema supraordenado de sentido. Mas ele não é mais evidentemente o sistema de sentido de seus concidadãos (BERGER & LUCKMANN, 2012, p 41, grifo meu).

Esse é, sumariamente, o idêntico problema criticado pelo discurso Nova Era, como aponta Amaral: “os males da modernidade e da civilização proviriam, em última instância, da alienação do *ego* dos outros planos da existência para além dos seus próprios limites e dos limites da matéria” (AMARAL, 2000, p. 61, grifo da autora). Ou seja, em uma perspectiva mais holística, o discurso de cura é exatamente uma busca de criação de sentido. Desse modo, “o processo de cura inicia-se, então, com um esforço de transformação pessoal em busca de uma unidade metafísica última ou unidade de toda a realidade” (AMARAL, 2000, p. 61).

O que difere o discurso Nova Era do discurso wiccano é o discurso sobre a prática mágica. Ainda que o holismo das energias cósmicas e universais possa apontar para uma base encantada, mágica, a prática de magia em si está muito pouco associada no discurso novaerista, mas muito presente no discurso wiccano. Enquanto a Nova Era fala da transubstancialização quântica, das práticas xamânicas de (re)encontro consigo através da viagem para fora de si, dos discursos astrológicos e energético-vibracionais para trazer a cura sistêmica (AMARA, 2000), a Wicca trará o discurso do empoderamento, da cura através da reconexão com a Deusa, com a natureza, mas também através da intervenção da prática mágica. Não podemos nos esquecer que os wiccanos no Brasil se denominam bruxos e bruxas e assumem publicamente a prática da magia.

É evidente que ambos os discursos são discursos encantados e mágicos no sentido conceitual, mas entender profundamente esses conceitos aplicados na prática espiritual requer uma autoconceituação vinda do nativo. Nesse caso, o discurso mágico é mais presente na Wicca que na Nova Era. Ainda que hoje haja uma banalização do termo “magia”, “bruxa(o)” nas espiritualidades desse circuito, tanto no discurso oficial, quanto na recorrência do termo em campo, é possível constatar e separar essas categorias.

É preciso entender que, na Wicca, a magia engloba o conceito de energia, vibração e transubstancialização, e muitas vezes wiccanos utilizam esses termos em suas práticas e conceitos. Contudo, a magia vai além, mais do que a energia vibracional ou a transubstancialização através da mente, a magia é uma técnica empenhada na realização

de uma vontade que, em tese, alteraria as circunstâncias e os eventos ao seu redor. Desse modo, para avançarmos, será preciso entendermos o que seria essa magia praticada.

Segundo Guerriero,

podemos entender por magia o controle exercido por parte do mago com a finalidade de intervir na ordem geral da natureza. Esse mago não é uma pessoa qualquer, mas aquele que possui um determinado poder [de acordo com Brida, conhecimento] e que através de técnicas específicas controla forças ocultas direcionando-as a fins específicos [...]. Mas podemos dizer que a magia também está presente em pequenos gestos e atitudes que fazemos sem perceber. Quando, por exemplo, um torcedor vai ao estádio vestindo sempre uma mesma camisa, pois do contrário seu time correria o risco de perder, ou ainda quando um jogador de boliche se contorce todo e desesperadamente faz gestos com os braços para que a bola, então já lançada, chegue de maneira desejada às garrafas, estamos, sem dúvida, diante de atos mágicos (GUERRIERO, 2003, p. 12-13).

O mago descrito por Guerriero (2003) seria então o sacerdote, conhecedor das técnicas e empoderado por sua conexão com a Deusa e seu serviço à comunidade. Porém, como a própria Brida acentua, todos podem ser bruxos, todos possuem o dom, apenas o caminho que não seria para todos, pois é um caminho que exige essa cura, esse empoderamento, essa escolha. Assumir-se bruxa seria, antes de tudo, peregrinar por um caminho de (auto)cura.

Esse caminho se faz na errância e no pluralismo, se integra na privatização religiosa, no mundo moderno e secularizado e, ainda assim, se pretende holístico, comunitário, visando criar sentido (AMARAL, 2000; SILVA, 2017). Certamente a Wicca, assim como a Nova Era, não poderia existir em outro cenário ou momento histórico, pois sua ambientação no paradoxal mundo moderno é fundamental à sua existência, bem como o discurso de cura e (re)conexão só fazem sentido em uma sociedade profundamente individualizada, em uma busca de (re)encantamento do mundo, de retorno mítico a um passado coletivo, simbiótico, imanente, em que a Deusa não mais é transcendente à experiência do mundo, mas é completamente inserida nele. Assim, a Wicca também se articula urbana, onde a reconexão com o natural se faz mais necessária com o apagamento da vivência ou da experiência dos mistérios diretamente ligados à terra (OSÓRIO, 2001 e 2004), onde a individualização movida pela industrialização e modernização do mundo se faz mais presente.

É nesse contexto que trabalhos de cura ou de reconexão são comuns na Wicca, entre eles podemos citar a aderência da Wicca aos Círculos de Sagrado Feminino e Sagrado Masculino, que possuíam o discurso de cura e empoderamento. Cura dos

processos patriarcais e machistas que se somam na história, e empoderamento da essência feminina ou masculina que habita a todos os seres em espelhamento à imagem da Deusa e do Deus. Esse, contudo, não será tema trabalhado no presente trabalho, pois, apesar de fascinante e rico, é um tema muito mais centrado no universo Nova Era, na prática de cura xamânica como descrita por Amaral no *The Healing Circle* (2000, p. 69-96) estudado pela autora. Nosso foco será uma outra prática, mais mágica, mais inserida em um contexto de bruxaria trabalhada no grupo pesquisado como uma de suas principais práticas: a Caixa de Brighid.

A Caixa de Brighid é uma ritualística de cura típica do grupo de Brida. Segundo ela, a caixa teria se originado de uma necessidade dela em ajudar um amigo e participante de seus rituais. Conforme o relato, após sair de um de seus rituais, esse amigo foi ferido e entrou em coma. Ela se sentiu no dever ajudar e assessorá-lo também magicamente e assim nasceu a prática que visava levar cura física, emocional e espiritual àqueles entregues a essa energia.

O amigo em questão se recuperou e, desde então, segundo consta, muitas graças têm sido alcançadas a partir da magia da caixa. Os participantes de seus rituais geralmente mostram bastante crença e devoção a essa prática que geralmente acontece em quase todos os festivais da Roda do Ano. No Samhain pesquisado, não houve a prática, mas nos demais rituais ela esteve presente.

A prática é bastante simples em seu roteiro, mas cria bastante comoção durante e após a execução. Uma caixa verde, adornada, é posicionada no centro de uma mandala de tecido em forma de flor. Na tampa da caixa, há o símbolo de uma triluna<sup>28</sup>, símbolo da Deusa, com um pentagrama inscrito, símbolo da religião Wicca. Ao redor da caixa, três velas verdes são colocadas. A caixa e todo esse altar montado ficam colocados em um canto no espaço, até a hora de ser usada, quando é trazida ao centro.

---

<sup>28</sup> O símbolo é a fusão dos desenhos da lua minguante, cheia e crescente (hemisfério sul) ou crescente, cheia e minguante (hemisfério norte) e é uma representação da Deusa em suas três fases ou faces: Jovem (crescente), Mãe (cheia) e Anciã (minguante), a lua escura (a noite sem lua no céu) está associada à morte, à face da Deusa que não está mais presente nesse mundo, mas voltada para o Outro Mundo.

Imagem 21 - Caixa de Brighid



Fonte: Fotos tiradas, após o rito, sob autorização pelo autor (2019)

Após ser colocada ao centro, as velas são acesas, a caixa é aberta. Cada pessoa recebe papéis e caneta e devem escrever os nomes das pessoas para quem querem enviar cura, incluindo os próprios. Brida alerta para o fato de que pessoas em estágio terminal ou muito de idade podem ter na morte uma cura, uma libertação, então sugere bastante cautela com a quem se deseja cura, para não se obter respostas que não se imaginava do ritual. Após os nomes listados e colocados na caixa, ela é fechada e consagrada pela alta sacerdotisa. Um pequeno caldeirão de fogo é aceso em sua frente.

Imagem 22 - Caixa de Brighid aberta e recebendo os nomes e pedidos de cura



Fonte: Foto tirada sob autorização pelo autor (2019)

Imagem 23 – Consagração da Caixa de Brighid



Fonte: Foto tirada sob autorização pelo autor (2019)

Pessoas que se sintam necessitadas de qualquer cura e presentes no ritual são convidadas a se sentarem ao centro, próximo a caixa, enquanto os demais irão compor um círculo externo, que irá cantar e andar no sentido horário, entoando e fortificando o encanto. O canto é crescente, sendo entoado cada vez mais alto, acompanhando os toques de tambor e chocalhos, formando o que Brida chama de uma espiral ascendente para que a vontade ritual seja elevada ao universo e então concretizada.

Eu sou um círculo  
E nele você me cura  
Você é um círculo  
E nele eu te curo.

Unidos no círculo somos um  
Unidos no círculo somos um.  
(Canto de cura do rito)

Em alguns rituais, um canto à deusa irlandesa Brighid pode ser feito em acréscimo ou em substituição ao canto acima. Brighid, deusa que nomeia a caixa e deusa de devoção da alta sacerdotisa, é senhora das três chamas sagradas: a cura, a forja e a inspiração,

considerada uma deusa tríplice do lar, em seus três atributos: a ferreira, a bardisa e a curandeira. Ela também seria uma deusa dos poços sagrados de cura da Irlanda e teria sido cristianizada na imagem de Santa Brígida. É a essa deusa que os pedidos de cura são entregues, para que, através de sua intercessão, a magia alcance e a cura necessária chegue as pessoas encantadas pelo rito.

Brighid das chamas nos ensine seu poder  
Purifica e transforma, forja quem há em meu ser  
Pois se me encontro nele, me encontro em você

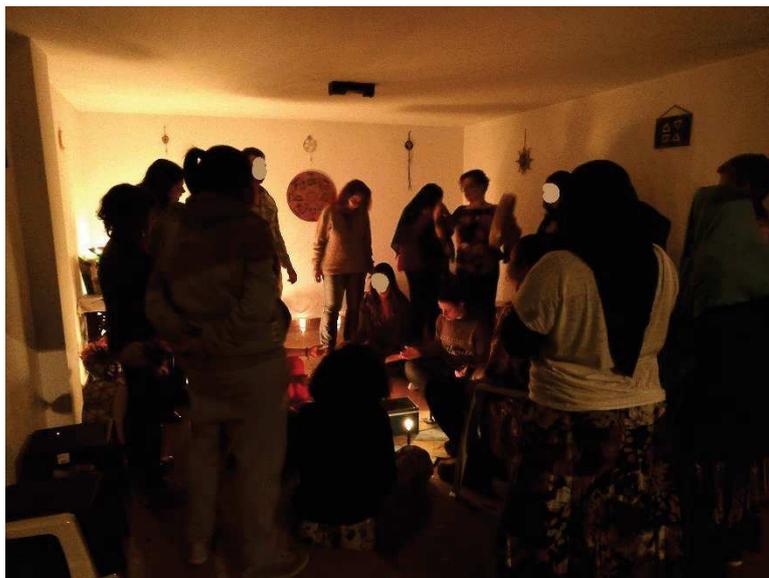
Brighid das águas nos ensine seu poder  
Purifica e transforma, molda quem há em meu ser  
Pois se me encontro nele, me encontro em você  
(Canto à Brighid)

Imagem 24 - Pessoas em busca de cura sentadas próximas à Caixa de Brighid



Fonte: Foto tirada sob autorização pelo autor

Imagem 25 - Início dos cantos e da prática de cura. Na roda externa estão os "curadores"



Fonte: Foto tirada sob autorização pelo autor (2019)

O rito em si é bastante comovente e é comum que as pessoas chorem ou se sintam tontas e abaladas de alguma forma, principalmente as que estão sentadas ao centro. Nove dias após o rito, Brida – em um rito particular – abre a caixa e faz a queima dos nomes inscritos ali, lendo um a um, encerrando assim o processo mágico.

Antes de analisarmos o rito em si, é preciso dizer que, na execução do rito, contudo, algumas coisas me chamaram a atenção: a primeira delas é que em momento algum os nomes ou enfermidades são questionadas. De fato, muitas pessoas ali parecem não buscar em si uma cura física, mas uma cura emocional, ou de alma, buscando uma cura para sua inquietude, para o relacionamento, para uma pessoa confusa. Ainda que haja alguns casos de pessoas fisicamente necessitadas de uma cura, a cura harmônica, por assim dizer, parece integrar em maioria os processos. Nesse sentido, muitos participantes relatam terem alcançado as graças pedidas, muitas vezes rapidamente. As próprias sacerdotisas, às vezes, comunicam graças alcançadas.

A segunda é que não é necessário estar presente para enviar nomes; de fato, eles podem ser passados antecipadamente a algum participante ou às próprias sacerdotisas, que colocarão o nome da caixa em intenção. Esse trabalho, ainda que encomendado, é sempre parte do rito e, portanto, gratuito. O que é sempre falado ao final dos rituais é a existência de uma caixinha para coleta de contribuição consciente, na sala da casa. As sacerdotisas não fiscalizam quanto e como é doado e a contribuição consciente funciona exatamente na perspectiva de que quem pode, doa o quanto pode.

Por fim, a morte vista como cura. Para aquilo que não tem mais cura física, a morte passa a ser a resposta, assim como na passagem mítica em que a Deusa guia o Deus pela morte para que ele renasça. A Deusa é vista como aquela que também leva a morte aos que necessitam dela para romper uma vida que não tem mais perspectiva além da dor e do sofrimento. Essa ruptura é vista como uma cura dos males terrenos, da velhice ou das enfermidades incuráveis, é uma cura através da transformação, do desapego e da reconexão máxima com a Deusa. Contudo, me cabe ressaltar que os participantes não souberam me dizer uma vez em que o rito tenha gerado esse fim.

Em análise, é possível dizer que “a magia para ser eficaz, necessita de uma crença coletiva” (GUERRIERO, 2003, p. 61), ou seja, a magia realmente depende de uma conexão de sentidos e crenças coadunados nas experiências vivenciadas a partir dos atos mágicos. Por mais que simpatias ou ações que possam ser consideradas mágicas no nosso dia a dia, aquilo que Guerriero chamou de magia difusa, precisamos estar conectados, conscientes ou sencientes em uma crença coletiva acerca da magia. De modo que

Um ritual de magia não se compõe somente pelos objetos manipulados, pelas técnicas empregadas pelo mago, pelas evocações através das pessoas envolvidas. É preciso, para que se torne efetivamente um ato mágico, que esse ritual esteja ligado a mitos. Mas somente o mito não é suficiente para que se faça presente a eficácia mágica. Os gestos, palavras, procedimentos e materiais utilizados são necessários também. Fazem parte do ritual mágico que por estar envolvido num sistema de crenças mais amplo torna esses elementos como que dotados de um poder incomum (GUERRIERO, 2003, p. 61).

No caso da Caixa de Brighid, os elementos se encaixam. A deusa Brighid é duplamente trabalhada em um aspecto mítico: no aspecto do mito histórico da deusa celta, que promovera cura a doentes em sua casa, que traz a chama da transformação e da inspiração como cura, e como face da Grande Deusa, a face que trabalha a cura, a transformação e a magia. Ainda que o mito seja mais fluído, ele está presente. Os gestos, a técnica e o procedimento promovem uma conexão simbólico corporal à prática que termina por se manifestar em uma eficácia simbólica.

Lévi-Strauss, em sua obra *Antropologia Estrutural* (1975) elenca um capítulo dedicado a discussão da eficácia simbólica, a partir da análise do caso de Quesalid, um Kwakiuti do Canadá, que se torna xamã para aprender a técnica farsante e, ao superar a técnica, promove uma maior eficácia em seus atos, ainda que eles não fossem efetivamente mágicos. Esse efeito é o que o próprio autor chamou de eficácia simbólica e, antropologicamente falando, esse é o poder que a magia oferece em sua eficácia (GUERRIERO, 2003). Essa eficácia é real por atuar através de símbolos comuns e

conhecíveis para a comunidade em questão. Assim, “o valor desse sistema não está na ocorrência ocasional de curas reais, mas no sentimento de segurança trazido ao grupo pelo mito que fundamenta a cura e o sistema social então reconstituído” (GUERRIERO, 2003, p. 73).

Não cabe, portanto, à antropologia julgar a prática mágica em si, e não pretendo tomar esse papel, mas em um relativismo necessário, se torna contraproducente deixar de buscar compreender suas eficácias relatadas, principalmente “se levarmos em consideração que muitas das aflições e também das doenças têm um fundo simbólico, podemos [então] compreender o poder que o pensamento mágico possui para a reorganização do indivíduo e eliminação do sofrimento” (GUERRIERO, 2003, p. 73). Ou seja, enquanto a cura é vista como uma reconexão ou compreensão ampliada, como a manutenção de um sentido ou senso coletivo, ela é possivelmente aplicável ou eficaz em decorrência de uma prática mágica que vise uma transmutação simbólica e uma conexão ou coletividade mental.

Desse modo, ao analisarmos antropologicamente esse rito, é possível observar a atuação do “fluxo” conforme trabalhado por Victor Turner (2015) – conceito que descrevi anteriormente, no início deste capítulo. Não há um questionamento da prática em si, mas uma entrega substancial dos participantes que, na coletividade, se integram em busca da harmonia e da reconexão, para alcançarem as graças (ou nesse caso a cura) pretendida. A entrega é parte substancial desse ritual para os que se sentam no círculo interno. Eles precisam confiar no trabalho de cura dos curadores ao seu redor e seguirem o fluxo, deixando o medo, a dor, a desarmonia sair, muitas vezes na forma de choro ou catarse. Os curadores também estão sendo curados pela unidade daquele círculo de cura, conquanto que também sigam o fluxo, se conectando com a coletividade em confiança e entrega.

A rearmonização pode ser então entendida, a partir do fluxo, como uma produção de sentido baseada na coletividade, na comunhão de uma *communitas* espontânea ali gerada mediante a essa situação liminoide (TURNER, 2015). Há a quebra de um estado estrutural vivenciado anteriormente ao rito, seja no coletivo, seja no individual. Esse processo rompe com a parcela negativa ou “tóxica” desse processo estrutural (seja ele comportamental ou físico) e, ao final, reinsere a pessoa nessa mesma estrutura, em um estado de conforto, de compreensão e de possível mudança interior. Esse estado final por si não é a ruptura com a estrutura, mas talvez sua manutenção geral. O problema não está no mundo, não é o mundo ou a estrutura que precisa ser modificado, mas o indivíduo que

se insere nela sem essa conexão e compreensão profundas. É aqui que essa cura atua psicologicamente: criando um sentido, ainda que ideológico e inicial, que pode promover uma mudança comportamental, gerando, por consequência, a cura.

Igualmente, a cura física seria a consequência desse processo, a abertura para uma consciência integralizada, harmonizada, ainda que não se tenha total ciência desse processo. Quando o fluxo é cumprido, a cura seria alcançada.

As pessoas ausentes cujos nomes foram entregues à caixa certamente não passam ou experienciam essa catarse, mas estariam sujeitas ao mesmo fluxo, conquanto estivessem energética e mentalmente abertas para essa energia transformadora a elas enviadas. Essa seria a explicação da cura alcançada por alguns e postergada ou não alcançada por outros.

Da mesma forma, pessoas ausentes que solicitaram a inclusão de seus nomes ou de conhecidos à caixa relatam suas curas tempos depois, curas essas geralmente descritas e anunciadas pelas sacerdotisas. Esse processo mostra uma profunda crença no poder de transformação gerado por esse ritual. Demonstra também que a entrega a esse fluxo pode acontecer remotamente, na atribuição de acontecimentos diários que estariam relacionados com a magia ali desempenhada, o que se explica na noção de que a magia é uma técnica que permite seu executor alterar ou influir nas energias e acontecimentos ao seu redor.

### **2.3. HÁ BRUXAS ENTRE NÓS: A BRUXA FORA DO CÍRCULO**

Em um contexto urbano, secularizado, a imagem da bruxa reaparece enquanto crítica social (RUSSELL & ALEXANDER, 2008), da mesma forma com que encontramos a Nova Era (AMARAL, 2000). É uma contracultura, uma reação moderna à própria modernidade (AMARAL, 2000; OSÓSRIO, 2001 e 2004; SILVA; 2017) e, como tal, se articula de maneira crítica e, ainda assim, profundamente moderna. Do mesmo jeito, critica a cidade apartada da natureza sagrada enquanto se constitui perfeitamente urbana.

Busco aqui entender a figura da bruxa permeada por toda a noção de privatização religiosa, de individualização, cujos saberes e práticas comunitárias ou coletivas nos rituais e encontros são sistematicamente individualizados ou privatizados no sentido pessoal. Bruxa que se insere em um mundo secular ainda que encantado, detentora de

uma rotina classicamente conturbada, típica dos grandes centros urbanos. Para buscar uma compreensão de quem é a bruxa no seu dia a dia, estamos analisando as articulações e vida pessoal da alta sacerdotisa estudada, a fim de entender possíveis relações e limites entre a figura religiosa e a urbana, entre a sagrada e a profana.

Analisar quem é bruxa é inicialmente entender a conceituação dessa palavra, título ou expressão. Na Idade Média, esse termo foi negativado, associado diretamente à imagem de uma praticante religiosa com poderes e relações sobrenaturais conquistados mediante pactos demoníacos. A bruxa era a serva do diabo (GINZBURG, 2001<sup>a</sup>; RUSSELL & ALEXANDER, 2008). Esse imaginário permaneceu ativo e consolidado nas histórias infantis e no imaginário popular até muito recentemente. É apenas no século XX que esse cenário começa a mudar, com uma ressignificação do termo “bruxa” (OSÓRIO, 2001; RUSSELL & ALEXANDER, 2008; SILVA, 2013). O contexto dessa mudança foi exatamente os movimentos místicos e esotéricos que se popularizaram na segunda metade do século XX, dando inclusive origem aos movimentos novaeristas como o conhecemos hoje (CARVALHO, 1994; CAMPBELL, 1997; AMARAL, 2000; SILVA, 2017). A popularização da magia e a privatização religiosa vão então se combinar para chegar aos múltiplos conceitos possíveis da palavra “bruxa”.

Bruxa ainda significa uma vilã ou praticante demoníaca na maioria do imaginário popular. Entretanto, a alteração desse pensamento também expressiva nas produções cinematográficas e literárias contribuiu muito para essa ressignificação e mais ainda para a popularização do termo (SILVA, 2013). Esse termo ressignificado reflete uma praticante ou conhecedora das artes mágicas com forte conexão com a natureza. Uma mulher empoderada, livre e agora não mais atrelada ao diabo ou a um contexto negativo em si. A bruxa moderna tem conhecimento e poder para o bem e para o mau, para cura e o malefício, para bênção e a maldição, e está em sua livre e responsável escolha a sorte de suas ações.

Porém, o contexto novaerista, a privatização religiosa e a popularização do termo causaram um efeito indesejável que pôde ser observado na pesquisa: qualquer uma pode ser uma bruxa. Muitas das mulheres com quem convivi nos circuitos que se interligavam com o *coven* estudado se denominam “bruxas” sem fazerem parte de fato de um grupo ou religiosidade específica. São bruxas pelo simples fato de participarem de alguns rituais do circuito neoesotérico (MAGNANI, 1999), pelo seu gosto pelo esoterismo, cristais e ervas, ou ainda por sua postura contracultural, feminina, livre. O termo popularizado foi

privatizado das mais inúmeras formas e adquiriu os mais inúmeros significados possíveis, o que esbarra nas palavras de Osório (2005):

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 auto-exilada e um gueto (OSÓRIO, 2005, p. 137).

Esse cenário fluido e aberto gera suas questões institucionais. Como resposta a essa popularização extremamente privatizada, pôde ser observado na pesquisa de campo que os wiccanos e outros praticantes das sendas pagãs estão deixando de se denominarem bruxas e bruxos e usarem as alcunhas de suas próprias sendas (wiccanas, druidistas, asatruares, heathens). Mesmo os poucos bruxos tradicionais<sup>29</sup> observados usam muito mais a frase “sou da bruxaria tradicional”, ao invés de se denominarem pura e simplesmente bruxas e bruxos.

Osório (2004) levanta uma questão que era até então endêmica ao movimento: o empoderamento da mulher livre enquanto bruxa levava direto ao reconhecimento de uma espécie de predileção à magia. As mulheres nascem bruxas pelo simples fato de nascerem mulheres. Essa perspectiva legitimou, no início dos anos 2000, a popularização e a privatização do ser bruxa, criando a miríade de conceitos e significados encontrados hoje. Contudo, essa visão está em evidente mudança dentro do cenário wiccano pesquisado (OSÓRIO, 2004).

Na pesquisa, foi possível observar uma mudança substancial nesse discurso. As falas mais comumente encontradas nos fóruns e discussões, principalmente em grupos de WhatsApp, são as de que todos nascem com aptidão para a magia, mas era preciso se conectar com esse lado, ouvir esse chamado e desenvolver os dons. As mulheres seriam mais aptas e poderosas na magia por sua proximidade e conexão com a Deusa, pois a mulher detém em si a gerência das fases da vida, em espelho a própria deidade. O conceito

---

<sup>29</sup> A Bruxaria Tradicional é uma senda da Bruxaria Moderna que se remete às ordens e movimentos heréticos e aos curandeirismos medievais. São praticantes que aprenderam em grupos denominados herdeiros dessas tradições ou provenientes de práticas familiares. Observou-se em campo as muitas referências cristãs e heréticas em suas práticas, apesar de uma forte “paganização” moderna, uma aderência ao movimento pagão de forma geral.

do útero e as razões dessa predileção acabam por ser temas polêmicos nessas discussões e geralmente evitados. Por outro lado, os discursos se balizam nas falas das lideranças que acabam por assumir uma perspectiva aparentemente neutra e contraditória:

Todos nascem aptos a magia, mulheres e homens, com útero ou com falo. Porque tudo é sagrado. Mas o poder de gerar, gestar e parir a vida conduz a mulher na sua sacralidade natural, o que aflora seus dons, mesmo que inconscientemente ou sem intenção. Esse é um dom sagrado, fonte do poder da vida e diretamente originado da Deusa. (Estela, 36 anos, administradora do grupo Wicca Brasil de estudo e discussão de abrangência nacional no WhatsApp).

Talvez essa alteração se dê em uma atualização crítica do próprio movimento religioso, ou muito provavelmente seja a incorporação de uma adequação feminina mais moderna, conjuntamente com as agendas de outras minorias sociais. Acredito que essa mudança se espelhe muito nas formulações de Simone de Beauvoir, ao afirmar que “não se nasce mulher, torna-se”. Ainda que a maioria dos wiccanos pesquisados não estejam de fato familiarizados com essa literatura ou mesmo com as demandas atuais dos movimentos de militância, sobretudo feministas, essa frase é conhecida e popular.

As agendas e militâncias wiccanas não se caracterizam em uma inserção direta nos movimentos e lutas sociais, uma vez que pude constatar pouco trabalho ou presença efetiva em lutas sociais diretas por parte dos interlocutores. Críticas a esse respeito foram feitas sobretudo no grupo de WhatsApp Ativismo Pagão, cujo administrador, Paulo, é político, filiado a PSOL (Partido Socialismo e Liberdade), realiza muitas pontes com a Prefeitura de São Paulo/SP, inclusive na organização do Dia do Orgulho Pagão em São Paulo, data comemorativa oficial do calendário municipal. Paulo busca incessantemente levar a representação pagã também aos ambientes políticos paulistanos. Também se observam os diretores da União Wicca do Brasil, diretamente ligados aos movimentos políticos no Rio de Janeiro/RJ, integrando sua participação efetiva no Comitê de Diversidade Religiosa do Estado do Rio de Janeiro (SILVA, 2017). Contudo, as demais participações ou agendas ativas nesse sentido são encorajadas, mas encontram pouca aderência e mesmo ela dura pouco tempo. O que se observa de fato é muito mais uma internalização desses debates ou da compreensão mais popular dos debates desses movimentos, de modo a empoderar o praticante, atrelando a Wicca e a Bruxaria como um todo às lutas minoritárias e criando um espaço bastante acolhedor em primeiro momento às pessoas provenientes dessas minorias que buscam uma identificação e empoderamento também no espiritual ou religioso.

A Wicca é um movimento contracultural profundamente marcado pela luta contra os signos cristãos que o atrelam a supressão das minorias e, principalmente, ao patriarcado (OSÓRIO, 2004; RUSSELL & ALEXANDER, 2008). Entretanto, como nos aponta Osório (2004), esse sistema não é efetivamente rompido na Wicca, mas invertido em primeira instância.

A bruxaria *wicca* não rompe com a tradicional atribuição de funções aos gêneros, nem com a tradicional divisão sexual do trabalho. O que ela traz de inovador é a inversão da valoração usual para os gêneros. Na *wicca*, o feminino é mais valorizado pela sua capacidade de criação, e por uma série de atributos tidos como naturais nas mulheres: sensibilidade, generosidade, beleza, sutileza, calma, intuição, imaginação, criatividade, entre outros. O masculino, por sua vez, seria eminentemente agressivo, belicista, forte, racional, entre outros atributos (OSÓRIO, 2004, p. 166).

Essa constatação tem sido o motivo de críticas à Wicca pelos movimentos contemporâneos e o motivo para um debate interno bastante complexo: a identidade da bruxa wiccana ou o conceito a ela inerente. Uma vez que os movimentos feministas atuais não buscam essa inversão de valores, mas uma total e livre escolha da mulher para ser o que ela quer ser, inclusive para romper com seu “papel biológico” e escolher não ser mãe, não gestar, e por aí vai. Essa ruptura em muitos pontos se choca com a identidade e o poderio da bruxa, da mulher na Wicca, atrelada ou conectada em espelho à Deusa geradora, mãe e amante. A própria autora salienta em seu artigo (OSÓRIO, 2004) que há uma autodeterminação no papel da mulher enquanto bruxa na Wicca.

Durante o campo, e enquanto observador participante, pude observar um discurso mais aberto e inclusivo, no qual a alta sacerdotisa várias vezes disse que a mulher é livre para ser o que quiser ser, assim como o homem, e que a Wicca é uma religião de liberdade. “A Wicca é para todos aqueles que buscam a conexão com a Deusa, sejam homens ou mulheres”, “Ser wicciano é ser livre para quem se é, é no abraço da Deusa que nos libertamos dos nossos medos e dos dogmas do patriarcado”, “As mulheres são encantadas, livres e sagradas e precisam se reconhecer dessa forma. O homem também precisa, redescobrir o sagrado para vencer esse machismo”, eram falas comuns que pude ouvir tanto nas entrevistas como nas explicações de Brida sobre a Wicca durante os rituais. Contudo, essa é uma atualização já crítica do credo básico da Wicca, que não necessariamente é seguida ou compartilhada pelos demais grupos. Isso porque Brida é feminista, pedagoga, professora e já foi diretora escolar. Como mulher com escolaridade superior, de classe média e frequentadora dos círculos de militância e feminismo, ela acaba por importar esses debates e movimentos e inseri-los na Wicca, atualizando de

forma crítica e constante o discurso religioso, inclusive contestando várias vezes o discurso de que uma mulher seria bruxa apenas pelo fato de ter nascido mulher.

O que esse fato nos evidencia é que a construção tanto do conceito quanto da imagem do que é ser bruxa será privatizada, relativa a cada senda, a cada grupo, a cada liderança e em um nível maior a cada praticante autodeclarado, e modo a constatar que

A bruxaria moderna é uma religião em transição. Considerando o fato de que já teve mais eventos significativos em sua curta história do que muitas religiões registram ao longo de séculos, seria prematuro especular a respeito de seu futuro a partir desse ponto. Mas o movimento presente abriga uma tensão interna que claramente terá de ser resolvida. A aproximação de uma crise está embutida no processo mutável da rejeição para a aceitação social, de ser um culto fechado, sigiloso e iniciático para se tornar uma religião aberta, reconhecida e pública. A questão pode ser colocada da seguinte forma: se a identidade religiosa de alguém, e boa parte de sua motivação religiosa, derivou-se de uma oposição ao sistema dominante, o que vai acontecer quando esse alguém for agregado a esse sistema? De inúmeras formas esse processo já se encontra em andamento, e certamente implicará importantes modificações (RUSSELL & ALEXANDER, 2008, p. 200-201).

Talvez a Bruxaria e mais especificamente a Wicca seja sempre uma religião de transição e contracultural. Mesmo que nesse caso a direção seja oposta em relação ao observado por Evans-Pritchard (1978) entre os Azande, o cenário que ronda a bruxaria enquanto um sistema mágico é o mesmo: a bruxaria está sempre no campo do desconhecido, do misterioso, e por isso do temerário, mas igualmente no campo do potencial revolucionário. Creio ser esse o papel desempenhado pelas sendas dos movimentos que se enquadram na Bruxaria Moderna: realizar a crítica contracultural, absorvendo os processos marginais do sistema que se manifestam nas lutas e agendas sociais de ressignificação, revolução e transformação do mundo e da realidade.

Não seria essa a definição da magia: a transformação ou a transmutação da realidade? Como observado na pesquisa, no caso da Wicca, essa transformação acontece a partir da conexão do indivíduo consigo mesmo e com sua essência divina, conectada como parte inerente da Deusa. A partir desse (re)despertar, o indivíduo é capaz de transformar a sua e outras realidades a sua volta, tornando-se um praticante de magia, uma bruxa ou bruxo.

A Wicca parece ter uma particular facilidade e adaptabilidade ao mundo e à absorção das agendas sociais, ao agir como mediadora entre agendas e dilemas da sociedade moderna pluralizada e as vivências ou sentidos gerados no campo religioso e privatizado de seus participantes. Desse modo, nas experiências de campo, pude perceber

que há um desejo de constante atualização da prática wiccana para os contextos imediatos e locais no qual ela se insere. Ainda que sua transição dogmática seja mais lenta, ela é ensejada pelos seus sacerdotes que inserem suas próprias agendas ao culto, às direções wiccanas. Isso só é possível pela Wicca ser uma religião contracultural, privatizada e em constante estágio de transição. Contudo, quando ela perde ou enfraquece sua atuação contracultural, passando a se tornar parte acoplada do sistema vigente, ela também se torna algo das críticas contraculturais, uma provocação à mudança ou à atualização. Como sabemos, as ideias mudam mais rapidamente do que as instituições, e isso pode ser visível na multiplicidade de direções e de formas de ser wiccano encontradas hoje. Algumas dessas formas são mais criticadas que outras, pois algumas representam uma parcela maior do sistema do que outras.

Por mais que aqui tenha me concentrado em uma análise do feminino, da bruxa, é preciso salientar que o masculino encontra em igual ressonância na Wicca. Apesar de sua devaloração em relação ao feminino, o masculino encontra seu lugar quando ele é “feminilizado”, ou seja, quando os atributos embrutecidos, racionais são equilibrado com a delicadeza e a intuição, sem perdas na construção aparente de masculinidade. De fato, os homens observados na pesquisa realizam uma desconstrução da chamada “masculinidade tóxica” através desse processo de reconexão com o feminino.

O homem não precisa ser assim, machista, bruto, desconectado, sabe?! Isso é algo do patriarcado. Eu posso muito bem ser homem, viver minha sexualidade e ser muito feliz e sagrado, mas eu preciso reconhecer o feminino e aceitar ele. Esse feminino existe em todas as coisas, como o masculino também. E essa é a beleza da conexão com a Deusa: ela nos permite ser quem realmente somos e não quem nos dizem pra ser (Paulo, 35 anos, homossexual, solteiro).

A Deusa está em todas as coisas, ela é todas as coisas. O homem às vezes é levado a acreditar que não, mas tudo é gerado, criado e perpassa pelo feminino. Aceitar essa essência em nós nos torna pessoas melhores, homens melhores, maridos melhores. Eu não perco quem sou, nem minha sexualidade por me conectar com minha essência também feminina, pelo contrário, me torno melhor marido e melhor pai para minha filha. O mundo precisa dessa reconexão, a Deusa chama (Angus, 42 anos, heterossexual, casado).

Diferentemente do que foi constatado por Osório (2004), no campo analisado, homens e mulheres tem igual oportunidade de desenvolver-se enquanto bruxos e bruxas. Os dons são apenas potencializados nas mulheres em relação aos homens. Ainda assim, cabe ressaltar uma expressiva maioria feminina em todos os contextos da pesquisa. Porém, podemos esboçar essa igualdade em oportunidades na imagem do iniciador de

Brida, um homem, alto sacerdote e coordenador de toda uma tradição wiccana brasileira, que é respeitado em igual ou até mais que as altas sacerdotisas a sua volta.

Alguns dos homens pesquisados estão participando de grupos de Sagrado Masculino, para potencializar sua reconexão com o feminino e com o masculino não tóxico, não patriarcal. O discurso aqui é de reconciliação e de um reconhecimento que o patriarcado teria apartado o feminino e, com isso, criaram-se as toxidades que atingem tanto o masculino quanto o feminino e a subjugação do feminino. Em uma reconexão profunda e equilibrada, poderia voltar o homem à sociedade de forma mais sagrada, menos tóxica, com sua agressividade contida. A raiva, a brutalidade, o racional têm seu espaço, assim como o Deus tem seu papel, mas compete à Deusa ser sua guia, a condutora dos processos e ciclo de vida vivenciados pelo Deus.

O ponto sobre o qual a Wicca ainda precisa se posicionar de forma clara tem relação com a transexualidade. Até que ponto o masculino e feminino sagrados trabalhados pela Wicca dependem da corporeidade e do genital específico? Até que ponto a transexualidade e a transgeneridade se tornam um problema objetivo, tanto na Wicca, quanto para os praticantes wiccanos que se reconhecem nesse espectro ou que convivem diretamente com participantes trans em seus círculos, ritos e circuitos? Essas problematizações foram sistematicamente feitas por Diana (20 anos, mulher trans) em três dos grupos virtuais que participei: Wicca Brasil, Ativismo Pagão, Paganismo BR. Para essas questões, não foram encontradas respostas substanciais por parte dos grupos, cujos debates em geral se acaloraram, e elas se constituem efetivamente por uma problemática ainda aberta e carente de manifestação formalizada dentro da Wicca e suas tradições.

Continuarei a usar o termo “bruxa” em similaridade ao empoderamento histórico dessa imagem e em consonância ao movimento de adequação feminina interno à própria Wicca. Em muitos momentos, contudo, esse termo poderá estar generalizando relações tanto masculinas quanto femininas (bruxos e bruxas).

Já no contexto de campo, observei que não há uma separação entre a bruxa e a mulher mundana. A conexão sugerida pela religião leva a crer que a prática mágica pode estar até visualmente apartada do mundo cotidiano imediato, mas, no mundo sutil e pessoal, toda ação de uma bruxa está conectada ao seu universo religioso, a partir de suas escolhas e falas, demonstrado pelo empoderamento social e pessoal apresentado pela interlocutora e, aparentemente, constatado em sua relação pública e franca com a comunidade que a cerca, localmente e profissionalmente.

No caso wiccano, as bruxas “não procuram esconder nada do que pensam. Trata-se, sem dúvidas, de um novo momento para o pensamento mágico, que pode sair das sombras e tornar-se público, mesmo correndo riscos de preconceito e discriminação” (GUERRIERO, 2003, p. 23). O que vemos é uma religião que enseja sair das sombras a partir do empoderamento. Muito disso tem sido possível graças à ressignificação moderna da bruxa e da bruxaria, graças às obras cinematográficas e literárias que recolocam a bruxa em um outro papel social, como mencionado mais acima.

Contudo, o local da bruxa parece ser sempre o local de desconfiança, da portadora de conhecimentos ocultos, mágicos e talvez proibidos. Aquela que possui conhecimento e sabedoria sobre a vida e a morte. Os serviços da bruxa são costumeiramente procurados para orientações pessoais, jogos divinatórios, encantos de cura e amor, para desmanche de negatividades ou outros possíveis feitiços feitos contra a pessoa e eventualmente, para causar o malefício a alguém.

A alta sacerdotisa estudada realiza seus atendimentos particulares, principalmente oraculares. Porém, em toda a pesquisa, ela é respeitada enquanto uma sacerdotisa, mais do que enquanto uma bruxa. O respeito e a importância da bruxa em sua comunidade ou em sua sociedade parecem precisar vir pela pessoa, pelo posto sacerdotal, ou pela trajetória pessoal da bruxa, mas não parecem estar atrelados a uma posição de prestígio da bruxaria. O principal fator aparente seria a desinformação, o véu de mistério que existe acerca da bruxa e do que é magia e bruxaria, de um medo ainda generalizado do malefício e do diabo que poderiam estar atrelados à bruxa, que ainda perdura no imaginário e crença popular.

Referente a isso e como forma de também prestar seus serviços comunitários em meio a pandemia e ao isolamento social imposto a esse momento, Brida criou um canal no YouTube onde transmitia seus rituais domésticos e realizava uma série de vídeos comentados sobre mitologia ou explicando a Wicca e a bruxaria praticada por ela: instrumentos, práticas, crenças, eventualmente performando ritos de cura. Seu canal, intitulado “Respeita as Bruxas da Quebrada”, tinha no próprio título uma profunda crítica e militância: atrelada aos preconceitos sociais relacionados à periferia, mas igualmente à adequação feminina intrínseca na escolha da palavra “bruxa”, trabalhando tanto a noção e marginalização da bruxa e do feminino histórico atrelado a essa relação desde a perseguição medieval, quanto a própria relação da necessidade de respeito e compreensão aos praticantes de magia como um todo.

O canal logo ganhou popularidade e seguidores, atrelado pelas informações coerentes e didáticas oferecidas e ao suporte online para praticantes e iniciantes que ele oferecia. É um fato que os wiccanos se conectam, se descobrem, se aprofundam através das conexões em redes. A internet é o principal vetor de articulação e propagação da Wicca (GUERRIERO, 2003; RIBEIRO, 2003; OSÓRIO, 2005; RUSSELL & ALEXANDER, 2008; SILVA, 2013 e 2017). “Respeita as Bruxas da Quebrada” é mais do que um local de informação e conexão online para praticantes solitários, seguidores e a comunidade de apoio da alta sacerdotisa, é uma voz subjetiva e ativa de empoderamento ou de busca de empoderamento feminino e religioso. É a bruxa ganhando lugar no espaço mais democrático da internet.

Brida não é a única a ter um canal. Na verdade, no YouTube há várias contas de wiccanos e praticantes de magia ou pagãos em geral (apêndice C), a maioria enseja o mesmo: popularização, divulgação e normatização de seu trabalho religioso, mágico. É como se os movimentos de paganismo, bruxaria e magia atuais ensajassem uma normalização junto ao sistema, superando os receios e preconceitos inerentes às artes mágicas no contexto social. Contudo, creio ser uma tentativa que não resultará em frutos efetivos em níveis sistêmicos e sociais.

Temo que a prática mágica será sempre vista com receio, temor e medo... A normalização de que “todos podem se tornas bruxos desde que ouçam o chamado” ainda resguarda em si o movimento de resistência: aqueles que (ainda) não ouviram o chamado serão sempre reticentes e temerosos com práticas que desconhecem, ainda mais com aquelas consideradas mágicas, capazes de alterar a realidade ou prover malefícios.

A popularização da Wicca ou mesmo do Paganismo como um sistema de crença, como uma religião, ainda que destoante do cristianismo majoritário é uma via possível a partir da informação massiva sobre seus atributos e crenças, mas a normatização da magia e a superação da suspeita social sobre ela é algo que vai além e creio ser difícil de superar, pois está atrelado ao medo humano do desconhecido, do incompreensível e, diria, do sobrenatural.

A insegurança da sociedade em relação a seus bruxos pode variar como a “insegurança” dos Azande (EVANS-PRITHCARD, 1978). Pode chegar a uma inicial descrença de Quesalid ou ao temor ou respeito, crença e respeito dos Kwakiutl (LÉVI-STRAUSS, 1975), mas sempre será uma relação de insegurança, termos e desconhecimento. Poderíamos dizer, usando a frase ouvida na pesquisa já citada acima, que isso se deve ao fato de que nem todos os homens (a maioria deles no caso) ouvem e

atendem ao chamado da Deusa. A esses, o mundo sempre será material, racional e com pouco espaço para a magia. Na verdade, em um mundo racional, material e objetivo, a magia pode ser um fator constante de risco, pois representa o caráter da imprevisibilidade e da subjetividade, apartada, negligenciada ou suprimida desse mundo patriarcal, masculino e objetivo.

O espaço que a Wicca e outras tradições pagãs conquistam no mundo moderno é o espaço religioso, destinado a sacerdotes. No caso wiccano, bruxas e sacerdotisas são consideradas na mesma categoria e atribuições religiosas interna a sua estrutura, mas elas são socialmente mais respeitadas enquanto sacerdotisas do que como bruxas.

Mesmo a popularização do termo “bruxa” com que trabalhamos não foi suficiente para descortinar os receios e temores em relação à magia. Gerou na verdade uma miríade de significados populares possíveis para o termo “bruxa”, criando ainda mais desconfiança tanto entre os praticantes de bruxaria que questionam a profundidade do conhecimento das autodenominadas “bruxas”, quanto da parcela geral da sociedade que passa a ver a bruxaria como um misticismo inofensivo, no melhor dos cenários.

*“No creo en brujas, pero que las hay, las hay”* (Miguel de Cervantes)

O empoderamento social da mulher é vivenciado no dia a dia. A mulher bruxa, livre e empoderada transcende a escala religiosa e se manifesta em suas ações e escolhas no pessoal, social, familiar e profissional. Desse modo, torna-se indissolúvel: a bruxa pode ou não se revelar com essa identidade, mas deverá ser sempre contracultural, livre e empoderada a seu tempo.

*Saber, ousar, querer, calar;  
Estas são as quatro palavras do mago,  
Pois para Ousar precisamos Saber.  
E para Querer precisamos Ousar.  
Nós podemos Querer um império.  
Mas, para reinar, precisamos Calar.*  
(O Credo das Bruxas in MORRISON, 2010, p. 25)

Aparentemente, o papel da bruxa será sempre a de guia oculta ou sigilosa, daquela que age à distância, à noite e em silêncio. São aquelas a quem os homens recorrem nos tempos de dificuldade, quando o racional falha e a solução parece impossível. As bruxas estão e estarão aí, a soltas... Amadas ou temidas.

### CAPÍTULO 3: “SOMOS UM CÍRCULO, DENTRO DE UM CÍRCULO, SEM UM COMEÇO E SEM UM FIM”<sup>30</sup>

Aqui, alço reflexões acerca da Wicca e seu papel no campo religioso. Para esse ensaio, é fundamental compreender a Wicca como uma religião moderna. A Wicca se insere enquanto uma religião contracultural desde sua fundação por Gerald Gardner em 1951 (RUSSELL & ALEXANDER, 2008; SILVA, 2017). É uma religião de crítica e questionamento do cristianismo, do patriarcado (OSÓRIO, 2001 e 2004), questionadora dos padrões hegemônicos na sociedade e, assim, flerta e se alia com agendas, lutas e militâncias sociais. Mas até que ponto essa luta contracultural é de fato contra-hegemônica<sup>31</sup>? Como interpretar e conceber as críticas contemporâneas que a Wicca sofre das outras sendas do Paganismo? Quais respostas a Wicca dá a essas críticas? Se a Wicca é uma religião moderna, como pode ela se apoiar em um discurso de legitimação da identidade de cume tradicionalista, como sugere Osório (2004)?

Essas são questões que pretendo levantar nesse capítulo, ensaiando respostas a partir de reflexões obtidas de acordo com o material de campo, aliadas com discussões teóricas e acadêmicas acerca da modernidade e da “crise de sentido na modernidade” (BERGER & LUCKMANN, 2012). Em face a isso, busco compreender o papel e as direções possíveis a serem tomadas pela Wicca, tanto de forma institucional (ainda que subjetivamente), quanto de forma autônoma por seus praticantes e lideranças.

Esses ensaios, portanto, são frutos das reflexões e indagações teóricas que surgiram durante a pesquisa, sobretudo nos períodos de isolamento social durante a pandemia do Novo Coronavírus. Foi um momento em que as pesquisas precisaram ser repensadas, o *coven* pesquisado suspendeu suas atividades presenciais e muitas atividades passaram a acontecer de forma virtual, através das redes sociais (em transmissões ao vivo e divulgações de vídeos) e da participação em chats, fóruns e chamadas frequentes de videoconferências.

A Wicca já era uma religião que muito se beneficiava das facilidades obtidas através da internet. De fato, o espaço virtual já era seu principal ponto de encontro,

---

<sup>30</sup> Letra da música de Claudney Prieto, “Somos um círculo”.

<sup>31</sup> Contra-hegemonia aqui é entendida dnos termos de Boaventura de Sousa Santos (2014), enquanto uma atitude ou política que efetivamente se posiciona contra a ordem dominante e contrária a qualquer forma de hegemonia ou colonialidade. Enquanto podem haver atitudes e políticas hegemônicas, que apoiam e mantêm a ordem hegemônica, e não-hegemônicas, que apesar de não se consolidarem de forma hegemônica, não possuem críticas ou atitudes que claramente questionam ou tentam desarticular a hegemonia vigente.

propagador de conteúdo e agregador de participantes (OSÓRIO, 2001, 2004 e 2005). Com o isolamento social, durante a pandemia, esse modelo se intensificou. Com isso, a participação em inúmeros grupos no WhatsApp e chats para reunião de interessados, curiosos e praticantes se intensificou. Alguns desses grupos promoviam videoconferências com seus membros frequentemente. Outras lideranças, como o caso de Brida, exploraram as funcionalidades do Youtube, na criação de canais com vídeos postados regularmente com materiais informativos, instrutivos e até rituais transmitidos ao vivo por essas plataformas. A adaptabilidade da Wicca foi rápida e a aceitação desse novo modelo pareceu igualmente positiva. Dentre os pesquisados, a maioria concordava que era uma adaptação necessária, mas não permanente. Contudo, como demonstra a importância da internet para a Wicca, acredito que muitos desses meios passarão a vigorar a partir de agora de forma também online, mesmo após o término da pandemia.

Retomarei aqui os debates e reflexões presenciadas e colhidas em campo através da participação em três grupos de WhatsApp: Paganismo BR, Wicca Brasil e Ativismo Pagão. Essas reflexões não têm pretensão de verdade absoluta, muito menos recaem sobre elas qualquer olhar depreciativo sobre o objeto de reflexão, crítica ou ensaio. Os conceitos aqui trabalhados são utilizados conforme sua base acadêmica, especialmente antropológica, sem nenhuma relação com possíveis significados populares que possam torná-los depreciativos ou desconectados de seus significados acadêmicos. Mesmo os ensaios e reflexões sobre o papel da Wicca no mundo moderno, transeunte, atual, não devem ser considerados um fato indissolúvel ou inevitável. Essas reflexões são passíveis de críticas e, mais ainda, de revisão. É impossível conceber a Wicca, ou qualquer movimento ou senda do Paganismo, de forma genérica, sem abrir brechas para inúmeras exceções que, talvez, façam a própria regra pensada ser uma exceção em si. Isso se deve ao primado da autonomia e a privatização da fé tão característicos da Nova Era e incorporados por esses movimentos. Ou seja, o padrão pesquisado pode se repetir em maioria em uma certa localidade, onde aquelas ideias circulam internamente através do circuito neoesotérico (MAGNANI, 1999), mas esse mesmo padrão pode ser inexistente ou intangível em outras localidades ou em circuitos de bases e conexões diferentes.

Sem dúvidas, há muito mais dados, detalhes e especificidades para compor esse caleidoscópio, dados que podem alterar os rumos dessas reflexões. Porém, ao alçá-las como tal, pretendo lançar provocações a outros pesquisadores das sendas pagãs, bem como a wiccanos e pagãos como um todo, na precisa tentativa de buscar uma compreensão mais profunda do(s) movimento(s) envolvido(s) e iniciar um debate que

parece ser necessário acerca da identidade, dos limites da pertença e da extensão da presença já enunciados por Ribeiro (2003), Osório (2004 e 2005) e Russell e Alexander (2008).

Considerando, portanto, que o material aqui utilizado partira da minha presença nos grupos e fóruns virtuais e em respeito aos pactos de pesquisa realizados no intuito de confidencialidade dos dados, abordarei o tema de modo mais generalizado e pouco exemplificado. A abordagem aprofundada dessas reflexões podem ser motivo de pesquisa e reinserção em campo em oportunidades futuras para averiguações pontuais mas, no momento, a abordagem escolhida será centrada em ensaios e reflexões ainda genéricas, como forma de assegurar a actualidade dessa pesquisa e os ônus ocasionados pela pandemia em seu desenvolvimento prático e em campo.

Desse modo, esses ensaios surgem também como uma reflexão aprofundada, resgatando nove anos de imersão e pesquisa no campo wiccano brasileiro. Por essa razão, me permito alçar tais voos e levantar teorias ainda em aberto, na exata finalidade de promover uma maior interpretação e compreensão não só da Wicca, mas da própria modernidade.

### **3.1. OS LIMITES DA WICCA: SINCRETISMOS E ETNOCENTRISMOS**

A Wicca possui uma formulação notoriamente pluralista, poderíamos dizer até sincrética, fato compreensível por sua história enquanto herdeira de um conjunto de tradições esotéricas das quais Gerald Gardner fez parte (RUSSEL & ALEXANDER, 2008; SILVA, 2017). Poderíamos traçar a origem do esoterismo moderno aos ensaios místicos do esoterismo filosófico da Idade Média (GUINZBURG, 2001a; HANEGRAAF, 2005).

O Esoterismo em si é uma prática religiosa que remonta às Ordens Iniciáticas da Idade Média e do Renascimento, com forte aporte nos livros mágicos e fixados em suas doutrinas iniciáticas (RUSSELL e ALEXANDER, 2008). Como Magnani diz, o termo “esotérico tem uma aplicação bastante precisa: designa aqueles ritos ou elementos doutrinários reservados a membros admitidos em um círculo mais restrito; exotérica é a parte pública do corpo cerimonial e dos ensinamentos” (MAGNANI, 1996, p. 8).

O ponto do Esoterismo, portanto, é a manutenção e produção de um saber através do estudo da chamada “filosofia oculta” das coisas, de forma interna e sequencial por seus

adeptos e iniciados. O movimento em si não pode ser formalmente caracterizado como contracultural, mas tal alcunha tampouco lhe pode ser negada. Isso porque o movimento é também herdeiro das tradições heréticas da Idade Média, mas com o tempo foi se harmonizando às estruturas sociais, principalmente por sua concentração e propagação entre as classes mais altas da sociedade (RUSSELL e ALEXANDER, 2008).

No século XIX, no entanto, o Esoterismo teve seu *boom* como formas de explicação do paranormal ou sobrenatural, principalmente com as mesas e sessões paranormais que aconteciam nas festas e eventos da alta sociedade europeia e norte-americana. Dessa forma, a doutrina repleta em segredos e mistério passou a ganhar admiração e entusiasmos de grande parte da sociedade, fossem iniciados ou leigos.

Apesar de muito associado, o Esoterismo não é o mesmo do Misticismo ou mesmo da Nova Era. Poderíamos sim dizer que o Esoterismo foi o movimento de origem, mas não o de permanência desses movimentos subsequentes. Mesmo do ponto de vista interno a essas tradições novas,

alguns adeptos e praticantes rejeitam com veemência o epíteto, preferindo ‘práticas alternativas’, ‘misticismo’, ‘Nova Era’; muitos, porém, usam a designação esotérico no próprio nome dos estabelecimentos, nos folhetos de divulgação e programas das atividades, e a mídia terminou por generalizar o termo. (MAGNANI, 1996, p. 8).

Não podemos deixar de destacar a primeira razão disso: o movimento contracultural. Essa reformulação do esotérico, ou o “neoesotérico”, nos termos de Magnani (1996), se dá por uma abertura dos conhecimentos e práticas, pela criação de uma doutrina aberta e não mais iniciática. Desse modo, o misticismo surge como nova nomenclatura, mais aberta e acessível, menos secreta e iniciática.

Esse foi o movimento de condução histórica que levaria a criação dos Seminários de Findhorn, na Escócia, e o surgimento da Nova Era na década de 1960 (AMARAL, 2000), agora um movimento não apenas contracultural, mas individualizado, pautado na modernidade e no primado da autonomia, como forma de libertação a partir do *self* das opressões culturais, sociais e religiosas de sua época.

A Nova Era dá, portanto, o salto da autonomia nas vivências espirituais e religiosas trazidas com o Misticismo e a abertura e popularização das doutrinas iniciáticas do Esoterismo clássico<sup>32</sup>. Parte desse processo, se dá na própria ocidentalização do

---

<sup>32</sup> Não que o Esoterismo tenha morrido ou seus segredos tenham sido revelados. As Ordens Místicas ou Iniciáticas continuam a existir com seus segredos preservados, mas agora há inúmeros livros e autores que

Oriente e na importação de suas práticas espirituais (CAMPBELL, 1997), movimento muito comum e difundido tanto no Misticismo, quanto na Nova Era.

Já o Paganismo só pode ser entendido como oriundo de um movimento distinto que, no passar do tempo, se encontra, se assimila e se sincretiza e hoje ensaia uma desassociação desses outros movimentos.

O Paganismo é, em primeiro momento, herdeiro de um movimento renascentista de retorno à arte e aos conceitos da antiguidade clássica, e igualmente herdeiro do Revivalismo Europeu. Este último foi um movimento interno ao protestantismo dos séculos XVI ao XVIII, que buscava reviver os dogmas e as espiritualidades ditas como originárias do cristianismo, dando origem aos Puritanos, Pietistas Germânicos e Metodistas (BARTLETT, 1999; BRITANNICA, 2019).

Pode parecer pouco provável, mas foi esse mesmo espírito de época que daria origem ao Paganismo como o conhecemos hoje. Já no século XVIII, com forte ascensão dos movimentos esotéricos, influência do revivalismo vivido nas igrejas cristãs e do romântico retorno histórico renascentista ainda vivo, algumas Ordens Iniciáticas começaram a surgir não só com ênfase nos saberes e nas “filosofias ocultas” da humanidade, do Oriente e do Egito Antigo, mas também com forte ênfase nas tradições e povos ancestrais da Europa, numa tentativa de reviver ou recriar suas religiosidades, espiritualidades, filosofias e sabedorias (GUINZBURG, 2001a; HANEGRAAF, 2005; RUSSELL & ALEXANDER, 2008), ainda que o termo religiosidade e espiritualidade não fosse aplicado a essas Ordens. Um desses exemplos é a própria fundação da Druid Order em 1717, em Londres, por John Toland (BONEWITS, 197?), e a fundação da Gorsedd de Eisteddfod por Iolo Morganwg (Edward Williams), em 1792 (HUW, 2020 & MANWR, 2020a e 2020b) – ambos considerados percussores da tradição druídica moderna.

As sequências desse movimento o aproximaram tanto do Misticismo, quanto posteriormente da Nova Era. Foi a partir de então que as assimilações e sincretismos entre esses movimentos surgiram, geraram o que poderíamos chamar hoje de Neopaganismo, ou Paganismo, como é amplamente conhecido.

A Wicca se insere nesse contexto revivalista ou de retorno ao passado mítico, místico, harmônico e conectado com o sagrado, uma reconexão. Esse ensaio poder ser observado em seu mito fundador, que a atribui como a religião primordial da humanidade,

---

transformam essa “filosofia oculta” em algo revelado, ou desvelado ao público interessado. Tornam-se mais acessíveis e mais abertos.

mantida em segredo por Ordens e grupos femininos e então ensinados a Gerald Gardner (SILVA, 2017). Não é obstante que a Wicca seja conhecida entre seus praticantes como “A Antiga Arte”, “A Arte”, “A Religião dos Antigos”, “A Antiga Religião”, “A Religião dos Sábios”, “A Religião das Bruxas”, e “A Religião da Deusa”. Algumas dessas nomenclaturas foram sincretizadas dos movimentos druídicos do século XX, de que Gardner fez parte. Eram modos internos de denominar o Druidismo, reconhecendo a etimologia do termo “druida” como equivalente a “homem carvalho” ou “homem sábio” (BONEWITS, 197?). Ao fundar a Wicca, Gardner popularizou mais do que sua nova religião, tornou público e acessível uma gama de materiais e conhecimentos sobre o Paganismo, Bruxaria, Misticismo e Esoterismo, razão pela qual ele foi fervorosamente criticado por pessoas desses movimentos e por alguns de seus aprendizes (RUSSELL & ALEXANDER, 2008).

Na Wicca de hoje, a Deusa é todas as deusas e o Deus é todos os deuses. Essa fala ou associação wiccana abre caminho para um sincretismo<sup>33</sup> bastante profundo, muitas vezes um ecletismo bastante pontual. Mas até onde esse sincretismo é capaz de ir? Quais os limites para essa prática sem que a Wicca deixe de ser Wicca?

Essas pandeidades abarcam as deidades africanas e até ameríndias? Inicialmente, poderíamos ser levados a crer que sim, mas um olhar ainda inicial já revela um fato: esses deuses são pouco referenciados nos cultos. Quando se fala de amor, falam de Afrodite, mas quase nunca se ouve a comparação com Oxum. Quando se falam de família, falam de Frigga, Hera, Ísis, mas raramente se fala dos orixás e, mais raro ainda, se fala das deidades ameríndias.

Uma das possíveis razões para isso é o afastamento social dessas comunidades e religiosidades. No sudeste brasileiro, falar sobre cultura indígena parece algo distante, pouco tangível. Há pouco material, pouca referência na internet – e a internet é o principal meio de articulação da Wicca (OSÓRIO, 2005). Há ainda menos contato com as tradições ameríndias no quesito social e cultural, pelo próprio afastamento urbano e histórico dessas comunidades no contexto histórico brasileiro, principalmente no sudeste, onde a pesquisa se fez base. Há também o fato de a Wicca abarcar a classe média e média alta (OSÓRIO, 2001 e 2005), o que a distância das culturas dos terreiros e das matrizes afro-brasileira,

---

<sup>33</sup> Aqui encaramos o sincretismo não como pejorativo, uma declinação de um estágio de pureza, mas como um processo natural de assimilação e ressignificação das práticas a partir do contato com outras culturas e espiritualidades. Até porque, na Wicca, a pureza está exatamente na reunião sincrética de todos os credos sob a pretensa origem na Antiga Religião da Grande Mãe.

que geralmente abarcam uma parcela das classes baixa e média baixa da população. Isso explicaria por que, ainda que pouco, se ouve falar de alguns orixás, mas quase nunca se escuta falar das deidades indígenas. Esse fator se inverte em Belém/PA, por exemplo, onde a informante cita costumeiramente as deidades indígenas como referência a seu culto. Mas lá, a proximidade com as culturas nativas é um fato irrevogável.

No curso da pesquisa, não pude presenciar nenhuma referência durante rituais e debates acerca de deidades ameríndias. As falas relacionadas aos orixás ou entidades da cultura afro-brasileira foram evidenciadas no *coven* pesquisado em São Paulo, mas explicitamente por Jurema, que também é dirigente de uma casa de Umbanda local. Essa ressonância encontrava pouca repercussão entre os presentes ou mesmo nas falas da alta sacerdotisa. Já do que muito se falava, no entanto, era das deidades europeias, especialmente as gregas e célticas. Contudo, o uso de instrumentos ritualísticos de ritmos era dado por tambores oriundos das culturas indígenas norte-americanas, como o tambor lakota e o cherokee. Apenas a maraca, ou chocalho, de origem indígena brasileira foi observado no *coven*, mas seu uso e introdução vinham por intermédio de Jurema. Para ser ainda mais preciso, presenciei a fala de uma necessidade de resgate da cultura indígena, no que tange aos feéricos e encantados brasileiros, no grupo de WhatsApp Paganismo BR. A fala reforçava a necessidade de reconhecer esses seres na espiritualidade, pois, dada a localidade, eram esses os seres mágicos que se mostravam mais diretamente como sendo o povo encantado de nosso país. Apesar de aclamada pela maioria da participação do debate, a fala não gerou referências ou outros direcionamentos específicos a essa pesquisa e resgate da culturalidade nativo-brasileira, pelo contrário, poucos minutos depois, a pergunta se direcionou a quais eram as melhores oferendas a se fazer para Afrodite, deusa grega do amor, da beleza e da sedução.

Fala-se de ancestralidade na Wicca e, ainda assim, há um possível apagamento dos cultos ameríndios e afro-brasileiros em um contexto mais geral. Talvez pelo fato de que a Wicca é uma religião fundada no hemisfério norte e importada para as terras tupiniquins. Ainda assim, sua adaptabilidade constatável ao campo religioso brasileiro (SILVA, 2017) deveria trazer reflexões e bases locais, de sua ancestralidade local. Esse comportamento pode sim comportar um etnocentrismo mascarado.

Já o segundo ponto tange a um problema institucional da Wicca. Russell e Alexander apontam que

A bruxaria moderna é uma religião em transição. Considerando o fato de que já teve mais eventos significativos em sua curta história do que

muitas religiões registram ao longo de séculos, seria prematuro especular a respeito de seu futuro a partir desse ponto. Mas o movimento presente abriga uma tensão interna que claramente terá de ser resolvida. A aproximação de uma crise está embutida no processo mutável da rejeição para a aceitação social, de ser um culto fechado, sigiloso e iniciático para se tornar uma religião aberta, reconhecida e pública. A questão pode ser colocada da seguinte forma: se a identidade religiosa de alguém, e boa parte de sua motivação religiosa, derivou-se de uma oposição ao sistema dominante, o que vai acontecer quando esse alguém for agregado a esse sistema? De inúmeras formas esse processo já se encontra em andamento, e certamente implicará importantes modificações (RUSSELL & ALEXANDER, 2008, p. 200-201).

Ele poderia ser aplicado à Wicca enquanto uma religião pertencente ao escopo da bruxaria moderna. Contudo, no caso wiccano nacional, podemos dizer que a crise já estaria se iniciando, se já não tiver se iniciado de fato.

Ainda que possua resistência à institucionalização, grupos wiccanos têm sentido mais e mais a necessidade de se reafirmarem em negação a outros grupos que não seriam considerados wiccanos (SILVA, 2017). Isso se dá porque um grupo de pessoas transeuntes do circuito neoesotérico, pertencentes a um esoterismo Nova Era passaram a se articular wiccanos, uma vez que a Wicca se diz a Antiga Religião, ou a Religião das Bruxas.

Nem todo mundo é Wicca. A Wicca é para todos, mas nem todos são para a Wicca. É preciso compreender muito claramente. A Wicca tem suas normas, suas estruturas, é feita nos *covens* e precisa do reconhecimento da tradição. Existem muitos livros por aí, muitos livros bons, mas eles são apenas uma introdução, uma aproximação. Há mistérios e iniciações na Wicca que só quem está dentro pode conhecer, e isso distingue uma pessoa verdadeiramente iniciada. Eu, por exemplo, tive minha iniciação nos três graus, e só então tive a bênção do meu iniciador para iniciar e fundar esse grupo, porque eu senti que precisava. Precisava fazer esse trabalho para a Deusa e trazer a Wicca séria para a periferia. Mas tem muito grupo aí que não conhece esses mistérios sagrados. Não sei se poderíamos chamar eles de wiccanos, não (Brida).

A ressignificação da palavra e do significado de ser bruxa frente à referência medieval (RUSSELL & ALEXANDER, 2008; SILVA, 2013) traz um novo símbolo ao empoderamento social. A bruxa é agora a esotérica, com uma agenda natural e uma adequação feminina, inserida na Nova Era em uma pegada esotérica. A bruxa deixa de estar inserida na noção do mago de Guerriero (2003), que se estabelece a partir de um detentor de poderes, conhecimentos e técnicas específicas da magia. Essa figura cabe agora ao sacerdote. A bruxa é então a mulher comum, que reconhece em suas práticas diárias um ato de magia difusa (GUERRIERO, 2003).

Nesse sentido, o senso comum que se forma é que toda bruxa é wiccana. Por uma parcela de tempo, sob a alegação de serem os herdeiros da Antiga Religião, os wiccanos assumiram uma perspectiva sincrética e ecumênica com as demais religiosidades esotéricas e pertencentes ao espectro do neopaganismo e da bruxaria moderna. A esse movimento, surgiu-se a resposta dos reconstrucionismos, dos movimentos de religiosidade tradicionais, como a própria bruxaria tradicional. Não que muitos desses movimentos não existissem antes, mas uma reafirmação enquanto não pertencentes à categoria Wicca era necessário. Hoje, é a vez da própria Wicca se reafirmar frente à Nova Era.

Muitos desses movimentos levantam críticas em um discurso identitário, um alerta para que o sincretismo no caso wiccano estaria se passando muito mais por uma apropriação e, assim, ultrapassando os limites do respeito e das identidades típicas das outras tradições – sejam as tradições do passado, as ainda vivas (como o caso do Hinduísmo) ou as tradições revividas. Esse discurso ganha eco nos discursos e práticas wiccanas tradicionais, quando em rituais para deuses gregos se houve falar sobre alinhamento dos chackras, por exemplo.

Há sim um sincretismo ou um hibridismo nato na Wicca, legitimado pela ideia de que “todas as deusas são a Deusa e todos os deuses são o Deus”. Se assim o é, as práticas de todas as tradições seriam comportadas na Wicca (OSÓRIO, 2001; RIBEIRO, 2003; SILVA, 2017). Contudo, o que se observa é um movimento de sincretização<sup>34</sup> e, por vezes, de apropriação. As práticas de outras culturas são sincretizadas ou incorporadas na Wicca conforme necessidade pontual, ou conforme aproximações e interesses dos sacerdotes em questão. Essas práticas são incorporadas ao culto e às práticas religiosas, mas não integram a crença ou os textos institucionais. O que pôde ser constatado é que a interpretação dessas práticas nesse processo sincrético é livre, centrada na observação e no interesse do “importador”, muitas vezes desconsiderando os conceitos, significados e até iniciações necessárias segundo a tradição de origem.

Esse mesmo movimento já vinha sendo observado por Carvalho (1992 e 1994) e Campbell (1997) ao falarem, respectivamente, do fenômeno religioso na sociedade contemporânea e da ocidentalização do Oriente. O que a Wicca faz está incluso nesse

---

<sup>34</sup> A sincretização é aqui compreendida como um processo natural de assimilação de culturas, no caso religiosidades que se colocam em contato, no caso da Wicca, coordenado pela importação ou necessidade de incorporação desses elementos baseados tanto no primado da autonomia, quanto e principalmente na crença de que todas as religiões nascem da mesma religião primordial: a religião da Deusa.

modelo novaerista de sincretismo, transcende a ocidentalização do Oriente para realizar uma ocidentalização moderna (talvez uma “wiccanização”) das tradições consideradas pagãs ou de relação direta ao Paganismo.

Na vivência de campo durante a pesquisa, foi possível perceber essa ação em quase todo o movimento e os praticantes wiccanos. Em igual medida, pude constatar as críticas a essa postura oriunda de várias pessoas e lideranças de outras tradições pagãs que também compunham o circuito neoesotérico (MAGNANI, 1999). Muitos dos praticantes de outras tradições faziam questão de marcar sua distinção da Wicca, mesmo quando a maioria dos que pude conversar tenha iniciado sua vivência no Paganismo através da Wicca.

Eu não sou wiccano, sou *heathen*, do Paganismo Nórdico, sabe?! É diferente em muitos pontos. Eu comecei na Wicca, vou mentir não, mas não concordei com essa mistura louca que os wiccanos fazem. Gosto da coisa mais organizada. Aí Odin me chamou e eu me encontrei nesse novo caminho. Mas estou aprendendo ainda. É difícil achar material de credibilidade, muita coisa acaba sendo distorcida pela cristianização ou, quando você acha, é escrito por um wiccano que não pesquisou aquilo direito (Reagar, 28 anos, publicitário).

Há algumas curvas fora desse padrão. Talvez pessoas mais bem-informadas nessas críticas e que, em consonância a elas, fazem uma releitura crítica desse sincretismo na Wicca. A alta sacerdotisa Brida se mostrou uma delas. Em seus rituais, poucas coisas transculturais eram inseridas e, quando o eram, faziam parte do escopo wiccano encontrado na maioria dos livros e manuais nativos. Ou seja, quando seus rituais se dirigiam a deidades de uma cultura específica (como a grega ou a celta por exemplo), ela se mantinha prioritariamente nos elementos dessa cultura. Essas deidades eram explicadas e comentadas com base nos mitos e pesquisas de sua cultura de origem, muitas vezes citando os movimentos pagãos que seguem essas culturas (como o Helenismo ou o Druidismo). Essas deidades e elementos eram apresentados e contextualizados antes de serem oficialmente trabalhados em um ritual wiccano.

Brida é professora, pedagoga, feminista e militante, além de possuir proximidade e amizade com pessoas do Druidismo Moderno, por exemplo. Esses fatores evidentemente corroboram para sua atitude e condução autocrítica como uma liderança religiosa. Esse nível de reflexão ou autocrítica da tradição pode ser encontrado entre wiccanos, mas em menor número em relação ao movimento sincrético.

A observância dessa autocrítica mostra uma possível atualização wiccana nos seus discursos. Ao participar e observar de conversas e grupos de debate focados em realizar

essa (auto)crítica, foi possível encontrar um denominador comum: a maioria dos participantes possuem menos de quarenta anos, classe média e média alta, com diploma universitário ou cursando faculdades, majoritariamente em cursos das Ciências Humanas, Letras e Filosofia ou de áreas correlatas, militantes de agendas contemporâneas (feminismo, antirracismo, LGBTQIA+, ecologia) e apresentavam um olhar crítico ao colonialismo, à globalização, e às relações hegemônicas oriundas do hemisfério norte.

Idêntica crítica contracultural observada na Wicca em relação ao cristianismo e ao patriarcado, desde sua origem, aqui assumiu outro ponto, passou a abranger uma luta contra-hegemônica. Muitos dos participantes observados nesses discursos e rodas de conversa não demonstravam conhecimento estrito desses termos, mas esboçavam críticas reais e pontuais ao sistema capitalista e à globalização como uma forma de subjugação hegemônica. Acredito ser essa a raiz das críticas levantadas contra a Wicca e das autocríticas de alguns de seus membros (o mesmo pode se valer às outras tradições pagãs, mas elas não foram estudadas nessa pesquisa de forma pontual). Em um exemplo, poderia citar o que foi constado no grupo de WhatsApp Ativismo Pagão, de que é comum a inserção de pautas e questões de ações que suscitem uma luta política pela ecologia e pela liberdade de crença. Nessas pautas, é comum que frases como “tá tudo misturado, o capitalismo tá acabando com o mundo” fossem lidas, sem que necessariamente se apontasse o socialismo como resposta. Contudo, logo em sequência, um administrador do grupo ou um dos historiadores presentes iniciavam uma contextualização melhor. A partir desse momento, as falas genéricas se acabavam e o debate rumava apenas para falas como “concordo”, “o que vamos fazer”.

A observância de serem poucos os wiccanos a introduzirem essa autocrítica parece se dever ao fato de a Wicca ser alvo dessas críticas globalizantes. Poderíamos dizer que a Wicca vem demonstrando um comportamento não hegemônico. De acordo com Santos (2014), não hegemônicas são “as atuações sociais (lutas, iniciativas e práticas) que resistem contra formas hegemônicas de dominação, mas visam substituí-las por outras formas de dominação que reproduzem ou mesmo agravam as desigualdades das relações de poder social” (SANTOS, 2014, p. 35).

A Wicca efetivamente questiona e combate a hegemonia através de suas críticas à cristianização e ao patriarcado. No entanto, “a bruxaria *wicca* não rompe com a tradicional atribuição de funções aos gêneros, nem com a tradicional divisão sexual do trabalho. O que ela traz de inovador é a inversão da valoração usual para os gêneros.” (OSÓRIO, 2004, p. 166). Ou seja, no caso wiccano, o combate contracultural à

hegemonia se dá na inversão dos valores hegemônicos, em uma manutenção da ordem que visa substituir o poder social, na manutenção tradicional do sistema, apenas invertendo seus valores de base.

É preciso relembrar que a Wicca é fundada na Inglaterra em 1951 (RUSSELL & ALEXANDER, 2008; SILVA, 2017) e, como tal, é herdeira de todo um pensamento colonial oriundo da história inglesa, sobretudo nesse período histórico, marcado pelas independências de inúmeros países de colonização inglesa e a tentativa de manutenção da Commonwealth. Gardner é herdeiro do pensamento social de seu tempo e a Wicca esboça o mesmo movimento sincrético e apropriativo da Inglaterra em face às culturas e países colonizados. O olhar etnocêntrico e apropriativo de seu tempo não deve servir de argumento para a contestação da validade wiccana, mas deve ser compreendido como um fator histórico a se considerar ao observar as críticas wiccanas da contemporaneidade.

Vemos hoje a insurgência necessária de debates, teorias e produção conceitual e científicas decoloniais, que visam uma reversão dos valores eurocêntricos (englobando aqui também os Estados Unidos). São marcados por teorias contra hegemônicas, ou seja,

a mobilização social e política que se traduz em lutas, movimentos ou iniciativas, tendo por objetivo eliminar ou reduzir relações desiguais de poder e transformá-las em relações de autoridade partilhada, recorrendo para isso, a discursos e práticas que são inteligíveis transnacionalmente mediante tradução intercultural e articulação de ações coletivas (SANTOS, 2014, p. 35).

Não foi alvo da pesquisa uma análise internacional, nem mesmo a contemplação precisa de outros movimentos do Paganismo. Contudo, a participação da Wicca e dessas outras sendas no circuito neoesotérico, bem como seu forte apoio nas relações virtuais, possibilitou alguns vislumbres em campo tanto do cenário internacional e, principalmente, das correlações internas ao Paganismo no Brasil. Desse modo, o que se observou é que, mesmo sem plena consciência da origem dessas críticas e reflexões, os pontos levantados anteriormente englobam uma tentativa decolonial<sup>35</sup> sobre o Paganismo.

Esse pretenso movimento decolonial pagão, como foi observado nos vídeos e falas da pagã irlandesa Lora O'Brien, se inicia nas críticas ao cristianismo e ao patriarcado

---

<sup>35</sup> Decolonialidade aqui é entendida como o processo e a crítica aos padrões, conceitos, e perspectivas impostos aos povos, culturas e sociedades subalternizadas durante os últimos séculos pelas grandes condutas e hegemônias colonizadoras. Não se refere, portanto, às descolonizações nacionais que vislumbramos historicamente nos últimos dois séculos, apesar de poder ser um movimento que pode ser compreendido como a progressão contemporânea desses movimentos, agora alçados aos campos também culturais e intelectuais para além do político. Desse modo, a decolonialidade é considerada um caminho para resistir e desconstruir esses padrões e igualmente estabelecer críticas contra-hegemônicas à modernidade.

enunciadas inicialmente pela Wicca, e muitas vezes se centram também contrários ou em clara cisão com a Wicca como uma religião que mantém padrões colonizadores em sua estrutura e apropriações culturais.

Esses mesmos movimentos, hoje, se tornam um setor valorativo diferente, uma recuperação da identidade cultural dos povos antigos originalmente colonizados por Roma e pela Igreja Católica. Obviamente, os sentidos valorativos desse caso são diferentes do sentido decolonial abordados por Fanon (1968), Mignolo (2003) ou Mbembe (2017), mas nem por isso devem ser descartados. Por essa razão, me apoio no conceito decolonial, compreendendo esse movimento como um movimento contra-hegemônico que visa reduzir as relações desiguais de poder através do empoderamento de outras perspectivas de mundo e outras visões de mundo possíveis e do empoderamento dos nacionalismos, da cultura e das histórias nacionais.

A possível decolonialidade do Paganismo atual, contudo, foi uma fonte reflexiva última dessa pesquisa e, por isso, não pôde ser enfaticamente aprofundada. Constatar sua relação e possível existência me pareceu de um fundamental esboço para impulsionar olhares e perspectivas de análise desse cenário a partir daqui.

As críticas encontradas no Paganismo vêm também dos contextos nacionalistas da Europa (reconhecendo o Paganismo como sumariamente baseado nas antigas culturas europeias). Muitos desses movimentos podem ser observados na pesquisa como sendo vivenciados em evidência contra a dominação inglesa (alguns apaziguados pela coroa, outros adquiriam sua independência, como o caso da Irlanda).

O Paganismo surge de um movimento de volta ao passado, inicialmente generalista, mas que acaba esbarrando nas especificidades culturais dos povos de outrora. Com isso, surgem seus contramovimentos, ou as sendas críticas ao Paganismo mais genérico, do qual a Wicca faz parte. Esses contramovimentos passam a buscar uma recuperação histórica de seus povos e culturas de base e se inserem assim em um debate colonial e em uma descolonização conceitual acerca desses mesmos povos e culturas que visam reconstruir. Isso acaba se somando aos movimentos nacionalistas europeus e gerando pequenos pontos de reflexão decolonial profunda dentro da própria Europa.

É paradoxal pensar que esse discurso no Brasil ainda não culminou na revalorização da cultura indígena, em um paganismo tipicamente brasileiro, ou num retorno urbano às pajelanças. Ainda que haja no Piauí o Paganismo Piaga, na Vila Pagã, que trabalha um paganismo regional baseado nas culturas locais e em profundo sincretismo com as

tradições indígenas do Norte e Nordeste brasileiros, nenhuma outra iniciativa formal, institucionalizada, foi encontrada.

Em uma curta estadia em Belém, em agosto de 2018, no ensaio não exitoso de uma aproximação de pesquisa com Cy e seu grupo, pude reparar uma liderança wiccana local, da mesma tradição da alta sacerdotisa Brida, em São Paulo, citar majoritariamente deidades indígenas e manifestar seu culto pessoal à deusa indígena da lua, Cy.

No Sudeste, mais especificamente em São Paulo, isso não foi encontrado. Na verdade, o que se observou no circuito neoesotérico é o preciso debate decolonial ainda em importação das culturas, deidades e religiosidades europeias (grega, romana, celta, nórdica). Poucos praticantes do Paganismo Egípcio (Kemetismo) foram encontrados. Um número menos expressivo ainda se remete aos movimentos culturais acadianos, sumérios e babilônicos. Uma minoria aparentemente crescente tem buscado aperfeiçoamento de suas práticas mágicas no estudo e importação do Hoodoo (Hudu ou Hodu)<sup>36</sup>. Nenhum praticante manifestou conexão ou relações com as culturas incas, maias e astecas.

Nos setores xamânicos, percebi muita relação e importação de culturas e práticas indígenas norte-americanas, mas pouca e quase nenhuma relação às pajelanças e práticas indígenas brasileiras. A exceção a essa regra se deve ao uso e consumo da Ayahuasca. Quase todo pagão entrevistado conhecia o chá, a maioria já havia experimentado fora do contexto indígena ou daimista, mas inserido em um ritual xamânico ou pagã-xamânico em que o chá preparado (por vezes comprado de centros do Santo Daime) era servido no contexto do ritual praticado, apartado de sua tradição originária e sincretizado na prática pagã em questão.

Creio que esse fator de um Paganismo Brasileiro ainda baseado na importação se deva principalmente a falta de um movimento realmente nacionalista, de valorização da cultura brasileira no cenário nacional. Outro favor em evidência é o apagamento dos símbolos, conceitos e culturas indígenas no país e na política nacional. Aqui, os saberes, histórias e culturas originais, nativas e populares (“folclore”) nacionais ainda são vistos como histórias infantis e muito pouco conhecido em sua importância cultural, local e histórica. Talvez a emergência de movimentos, teorias e debates decoloniais possa, no futuro, rever essa questão, mas por hora, o Paganismo no Brasil continua sendo um

---

<sup>36</sup> Prática mágica afro-americana que teria surgido nos Estados Unidos a partir do sincretismo local de várias culturas miscigenadas localmente: xamanismo norte ameríndio, dos grimórios de magia medieval, e do vodu haitiano.

Paganismo de culturas importadas que aqui se adaptam e se sincretizam com a geografia, história e cultura local.

Podemos, portanto, entender o Paganismo primeiro a partir de um rompimento religioso com o cristianismo hegemônico em sua época, ainda pautado como um movimento mais artístico que religioso, atrelado ao Renascimento e depois ao Iluminismo. Esse movimento foi evoluindo junto ao Esoterismo como forma de trazer outras explicações espirituais ao mundo, mais um rompimento com a hegemonia de sua época. Desse modo, se alia fortemente aos movimentos contraculturais da Nova Era, assumindo claramente uma luta contra-hegemônica no primado da autonomia. Por fim, inicia um processo de contestação desse mesmo primado da autonomia a partir dos movimentos de reconstrução histórica, religiosa e cultural, que nos levarão a movimentos nacionalistas ou de religiosidade nacionalista.

Esses movimentos não necessariamente estão articulados à ideia de que apenas pessoas nacionais ou herdeiras daquela nacionalidade podem vivenciar o que chamo aqui de “Paganismo Nacionalista”, mas que de que sua vivência daquela religiosidade deve ser “autêntica”, ou seja, deve ser pautada em símbolos, significados e teologias<sup>37</sup> vinculadas ao local, à nacionalidade, à etnia, ou à cultura local, a qual se revive ou recria. Isso forma a base dos Paganismos Nacionalistas (Paganismo Irlandês, Paganismo Galês, Paganismo Ibérico, Paganismo Germânico, Paganismo Eslavo, Paganismo Helênico, Paganismo Romano, entre outros). Pessoas de fora dessas nacionalidades, localidades e culturas podem vivenciar esses paganismos, desde que busquem em certa medida uma vivência autêntica, o que significa uma forte imersão histórica, cultural, simbólica e religiosa na ancestralidade daquele povo ou etnia.

Compreendendo esse contexto, é possível analisar a conjuntura contra-hegemônica no Paganismo. Santos (2014) aponta para a diferença entre “teologias tradicionalistas” e “progressistas”. Essa pode ser a chave para entender ou realocar o Paganismo na contemporaneidade como um movimento contra hegemônico que possa

---

<sup>37</sup> É importante fazer um pequeno adendo. Não estou seguro se a palavra “teologia” seja a mais indicada para se referir ao Paganismo, uma vez que os próprios pagãos não utilizam esse termo, bem como não compactuam com sua abrangência e referência comum às teologias cristãs. Contudo, não encontrei palavras melhores para o termo, assim como acredito que em certa medida, (institucionalizado ou não) o Paganismo, seus sacerdotes e formadores de conteúdo acabam por criar sim teologias muitas vezes expressas em livros, sites, blogs, cursos e palestras, mesmo que essas não adquiram um caráter oficial e geral por uma ausência de institucionalização. Desse modo, sempre que utilizar a palavra “teologia” nesse capítulo em referência ao Paganismo, estou me referindo ao conjunto teórico de saberes e conhecimentos religiosos e ritualísticos que norteiam as várias fés e tradições pagãs e que continuam a ser produzidas, reelaboradas, criticadas e aprimoradas pelos inúmeros sacerdotes e produtores de conteúdo nas mais variadas sendas pagãs.

efetivamente ser uma “instituição intermediária” na geração de “pequenos mundos de sentido”, nos termos de Berger e Luckmann (2012) e na sua inserção, assim, em uma convivência secularizada da religião na pluralidade contemporânea (BERGER, 2017).

As “teologias tradicionalistas” seriam aquelas que “intervém na sociedade política defendendo, como a melhor solução para o presente, as regulações sociais e políticas do passado” (SANTOS, 2014, p. 47). Ainda que aqui o autor se refira a teologias de forte ênfase política e que, muitas vezes, visam “reconduzir a autoridade política à autoridade religiosa” (SANTOS, 2014, p. 47) e esse não seja o caso do Paganismo, é importante fazer uma contextualização e readequação desse conceito. No caso brasileiro, como averiguado na pesquisa, o Paganismo tem pouca influência e participação política. Em todos os grupos virtuais e no *coven* pesquisado, apenas quatro pessoas tiveram inserção política de fato: duas tentaram candidatura a vereancias em São Paulo e Guarulhos/SP, em 2020; um se insere enquanto funcionário público e membro do Comitê de Diversidade Religiosa do Rio de Janeiro/RJ e a última possui falas e articulações políticas concretas e direcionadas e uma militância articulada a outros movimentos sociais. Contudo, as sendas do Paganismo se mostram ávidas defensoras da democracia, dos avanços sociais, integradas a uma agenda ecológica, feminista e inclusiva, ao menos nos discursos e apoios a defesas emitidos nos grupos de WhatsApp. Em outros países, como na Irlanda, o Paganismo também está atrelado a movimentos políticos nacionalistas. Contudo, é preciso ir além e lembrar que ainda que suprimidas ou inexpressivas, existem e existiram tentativas fundamentalistas no Paganismo.

Essas tentativas não visavam efetivamente a recondução da autoridade política para a autoridade religiosa, mas pregavam um expressivo regresso à tradição, ao passado, cuja expressão de reconexão poderia ser encontrada na vivência “fundamentada” da fé daquela determinada senda, tradição, sociedade ou povo (do passado ou do presente). Desse modo, ainda que no caso do Paganismo o conceito de Santos (2014) precise ser adequado, sua análise é profundamente certa. Essas teologias ou formulações religioso-espirituais apareceram exatamente como resposta à crise de sentido da modernidade em meio à luta-contra hegemônica oriunda de todo histórico contracultural do Paganismo. Essa tradicionalização tem sido uma marca presente em muitas sendas e na busca de muitas delas, na tentativa de criar os “pequenos mundos de sentido” (BERGER e LUCKMANN, 2012).

Contudo, Santos (2014) aciona para outras teologias possíveis, cuja resposta pode ser muito mais efetiva contra a crise de sentido e muito mais coerente ou coesa com o

mundo contemporâneo e seus movimentos sociais e estruturais: as “teologias pluralistas progressistas”.

Ainda que em seu estudo o autor se funde em uma perspectiva cristã, das teologias cristãs pluralistas e progressistas, o conceito pode ser facilmente aplicado às críticas contraculturais que o Paganismo formula já há algumas décadas, no sentido de que essas teologias se fundam “na distinção entre a religião dos oprimidos e a religião dos opressores e criticam severamente a religião institucional como sendo a religião dos opressores” (SANTOS, 2014, p. 48).

É exatamente nessa direção que a resistência à institucionalização do Paganismo reside (SILVA, 2017). É nessa direção que muitos discursos se apropriam de que seus adeptos não possuem religião e são contra religião, mas a favor da espiritualidade. Aqui fazendo essa clara distinção entre a religião institucionalizada e opressora e a religiosidade ou espiritualidade não institucionalizada e oprimida ao curso da história, inclusive sob o argumento da dominação cristã sobre os outros povos e culturas que hoje compõem as bases pagãs.

Desse modo, as teologias progressistas apontariam na direção de que “a religião dos opressores é, na modernidade ocidental, uma religião do capitalismo” (SANTOS, 2013, p. 48), e essas teologias se inserem em contínua atualização, de forma inclusiva, aliando-se a outros movimentos sociais, assumindo as adequações femininas, as agendas ecológicas, antirracistas, antifascistas, sociais, inclusivas, LGBTQIA+ e, muitas vezes anticapitalistas.

É nesse sentido que as críticas pagãs recaem sobre a Wicca. Enquanto o movimento adquire a formulação contra hegemônica e decolonial, a Wicca, em seu discurso oficial e institucional, acaba por gerar um movimento não hegemônico e, muitas vezes, ainda remetendo ao passado colonial e apropriativo. As demais tradições e sendas que compõem o Paganismo claramente são sincréticas. Elas se adaptam a cada localidade, regionalidade e cultura em que se inserem. Em essência, esse sincretismo balizado pela contextualização histórica faria frente e combateria os movimentos fundamentalistas, mantendo o pluralismo como agenda central desses movimentos.

Por esse pensamento, é possível perceber que o que falta ao discurso oficial wiccano é precisamente sua contextualização histórica e, desse modo, a atualização de sua tradição em direção a essas agendas contra-hegemônicas e decoloniais da modernidade. Esse movimento, no entanto, não será fácil no seio wiccano, pois a autocrítica demandada deverá responder às questões: até que ponto a Deusa é todas as

deusas e o Deus todos os deuses? Qual a real contextualização histórica da Wicca em relação a seu mito fundador? E, principalmente, quais os seus limites, até onde vai a autonomia e a privatização da fé permitidas institucionalmente pela Wicca? Em resumo, de algum modo, a Wicca precisará se manifestar institucionalmente para estabelecer esses limites e se pontuar nesse cenário e agenda. Como essa manifestação acontecerá, é impossível dizer. Minha aposta é que ela acontecerá através do somatório de pontos e falas de lideranças religiosas como Brida que, ao se somarem em maioria, criarão uma consonância, mantendo a fluidez institucional e o primado da autonomia vigóntes na Wicca.

### **3.2. QUEM É WICCANA(O)? OS LIMITES DA PERTENÇA**

Se a Wicca trabalha os limites de sua própria abrangência, revendo seus sincretismos e ecletismos, o wiccano também precisa se definir como pertencente a esse círculo. O desafio se torna compor ou estabelecer os limites da pertença, de forma a incluir a multipertença, o pluralismo e a errância religiosas. Como se conceber igualmente wiccano e umbandista, como o caso de Jurema? Quais os limites e como isso toca as definições próprias de fé e os pequenos mundos de sentido é o ponto aqui. Jurema trabalha esse limite com base no seu momento de estância:

Quando estou aqui eu sou bruxa e Brida é minha alta sacerdotisa, a dirigente fica lá fora, no terreiro. E lá sou mãe de santo, dirigente. Mas no fundo eu sou as duas e as duas são uma coisa só. O importante é saber que aqui eu opero de um jeito e lá de outro, porque por mais próximo que sejam, as duas são coisas bem diferentes (Jurema).

Essa definição se perdeu no passado religioso, a multipertença, ou os múltiplos altares (BERGER, 2017) é a marca da modernidade secularizada e pluralizada. A Wicca incorpora e atua exatamente nessa pertença, desde sua inserção no movimento Nova Era (OSÓRIO, 2001 e 2005; SILVA, 2017). Contudo, o estabelecimento de limites da pertença ou da definição de quem é e quem não é wiccano é um dilema em curso desde sua inserção nesse movimento (OSÓRIO, 2005).

Ao reconhecer na Wicca toda a problematização acerca de sua constituição, podemos compreendê-la como um ponto ou uma tentativa de instância no circuito neoesotérico (MAGNANI, 1999). Ela faz parte da Nova Era, mas igualmente pretende se desassociar dela. Esse movimento requer uma dupla análise inicial. A Wicca se beneficia da Nova Era e se articula inteiramente dentro dos princípios novaeristas, mas igualmente

se articula de forma razoavelmente institucionalizada, em uma tentativa de “reviver o antigo culto da Deusa”, de ser a religião da Deusa. Essas formalidades são por vezes bem aceitas e geralmente questionadas, porque é impossível retirar da Nova Era o primado da autonomia, e muitos wiccanos recorrem à Wicca na oferta desse primado.

“A Wicca é uma religião formalizada. Temos uma tradição, não é qualquer um que faz parte de fato. Nem todos ouvem o chamado da Deusa e nem todos querem o compromisso sacerdotal. Por isso temos iniciações e mistérios só nossos” (Brida). A frase da alta sacerdotisa é em si a resposta curta a essa discussão. Porém, se há uma tradição específica, iniciações a serem cumpridas, como a popularização da Wicca não leva isso em conta? É aqui que entram os limites ou a tentativa de limites da pertença.

No mundo moderno, as identidades são autoafirmadas, de modo que o indivíduo pode afirmar ser o que ele quiser, ou estar onde se encaixar... Isso faz parte do primado da autonomia que rege a modernidade e suas relações. Não há mais uma necessidade formal de aceitação social, comunitária ou um respaldo tradicional acerca dessas identidades. Contudo, na mesma proporção em que elas são autoafirmadas, elas são contestadas. A contestação da identidade do outro aparece muitas vezes como forma de autoafirmar sua própria identidade, ou de marcar uma clara e legítima distinção entre o “eu” e o “outro”. Isso não é diferente na Wicca.

Se a Wicca se popularizou graças à sua aderência e adaptabilidade à Nova Era, o termo wiccano também o fez. Existem inúmeros livros introdutórios sobre a Wicca. Alguns deles incluem também um ritual de autoiniciação. Isso cria nas palavras de Jorge, “uma geração de autoiniciados que leram apenas meio livro e se consideram reais sacerdotes da Deusa. Mas, no fundo, desconhecem nossas tradições, nossos mistérios” (Jorge, 38 anos, terapeuta holístico, alto sacerdote wiccano).

Da mesma forma com que o termo “bruxa” se popularizou e se ressignificou de diversas formas, o “ser wiccano” o fez. Se a Wicca é a religião das bruxas, então toda bruxa é wiccana. Esse é o pensamento que preponderou inclusive dentro da Wicca brasileira nas últimas décadas. Porém, começou a ser descreditado e revisto internamente na Wicca e externamente, por outros movimentos de Bruxaria Moderna e Paganismo. Hoje, os wiccanos buscam desfazer esse desentendimento, lembrando que sua religião é uma religião formalizada, ainda que com múltiplas tradições, e é preciso haver uma iniciação formal por outro alto sacerdote para efetivamente se tornar wiccano.

Então, em suma, ser bruxa ou se autodenominar bruxa não é suficiente para ser considerado wiccano. Participar dos rituais, estudos e práticas públicas e abertas ao

público podem não ser o suficiente para ser considerado wiccano. É garantido que um wiccano deve passar por pelo menos uma das três iniciações<sup>38</sup>, realizada por um alto sacerdote reconhecido por pelo menos uma tradição da Wicca.

Mas daí outro problema surge... Uma tradição, nacional ou internacional, pode não reconhecer outra tradição como legitimamente wiccana e mesmo a iniciação e a pertença firmadas junto a um *coven* pode não ser aceita ou mesmo ser questionada por outros. O que os wiccanos pesquisados fazem é autenticar sua tradição por uma linhagem ainda que curta de iniciadores: indicam o nome de seu iniciador, sua tradição e pelo menos o iniciador de seu iniciador.

É de se notar que, entre os pesquisados, o reconhecimento externo de sua identidade não foi um ponto de questionamento, ou mesmo de dúvida, talvez por um dos nomes associados a sua linhagem de iniciação ser nacionalmente conhecido e referendado, como o caso do iniciador de Brida. Porém, acredito que muito disso se deva à perspectiva autoafirmada do ser wiccano. A iniciação é uma forma de validação da autoafirmação e isso parece bastar para dissipar as preocupações com o não reconhecimento externo. “Eu sou iniciada, meu sacerdote sabe disso, minha comunidade sabe disso, a Deusa sabe disso. Eu tive a permissão e o encorajamento do meu sacerdote para começar meu *coven*, eu precisava trazer meu trabalho, a Deusa também, para a periferia” (Brida).

Grande parte dessa questão se articula com as polêmicas da inserção da Wicca no cenário brasileiro abordadas por Osório (2001 e 2005), em que a institucionalização se tornou um problema e um tabu na Wicca (SILVA, 2017), mas parece confluir hoje para um desejo comum: uma legitimidade mais palpável do que aquela ofertada pela palavra única do bruxo em questão. Como resolver a questão da legitimidade sem institucionalização é um problema atual, uma crise identitária na própria Wicca. Isso, possivelmente, nos conduz a uma articulação pós-moderna, uma necessidade de se pós-modernizar, mas que ainda é enfrentada pela Wicca de maneira moderna e categórica.

Poucos da assistência ou dos participantes em geral dos rituais que participei durante a pesquisa se denominaram wiccanos ao serem perguntados. Alguns se disseram bruxos, místicos, simpatizantes. Mas poucos entre eles usaram o termo “wiccano” para se denominarem. Isso muito provavelmente se deve à conduta da alta sacerdotisa, que

---

<sup>38</sup> Não tive acesso a essas iniciações e nem foram comentadas comigo. Segundo a alta sacerdotisa Brida, elas são mistérios wiccanos que não podem e não devem ser comentados fora da tradição. Esse foi um dos limites bastante claros de meu acesso à pesquisa. Esse interesse e curiosidade não me eram permitidos.

costuma manifestar os limites em geral de formas muito claras, mas também se deve a consciência da necessidade de iniciação.

Não pude pesquisar nenhuma das três iniciações wiccanas. Esse ambiente me foi limitado e restringido pela alta sacerdotisa, que afirmou que essas iniciações são mistérios, assuntos de que só wiccanos podem tratar, mas acredito que elas representem um compromisso firmado com a religião, com a Deusa. É o marco de pertença, uma instância na errância desempenhada até então pela pessoa, uma afirmação identitária.

Se minha análise externa estiver no caminho certo, a iniciação é a conexão pré-moderna da Wicca. Ou seja, representa a legitimação da comunidade sobre aquele indivíduo iniciado e um rompimento com a modernidade autoafirmada. É aqui que o indivíduo se conectaria com a *communitas* ideológica (TURNER, 2013 e 2015) formalizadamente e deveria buscar viver nesses preceitos e conexões. Uma tentativa de retorno à vida comunitária. Contudo, vivenciar e experimentar uma pré-modernidade é algo difícil, talvez impossível ou questionável no mundo moderno.

Minha aposta aqui é que o iniciado passaria, então, a ter uma relação pós-moderna com o mundo e a religião. Há uma ruptura com a modernidade autoafirmada e uma instância é colocada na errância, mas o indivíduo ainda pode experimentar, participar e integrar de diversas formas o circuito neoesotérico, ainda experiencia a autonomia do mundo contemporâneo, mas de forma ressignificada: há uma pertença, uma comunidade, há um “sentido”<sup>39</sup> por traz de suas ações e conduções. Isso se deve à indissociabilidade que o sacerdote ou o ser bruxo tem da vida pessoal do wiccano.

Apoio meus apontamentos no que pude observar na própria alta sacerdotisa fora dos rituais e em outros espaços do circuito neoesotérico. Brida é reconhecida como uma pessoa, como professora, mulher e possui suas amizades e aproximações pessoais que não necessariamente perpassam por relações religiosas e sacerdotais. Contudo, sua presença, sua fala era sempre ouvida e marcada como fala de autoridade, de uma sacerdotisa. Exceto por conversas com pessoas próximas e amigas, mesmo em momentos de descontração, a atenção e os olhares de outros participantes, principalmente de

---

<sup>39</sup> Utilizarei o termo “sentido” conforme conceituado por Berger e Luckmann (2012), como “a consciência de que existe uma relação entre as experiências” (BERGER & LUCKMANN, 2012, p. 15). Desse modo, a geração de sentido apontada aqui é a criação de uma consciência que dá razão, dá sentido às experiências vividas pelo indivíduo dentro e fora da vida religiosa. Esse sentido, na Wicca, acaba sendo referenciado como a “reconexão com a Deusa”, que promoveria no indivíduo uma sensação contínua de pertencimento, legitimando e explicando suas experiências a partir da ótica e do viés religioso ou espiritual.

novatos, eram olhares atentos, de admiração e respeito. Quando questionada sobre isso, Brida respondeu:

Eu não estou sacerdotisa quando estou nos rituais, eu não estou bruxa quando faço meus trabalhos. Eu sou sacerdotisa e bruxa o tempo inteiro, e as pessoas reconhecem isso na gente de alguma forma. Não tem como desvincular esses lados, fazem parte da minha pessoa e nesse sentido eu sempre representarei minha comunidade, minha religião onde quer que eu esteja (Brida).

Por esse viés, é preciso lembrar que desde Gardner (2005), a Wicca é uma religião de sacerdotes. A Wicca reconhece todos os seus membros, em todas as bruxas, sacerdotes. Claramente a novaerização desse conceito alinhada com a auto-iniciação foi um problema das décadas passadas, que desassociaram e novaerizaram ainda mais a Wicca em relação às suas tradições e bases fundadoras.

O resgate de sua legitimidade institucional, ainda que não de forma institucionalizada, ainda representa uma crítica moderna à própria modernidade, uma autorregulação do primado da autonomia. Essa autorregulação parece estar consoante aos movimentos sociais e políticos que vivenciamos na contemporaneidade, que apontam para a tentativa de resolução da “crise de sentido” (BERGER & LUCKMANN, 2012) experienciada pelos indivíduos imersos na pluralidade e ausência de pertencimento da vida moderna. Mas disso trataremos mais adiante.

Em resumo, é possível atestar que hoje a Wicca busca limitar sua pertença. “A Wicca é para todos, mas nem todos são para a Wicca” (Brida). Retornar à sua tradicionalidade aqui não imbrica na perda de sua modernidade, pois a Wicca ainda está inserida e possivelmente permanecerá inserida no complexo Nova Era. Seus membros, mesmo institucionalizados, continuarão a participar e pertencer ao circuito neoesotérico. Ela ainda será marcada por uma religião de instância, de ponto de encontro, de ponte ou trânsito na errância religiosa e nos movimentos esotéricos, de bruxaria e pagãos. A convivência da tradicionalização e de sua permanência na Nova Era pode indicar uma pós-modernização da Wicca ainda em gestação. Porém, se veremos isso se consolidar de fato, apenas o tempo e a observância nos dirão.

A Wicca hoje se consolida no centro do circuito neoesotérico, do Paganismo e da Bruxaria Moderna. Isso se deve à sua popularização e à sua abrangência e facilidade de acesso na internet e redes sociais. Essa posição tem suas rusgas. Nem toda senda ou tradição tem convívio harmônico com a Wicca e sua posição de centralidade a faz receber críticas e releituras de todos os pontos do espectro.

Estando no centro desse espectro, a Wicca consegue se relacionar, se hibridizar, com essas diversas tradições, muitas vezes atuando como pontes entre elas (muitos praticantes de outras sendas afirmaram durante a pesquisa ter conhecido sua senda a partir de sua presença ou participação na Wicca). O que ela começa a fazer hoje é manter sua posição de centralidade nesse espectro, porém, legitimando e limitando sua pertença. Ainda que transeuntes por ali passem, eles não são mais considerados wiccanos até fazerem naquele local uma instância formalizada de sua errância.

### **3.3. “CRISE DE SENTIDO” E ERRÂNCIA RELIGIOSA: A WICCA COMO UMA INSTITUIÇÃO INTERMEDIÁRIA**

Para Berger e Luckmann (2012), o pluralismo moderno avança constantemente sem “muros” e conduz a sociedade a uma “crise estrutural de sentido”, marcada pela perda ou declínio da significância ou sentido<sup>40</sup> por parte do que eles chamam de “instituições formadoras de sentido” (BERGER e LUCKMANN, 2012). Assim, “nenhuma interpretação, nenhuma perspectiva podem ser assumidas como únicas em validade ou serem consideradas inquestionavelmente corretas” (BERGER e LUCKMANN, 2012, p. 56). Esse processo culmina, portanto, na inquietude com que o indivíduo enxerga a própria vida, e avalia os parâmetros em que a vivencia – muitas vezes vivencia esse processo com um sentimento de peso.

Há pessoas que suportam esta exigência; e algumas até parece que se sentem bem com ela. Poderíamos chama-las de virtuosos do pluralismo. A maioria, porém, sente-se insegura num mundo confuso e cheio de possibilidade de interpretação e, como alguns desses também estão comprometidos com diferentes possibilidades de vida, sentem-se perdidos (BERGER e LUCKMANN, 2012).

As tensões desse pluralismo atrelada à privatização religiosa poderia explicar as complexas relações da Nova Era e sugerir uma objetiva explicação da errância religiosa. Nos movimentos pagãos, as pessoas acabam por aderir ao circuito neoesotérico (MAGNANI, 1999), isso significa que elas mesmas gerenciam sua vida espiritual através da errância e do consumo religioso pontuado na necessidade, no primado do indivíduo. Nos rituais pesquisados, foram encontrados participantes oriundos da Umbanda, do

---

<sup>40</sup> Para os autores, o sentido é uma forma complexa de consciência que não existe em si, que precisa de um ponto de referência para ser compreendido. O sentido poderia ser definido como “a consciência de que existe uma relação entre as experiências” (BERGER & LUCKMANN, 2012, p. 15)

Druidismo, da Wicca, do Cristianismo e pessoas que não se encontravam em nenhuma senda ou espiritualidade e muitas vezes se definiam como “tudo, ao não ser de lugar algum”.

A comunidade emocional formada pelos rituais do círculo pesquisado era um ponto de instância, mas não o fim da errância. Em outras palavras, era um ponto de encontro. Um local onde pessoas com diferentes errâncias e composições privatizadas de sua espiritualidade se reuniam em um denominador comum. Esse denominador, em quase todas as conversas dirigidas com os participantes, era a própria alta sacerdotisa, sua força, conexão com o sagrado, seus rituais, seu profissionalismo de certo modo. As pessoas compunham aquela comunidade, ali se reuniam por confiança a ela e ao seu trabalho. Poucos foram os entrevistados que falavam estarem ali por serem wiccanos e apenas quatro deles disseram compor efetivamente aquele grupo/*coven*.

Isso parece se repetir nos cenários wiccanos analisando as pesquisas de Osório (2001 e 2004), Ribeiro (2003), Cordovil e Castro (2014 e 2015), Castro (2015) e Silva (2017). Ou seja, a Wicca acaba assumindo a posição de um ponto de encontro, uma tentativa de instância ou mesmo de uma ponte entre a Nova Era e as tradições pagãs. Isso se dá por sua popularidade, pois a Wicca é, das tradições pagãs, a mais conhecida, popular e divulgada e, sem dúvidas, a que mais usufrui e se beneficia do espaço virtual como um local de encontro e congregação (OSÓRIO, 2001 e 2005; RIBEIRO, 2003).

A Wicca parece condensar o pluralismo religioso em torno de um mito ou eixo fundador que, aparentemente, seria comum a todas as religiões: o passado divino, conectado e matriarcal. Mesmo que algumas dessas religiões não reconheçam ou vivenciem isso, essa é uma realidade, uma crença do ponto de vista wiccano. Seria essa uma formulação básica de sentido em torno de seu mito histórico, que uniria e condensaria sua comunidade, o tronco de sua árvore de galhos polissêmicos.

Esse retorno a uma “era de ouro”, um matriarcado possível, assume o papel de retorno a um período conectado, integrado, repleto de sentido. A reconciliação com a Deusa, com o feminino, promete resolver os problemas gerados pelo patriarcado e pela supressão do feminino, da Deusa Mãe. Isso, em primeira instância, reativaria o sentido, resolvendo a crise eminente da modernidade (BERGER & LUCKMANN, 2012). É sobre esse discurso que a Wicca se faz um ponto de instância para muitos dos pesquisados: um local de reconexão consigo e com a Deusa que os deu ou devolveu o sentido. Eles encontraram ali uma comunidade, uma pertença, uma crença e um caminho que, apesar de pontuado em seus limites, ainda é aberto à errância ao aderir ao circuito neoesotérico.

Contudo, o processo institucionalizador na Wicca (OSÓRIO, 2005; SILVA, 2017) demonstra um descontentamento de uma parcela de adeptos em relação ao seu pluralismo base, permitido pelo primado da autonomia sob o qual a Wicca se articula (SILVA, 2017). Por outro lado, há os chamados por Berger e Luckmann (2012) de “virtuosos”, que acreditam que é exatamente pela autonomia e pluralismo que ela deve se articular. Na tentativa de mediar esse processo, surgiu a ideia da representação.

Nas mesmas sociedades cuja estrutura básica criou as condições para o surgimento de crises de sentido e as possibilidades para a difusão delas, formaram-se estruturas em certos processos de direção contrária que se opuseram à difusão desenfreada de crises de sentido e assim impediram uma crise geral da sociedade (BERGER e LUCKMANN, 2012, p. 83-84).

A Nova Era como um todo parece se beneficiar do pluralismo e ser um ramo fértil para os “virtuosos do pluralismo”. Nesse sentido, parece plausível dizer que os nós ou pontos fixados em suas malhas poderiam corresponder a algumas das instituições intermediárias a que os autores se referem no trecho acima. Ou seja, seria possível dizer que a Wicca tem atuado de maneira a se opor à difusão geral dessa crise: a Deusa está em tudo, mas nem tudo o que se faz é a religião da Deusa.

Para Berger e Luckmann (2012), não há como reverter a crise de sentido que vivemos atualmente, mas há como tratá-la “terapeuticamente”. Eles dizem:

não deveríamos ter ilusões sobre a causa principal destas crises, ou seja, a estrutura básica das sociedades modernas. Contra a diferenciação e o pluralismo não há remédio cujo efeito não se tenha mostrado como veneno mortal. As instituições intermediárias só podem ministrar doses homeopáticas. Não podem eliminar as causas, mas podem abrandar as formas de manifestação da doença e fortalecer a resistência contra ela. *Elas conservam as crises de sentido em estado de fogo brando e não deixam que se transformem em chamas vivas* (BERGER e LUCKMANN, 2012, p. 84, grifo meu).

A Wicca, como instituição religiosa, produz suas representações ou instituições propriamente ditas (seus grupos, *covens* e círculos) e essas têm atuado como “instituições intermediárias” na sociedade moderna. A Wicca se pauta, portanto, “contraculturalmente” ou “contramodernamente”<sup>41</sup>. Assim, tem mediado as críticas e transformações inerentes ao sistema moderno a que suas práticas, filosofias e credos se

---

<sup>41</sup> Contramodernidade é aqui entendida como a prova de que os processos da modernidade não são em si irreversíveis. Esse movimento busca questionar e trazer alternativas ainda modernas aos processos considerados opressores da modernidade a respeito do corpo, das identidades e papéis sociais, por exemplo. Ela não é uma sombra ou está a margem da modernidade, mas baliza de forma crítica os processos e opressões trazidos pela modernidade.

opõem, ao passo que se insere ao sistema em que critica. A manutenção de uma sociedade plural é vital para seu holismo, ao mesmo tempo que seu holismo leva ao retorno encantado do mundo da experiência e da emoção. Seu movimento pendular entre comunidades emocionais e secularização e a circulação entre *communitas* e estrutura (SILVA, 2017) se justifica perfeitamente quando a entendemos desse modo. “No caso ideal, as instituições intermediárias têm um rosto de Jano: olham ‘para cima’ para as grandes instituições e ‘para baixo’ para a vida do indivíduo” (BERGER e LUCKMANN, 2012, p. 91).

Porém, para atuar enquanto instituição intermediária, é necessário que a Wicca permaneça como uma religião transitória, contracultural ou contramoderna. Ela não pode se firmar identitariamente; pelo contrário, deve ser fluída e aberta a uma constante autocrítica, capaz de adequá-la tanto aos “pequenos mundos de vida”, quanto ao sistema, ao tempo e à sociedade em que está inserida. Qualquer tentativa de normatização profunda em um movimento extremamente moderno de autoafirmação poderia gerar o exato oposto do processo de (re)encantamento do mundo a partir do primado da autonomia e, desse modo, a Wicca perderia seu atrativo como um ponto seguro, uma instância aberta à errância, à privatização da fé.

As instituições intermediárias precisam ser apoiadas lá onde não encarnam atitudes “fundamentalistas”, mas onde apoiam os “pequenos mundos da vida” [...] de comunidades de sentido e eventualmente também de convicção e educam ao mesmo tempo seus membros para serem portadores de uma “civil society” pluralista (BERGER e LUCKMANN, 2012, p. 85).

Isso explicaria a indagação de Osório (2004) quando a autora reparou que muitos dos discursos wiccanos, especialmente a autodeterminação de se nascer bruxa, pareciam ir na contramão de uma religião moderna. Essa autodeterminação é muito mais característica de religiões pré-modernas. Contudo, a Wicca flerta e integra as três modernidades em seu quadro, exatamente na tentativa de criar sentido. A pré-modernidade se articula com a tentativa de retorno à “era de ouro”, ao matriarcado, a uma comunidade mecânica nos termos de Durkheim. Tal formulação só é viável se inserida e gestada na crítica à modernidade e à sua crise de sentido. Berger e Luckmann (2012) salientam para essa tentativa nas religiões: o passado, ou o retorno ao passado, é a primeira tentativa ou ideal no combate à crise de sentido.

Essa tentativa de retorno ao passado esbarra nos fundamentalismos, nos purismos (SANTOS, 2014). Nesse caso, vemos a inversão dos valores do masculino e do feminino

em relação a sociedade contemporânea. Sua crítica ao patriarcado se estrutura através da hipervalorização da mulher e da bruxa, mas sem romper efetivamente com o sistema e as atribuições clássicas de funções ao gênero (OSÓRIO, 2004). Contudo, é no movimento crítico às ideias, crenças e dogmas fechados em si que surge a pós-modernidade, ou o vislumbre dela na Wicca, quando se rompe efetivamente com toda forma de conceituação e com os modelos pré-existentes, possibilitando a criação de um espaço livre orientado pelo primado da autonomia.

A própria autora expõe essas três faces ao contemplar a aplicação dos três modelos de mulher de Lipovetsky (2000) na Wicca:

A identidade de bruxa bebe, claramente, em todas essas fontes [os três modelos de mulher]. A princípio mais próxima da “primeira mulher” [diabolizada] por sua íntima relação com a magia e pela visão folclórica da bruxa como um ser ligado ao mal, pode-se perceber no discurso atual das bruxas uma certa influência da “segunda mulher” [idealizada], tanto na adoração da face de Mãe que sua divindade apresenta, como na ideia da mulher enquanto força civilizadora e ser mais próximo da divindade – no caso das bruxas, pela relação óbvia entre uma divindade feminina prevalecente e a mulher. A partir dessas influências, a bruxa contemporânea parece emergir como uma identidade nova, absorvendo as conquistas da “terceira mulher” [aquela que rompe com as idealizações e abole a hierarquia social] (OSÓRIO, 2004, p. 167).

Nesse sentido, creio que diferentemente da autora, a identidade da bruxa não é vista por elas mesmas como uma identidade tradicional. Há um apoio tradicional ou pré-moderno, uma legitimação de sua atuação e autoridade no mito do matriarcado original. Contudo, a identidade da bruxa é construída baseada na contramodernidade, na crítica ao sistema moderno, às opressões históricas e contemporâneas a sua condição de mulher e, no caso dos homens, na articulação do retorno e do rompimento com as toxidades da masculinidade patriarcal. Ou seja, apesar da identidade da bruxa se apoiar em uma possível autoridade de outrora, ela se efetiva no empoderamento do indivíduo na modernidade, através da ruptura dos padrões sociais estabelecidos em um ensaio de pós-modernidade.

O que tento demonstrar aqui é que o cenário descrito por Osório (2004) de manutenção do sistema, da tradicionalidade e da atribuição das funções por gênero, ainda que permaneça no discurso formalizado da Wicca, mudou em sua prática. Há de se considerar a rapidez dessa mudança em relação ao tempo histórico em que as mudanças acontecem na sociedade como um todo. O cenário observado em minha pesquisa, dezesseis anos após ao artigo da autora, demonstra uma rápida adaptabilidade da Wicca

ao cenário e às agendas contemporâneas. Ou seja, aqui, a identidade é subjetiva e subjetivada, a bruxa, pelo menos nos discursos comumente observados nos grupos de WhatsApp, pode ser quem e como quiser. As questões de gênero e sexualidade estão sendo inseridas em debates e construídas a partir das oposições de ideias e uma forte crítica a concepção tradicional ganha força e esboço de aplicabilidade institucional. Essa fluidez é contramoderna e um ensaio de pós-modernidade.

Ainda que os discursos formalizados e, talvez, institucionais não tenham mudado efetivamente, sabemos que a mudança social acontece primeiro no campo das ideias, na atuação dos indivíduos em sociedade, nas pautas e agendas, para então serem absorvidos pelas instituições. Acredito que o momento seja exatamente esse: a Wicca está se atualizando, se adaptando e reformulando preceitos que eram carregados desde sua criação por Gerald Gardner em 1951. Ela está se adaptando a seu tempo. Em outras palavras: a Wicca está demonstrando possuir a face de Jano descrita por Berger e Luckmann (2012) como necessária para atuação enquanto instituição intermediária no tratamento da crise de sentido da modernidade.

A atualização da Wicca ou sua constante atualização só é possível por sua fluidez, por ser uma religião em constante transição, o que nos leva a considerar que, diferentemente daquilo com que se preocupavam Russell e Alexander (2008), a Bruxaria Moderna ser um movimento de transição não é um problema em si. Conquanto que ela continue a ser um movimento de transição, sem ser ou sem aceitar ser acoplada e integrada ao sistema, ela permanecerá cumprindo seu papel contracultural e, desse modo, continuará atuando como uma instituição intermediária. O desafio que se coloca a Wicca e, ousar dizer, ao Paganismo e Bruxaria Moderna é outro: é o desafio da afirmação progressista e contra-hegemônica (SANTOS, 2014).

Esses movimentos precisam se articular efetivamente contra-hegemônicos nos termos de Santos: resultante “de um trabalho organizado de mobilização intelectual e política contra a corrente, destinado a desacreditar os esquemas hegemônicos e fornecer entendimentos alternativos credíveis da vida social” (SANTOS, 2014, p. 33). Ou seja, é a atuação contracultural em prática de forma organizada e política, na tentativa de criar e articular “teologias pluralistas e progressistas”. Desse modo, a Wicca e os demais movimentos poderão efetivamente atuar como instituições intermediárias de forma segura.

A Wicca, ainda que não tenha uma “wiccanologia”<sup>42</sup> formalizada, possui em sua base a pluralidade, em um movimento interno que parece se assemelhar das teologias pluralistas de Santos (2014)<sup>43</sup>. A Wicca reconhece, vive, se articula e é perfeitamente adaptada ao mundo secular, reconhecendo a autonomia política do mundo, não tendo pretensão de reverter o secularismo. Contudo, ela igualmente articula a noção da necessidade de reconexão com a Deusa, da necessidade do despertar espiritual como um fator de melhoria social, pois as pessoas equilibrariam o desequilíbrio causado pelo patriarcado alcançando uma sociedade mais harmônica.

O desafio que se projeta está na Wicca também se pensar progressista, em aproximação às teologias progressistas de Santos (2014)<sup>44</sup>. Isso porque, conforme Osório (2014) bem aponta, o discurso institucional, ou seja, a “wiccanologia”, é tradicionalista<sup>45</sup>: opera com base no retorno ao passado. Creio ser exatamente esse o ponto em aberto para as críticas e articulações ainda não resolvidas da Wicca na contemporaneidade. Uma religião contracultural e uma instituição intermediária, nesses termos, precisa ser contra-hegemônica e, para tanto, teologicamente pluralista e progressista.

Esse desafio já foi lançado internamente pelos próprios adeptos, praticantes, participantes da Wicca, mas precisa ser oficialmente internalizado e, de certo modo, institucionalizado. Apesar de acreditar que as teologias progressistas jamais sejam institucionalizadas de fato, uma vez que elas sempre terão sua desconfiança com a religião institucional, é preciso que ela se torne o *modus operandi* pelo qual a Wicca atua de forma consolidada e clara, ainda que em paralelo ao seu credo básico. Esse exemplo é dado pelo próprio autor, quando Santos (2014) descreve a atuação da teologia da libertação no cristianismo católico enquanto uma teologia progressista.

Muito do que observei da atuação da própria Brida nos períodos de campo perpassa exatamente por essa ideia. Apesar das formulações dogmáticas já consolidadas

---

<sup>42</sup> O termo wiccanologia aqui é usado de forma análoga ao termo teologia para as tradições cristãs. O neologismo deriva da inexistência de um termo que defina um processo análogo na Wicca ou mesmo no Neopaganismo, de modo que não me foi possível encontrar uma palavra genérica que melhor definisse o processo a que me refiro.

<sup>43</sup> Teologia pluralista, segundo Santos, é aquela que concebe “a revelação como um contributo para a vida pública e a organização política da sociedade, mas aceita a autonomia de ambas,” e assim aponta “para uma concepção humanista da religião” (SANTOS, 2014, p. 42).

<sup>44</sup> Teologia progressista, segundo Santos, é aquela se se funda “na distinção entre a religião dos oprimidos e a religião dos opressores e criticam severamente a religião institucional como sendo a religião dos opressores” (SANTOS, 2014, p. 48).

<sup>45</sup> Teologia tradicionalista, segundo Santos, é aquela que “intervém na sociedade política defendendo, como a melhor solução para o presente, as regulamentações sociais e políticas do passado” (SANTOS, 2014, p. 47).

da Wicca, há e houve conseqüentemente uma apropriação do discurso dogmático sob uma interpretação pessoal e inclusiva por parte da alta sacerdotisa. Ou seja, Brida, conscientemente ou não, está ensaiando a aplicação de uma teologia progressista na Wicca.

Contudo, ainda que não seja institucionalizada formalmente (incorporada aos dogmas e regras religiosas), essa teologia precisa ser articulada para ganhar eficácia e abrangência e ser reconhecida como um modo de conduta wiccano. Essa articulação alçará debate a todas as polêmicas e complexidades ainda não resolvidas pelo credo wiccano e demandará um posicionamento formalizado em relação às outras pautas e agendas que são hoje consideradas discriminatórias. Se progressista, a Wicca cumprirá seu papel contracultural, mas precisará de atualização constante de sua interpretação, pauta e agenda político-social. O foco precisará ser sempre a pauta dos “oprimidos”, das minorias históricas e contemporâneas, como já é bem característico no caso da agenda feminina na Wicca.

Isso se aplica a sua atuação eficaz enquanto instituição intermediária, na criação de pequenos mundos de vida, pois

nos “pequenos mundos da vida” os diversos sentidos oferecidos pelas entidades que os intermedeiam não são simplesmente consumidos, mas são objetos de uma apropriação comunicativa e processados de forma seletiva até se transformarem em elementos da comunhão de sentido das comunidades de vida (BERGER e LUCKMANN, 2012, p. 85).

A preponderância do público wiccano, de classe média, com escolaridade superior e feminino se deve à inclusão de uma adequação feminina<sup>46</sup> em sua base desde sua criação. A permanência desse público se deverá à atualização dos discursos e agendas wiccanos. Paralelamente, a inclusão e manifestação do público LGB (Lésbicas, Gays e Bissexuais), igualmente se deve à inclusão dessas agendas em prol da reconciliação do masculino e do feminino na Wicca. Contudo, a inclusão das demais letras do espectro, TQIA+ (Transexuais, Trangêneros, Travestis, Queers, Intersexo, Assexual e outros) dependem igualmente da atualização das agendas e discursos. O mesmo se aplicará a qualquer outro segmento da sociedade.

---

<sup>46</sup> Considerando que a Wicca flerta com o feminismo, mas, conforme as críticas trabalhadas neste trabalho e também apresentadas por Osório (2004), ela efetivamente não se articula de forma feminista. Ao inverter os padrões sociais e revalorar os papéis de gênero na estrutura social e familiar não coadunando as críticas a esses padrões esboçadas e elencadas pelo feminismo, a Wicca efetivamente exercer uma adequação feminina, mas não se insere ou insere a seu contexto a agenda feminista.

Quando isso for compreendido e articulado institucionalmente de alguma forma, a Wicca, muito possivelmente, desempenhará com eficácia o papel de instituição intermediária, enquanto uma religião contracultural, não-hegemônica, pluralista e progressista. Entretanto, o que se observa é uma intrínseca absorção da Wicca ao sistema e, com isso, ela está perdendo seu caráter contracultural e se tornando alvos de críticas e releituras mais contemporâneas.

Não deve haver competição, pois ela colocaria em risco o pluralismo. Mas é preciso atualização institucional. A Wicca possui todos os artifícios em si mesma para se manter atualizada, performando uma constante autocrítica e revendo sua teologia tradicionalista em prol de uma teologia progressista. A bruxa será sempre bruxa, será sempre contracultural. Não faz sentido uma religião que se intitula “a religião das bruxas” se tornar sistêmica. Contudo, o futuro desse movimento não pode ser previsto, muito menos ensejado. Será preciso continuar em uma análise contínua para compreender os meandros da Wicca, do Paganismo e da Bruxaria Moderna.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Wicca é uma religião ambientada no cenário contemporâneo. Por sua premissa sincrética e naturalmente aberta à pluralidade, se adequa facilmente ao campo religioso em questão e traz consigo a habilidade de adequação ao curso de sua história. Ou seja, ela não apenas se adequa ao campo religioso, como encontra aberturas para se adequar ao *zeitgeist* (espírito do tempo) em questão. Ainda que sua base seja firmada nos conformes de uma mentalidade dos anos cinquenta do século XX, sua prática e suas (re)significações já são provocadas e muitas vezes alteradas pelas discussões das primeiras décadas do século XXI. A autonomia e a privatização religiosa ainda profundamente características da Wicca enquanto pertencente a Nova Era a possibilitam esse estágio de (re)formulação constante.

Contudo, a necessidade moderna da criação de uma identidade a partir da negação das demais se coloca cada vez mais presente. À medida que a Wicca ganha espaço no circuito neoesotérico, mais necessária fica sua manifestação enquanto uma estância na errância, ao mesmo tempo em que ela abarca os errantes enquanto sua comunidade de base. Esse jogo, apesar de paradoxal, parece se encaixar perfeitamente no escopo religioso e reforça as diferenças entre a sacerdotisa (estacionada) e a bruxa (errante).

A multipertença (BERGER, 2017) contempla o campo religioso com relativa folga, uma vez que a visão wiccana não é em si excludente, mas sincrética e potencialmente apropriativa com as demais religiosidades do campo religioso. A marca clara de limites, no entanto, está com as pertencas cristãs, patriarcais, acusadas de adoecimento do mundo, de afastamento do mundo da Grande Mãe (OSÓRIO, 2001; SILVA, 2017). Nesse caso, a Wicca não é só crítica, mas opositora a essa religiosidade acusada de segregadora e egóica.

A bruxa wiccana é, portanto, a mulher livre, reconectada, consciente, que encontra sentido na (re)conexão com a Grande Mãe, com a natureza. Ela é urbana, multifacetada, individualizada e, ainda assim, conectada com a coletividade do ser um com a Natureza, ser um na Grande Mãe (SILVA, 2017). Desse modo, ela se torna conhecedora dos ciclos, da sutileza por trás do mundo profano, da magia. Esse conhecimento a empodera frente à sociedade e liberta sua verdadeira essência, conectada aos ciclos e as compreensões universais.

Essa bruxa é chamada espiritualmente a firmar sua pertença como uma sacerdotisa da Deusa, através da religião. Nesse sentido, a bruxa volta se contemplar em sua

totalidade, tornando-se apta e responsável pela comunidade que a seguirá a partir de então. Assim, a bruxa se torna sacerdotisa e, mais do que celebrar os mistérios, ela poderá conduzi-los.

A comunidade, no entanto, é marcada por profunda errância religiosa e composta por um profundo ar de novaerização, o que coloca a Wicca frente a uma problemática a nível institucional e moderno: ser uma das respostas religiosas ao mundo e firmar em distinção às demais, ainda que em discurso, seu sincretismo que pode, em teoria, abarcar a todas. Assim, a dinâmica entre *coven* e círculo é de uma relação entre estância e errância religiosa, mostrando uma habilidade da Wicca em trabalhar nas duas frentes.

Isso nos leva à compreensão de que a Wicca pode atuar como uma “instituição intermediária”, no sentido de Berger e Luckmann (2012). Ela constrói “pequenos mundos de vida” (BERGER, 2012) e é capaz de criar um sentido unificador e coletivo, ainda que individualizado e privatizado, um sentido que, mesmo não criando uma forte coesão social, ou uma comunidade forte, é capaz de responder intimamente à crise de sentido da modernidade (BERGER, 2012). Por essa razão, constatou-se uma maior aderência a ela das camadas sociais mais diretamente ligadas aos processos de crise de sentido, aquelas com maior acesso à modernização e a industrialização, bem como com maior nível de crítica social: classe média e média alta, geralmente com nível superior de ensino. Por outro lado, essa coesão mais fraca e a grande carga emocional depositada nas práticas e pertencas dos wiccanos apontam para uma concepção de uma religiosidade para a pluralidade, ou ao menos ambientada nela, pretenciosa de se colocar como pluralista, ao aceitar, abarcar e interagir com as multipertencas do campo religioso e moderno da atualidade (BERGER, 2017).

Podemos considerar a Wicca como uma religião liminoide. Ela se coloca na liminaridade constante do processo histórico, tanto em seu mito quanto em sua fácil adaptação. Do mesmo lado, leva seus praticantes a se colocarem em liminaridade momentânea frente ao mundo, sendo, ao mesmo tempo, individuais e coletivos, urbanizados e naturais, constantemente conectados com o sagrado, sem uma divisão clara entre o sagrado e o profano. Ainda assim, coloca-se na noção mítica de um retorno aos tempos de ouro, de plena comunhão com a natureza, com a Deusa, vivenciada na liminaridade da *communitas* do círculo ritualístico.

Essa liminaridade é aqui apontada como um dos fatores de êxito da Wicca enquanto instituição intermediária, bem como atesta seu êxito frente às transformações sociais das quais também faz parte. Assim, respondendo às indagações de Russell e

Alexander (2008) apontadas no último capítulo – quando os autores refletem sobre os processos de transição da Wicca frente ao mundo moderno e sobre uma necessidade de se afirmar identitariamente –, talvez seja esse o aspecto da Wicca: uma religião liminar, em constante estágio de transição, sem a pretensão exata de superar esses estágios e sem o receio formal de se repensar. Uma religião moderna, que abarca uma crítica à própria modernidade e que, assim, pretende-se pós-moderna.

Contudo, essa pós-modernidade ainda se perde de forma difusa em meio às identidades e autointitulações, contemporaneamente marcada pela multipertença e pela pluralidade. A bruxa wiccana pode ser a autointitulada (SILVA, 2017), mas ela ainda precisa do suporte e da validação tradicional, comunitária, coletiva para ser reconhecida como tal (OSÓRIO, 2004). Já a institucionalização de forma valorativa é inconcebível, por exatamente colocar em risco o primado da autonomia (SILVA, 2017). Ou seja, apesar de se pretender pós-moderna, a Wicca acaba atuando, assim como a Nova Era (AMARAL, 2000), como uma crítica moderna à própria modernidade. Nesse processo, ela acaba assumindo ou flertando com aspectos tradicionais, modernos e pós-modernos.

Entender a trajetória histórica da Wicca contextualizada com o Paganismo como um todo pode ser uma forma eficaz de compreender seu papel religioso, social e até político no mundo atual, bem como pode mostrar a razão pela qual seu crescimento enquanto religiosidade é visível em muitos lugares. A luta contracultural que se torna contramoderna e, por sua vez, contra-hegemônica, tenta resolver a crise de sentido da modernidade, tornando a religião uma instituição intermediária, criadora de pequenos mundos de sentido. Todavia, é com esse pequeno mundo de sentido criado que se garantiria seu sucesso de forma justa e progressista (para não dizer progressiva) na contemporaneidade e no futuro.

Acredito ser contraproducente especular qualquer futuro para a Wicca – que ainda está se definindo em suas teorias e místicas internas, flertando com o tradicionalismo, pluralismo e progressismo. Vale pontuar seu caráter profundamente plural e progressista ao analisar sua história, mas em face aos dilemas da modernidade, ainda nos é incerto apontar qualquer direção. Contudo, nos é possível afirmar que “as teologias pluralistas progressistas contêm um forte potencial contra-hegemônico. Ao reconhecer a relativa autonomia do espaço secular e ao fazer um julgamento crítico das injustiças que nele ocorrem” (SANTOS, 2013, p. 49). Desse modo, elas se tornam uma forma de articulação possível “entre os movimentos religiosos e seculares que lutam por uma sociedade mais justa e mais digna” (SANTOS, 2013, p. 49), ou seja, seriam capazes de oferecer respostas

plausíveis à crise de sentido e criar pequenos mundos de sentido seguros e ambientados na contemporaneidade, possivelmente sem os riscos dos fundamentalismos e de retrocessos civis e sociais.

Berger e Luckmann (2012) apostam a criação de “instituições intermediárias” como sendo responsáveis por mediar essa crise e criar “pequenos mundos de sentido”. A religião é forte candidata para ocupar esse espaço, mas ainda precisa se definir e se colocar contemporaneamente nesse local, apaziguando seus fundamentalismos e se ambientando nesse mundo secularizado e, ainda assim, encantado. Aceitar e conviver com a pluralidade e as multipertenças é a direção apontada por Berger (2017) para a compreensão e vivência da religião em um secularismo que não fez desencantado. Ou seja, a religião precisa fazer as pazes com a modernidade, se posicionar de forma medial para conduzir a crise de sentido em certa instância. Assumir esse outro lugar que lhe cabe frente à dinâmica moderna coloca a religião em aproximação com as noções e apostas contra-hegemônicas de Santos (2014). É entender que a religião, ou ao menos uma em detrimento das outras, não representam mais o poder hegemônico na sociedade moderna, mas se coloca na mediação entre o privado e o social, em clara articulação política e valorativa em prol de um mundo plural, democrático e secular mais humano (SANTOS, 2014) e na mediação, portanto, da criação dos pequenos mundos de sentido que buscam resolver a crise de sentido deflagrada pela pluralidade em primeiro momento (BERGER & LUCKMANN, 2012).

A Wicca, no entanto, parece estar iniciando um diálogo entre a modernidade e a crise de sentido, ou seja, tentando criar pequenos mundos de sentido, mundos encantados e muito centrados na ancestralidade. Ainda está bastante indefinido seu rumo e destino em nossas sociedades, mas seu crescimento em número de procura e adeptos e sua tentativa de criar estâncias em meio às errâncias e ao trânsito religioso de que faz campo, seu desenvolvimento em comunidades emocionais (HERVIEU-LÉGER, 1997) parecem apontar um caminho possível para essa consolidação.

Acompanhar as transformações do mundo moderno é tarefa realmente difícil. Parece ser essa uma tarefa ensaiada pela Wicca quando analisamos sua história enquanto movimento contracultural, religioso, contramoderno. É difícil constatar isso em um olhar puramente momentâneo, fomentado pela visível dissidência entre muitas das tradições. Em um contexto histórico, contudo, esse fenômeno parece ambientado no mesmo contexto da contemporaneidade: a busca pelo sentido, o regresso (ou tentativa de regresso) às comunidades e à tradição, apontando a ancestralidade como resposta.

Não seria prudente, contudo, apostar no retorno a uma prática ancestral rígida<sup>47</sup> como resposta. Esse movimento puramente de volta ao passado tem se mostrado problemático, uma abertura a extremismos e purismos dos mais diversos tipos e modelos (SANTOS, 2014). Creio que o ponto de resolução possível, que une as teologias pagãs (incluindo aqui a Wicca) a uma possível resposta contra hegemônica bem ambientada, vá ao encontro das considerações de Santos (2014). O autor salienta a compreensão de que o movimento pluralista, progressista, justo, intercultural e contra-hegemônico se dá também na integração entre homem e natureza, em contrapartida à formulação entre natureza *versus* sociedade, em que a primeira é vista como foco de dominância a serviço da segunda. Essa integração e consciência de que homem e natureza são na verdade uma coisa só muito são encontradas nas teologias e concepções de mundo nativas dos povos historicamente dominados pela hegemonia inicialmente cristã, depois capitalista, globalizante e ocidental, o que explica a ênfase e o regresso nas culturas e religiosidades pagãs de outrora como resposta. Contudo, sem uma vivência progressista, o saudosismo pode dar lugar ao fundamentalismo.

Ainda será preciso ver a resposta que a própria Wicca dará a essa problemática. Sua resistência a institucionalização também gera uma ausência de definição clara, que abre margem para as problemáticas da autonomia e da privatização da fé (SILVA, 2017). Lideranças e adeptos dentro da Wicca já começam a se mobilizar social e politicamente na direção de tentar resolver esse problema, mas receio que o caminho ainda será longo e complicado, cheio de riscos e armadilhas, no contínuo da luta contra hegemônica e na tentativa de criação dos pequenos mundos de sentido. Nos resta, portanto, olhares atentos aos passos e conjunturas que virão a seguir.

---

<sup>47</sup> Prática ancestral rígida aqui, ainda que não enfatizada como tema dessa pesquisa, é compreendida como a retomada puramente histórica dos conceitos e práticas dos povos e culturas que dão origem à prática revivida do Neopaganismo, sem sua contextualização ou adequação à modernidade e à compreensão dos processos históricos que inserem o movimento nos dias de hoje. Em termos mais simples, o retorno à pretensa “ancestralidade” proposto por alguns dos praticantes do Neopaganismo se assemelha muito com as premissas fundamentalistas modernas.

## BIBLIOGRAFIA

### BIBLIOGRAFIA ACADÊMICA:

ADORNO, Theodor W. & HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

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

AMARAL, Leila. 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.

ARAÚJO, Felipe. Gerald Brosseau Gardner. **Info Escola** [S. I.]. Disponível em <<http://www.infoescola.com/biografias/gerald-brosseau-gardner/>>, acessado em 07 mai. 2019.

BARTLETT, Robert. Refleitions on Paganism and Cristianity in Medieval Europe. Londres: British Academy, v. 101, 1999, p. 55-76. Disponível em: <<https://www.thebritishacademy.ac.uk/documents/2465/101p055.pdf>>, acessado em 15 jul. 2021.

BERGER, Peter L. **O Dossel Sagrado**: Elementos para uma Teoria Sociológica da Religião. São Paulo: Paulus, 1985.

BERGER, Peter L. **Os múltiplos altares da religião**: Rumo a um paradigma da religião numa época pluralista. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

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

BOURDIEU, Pierre. Gênese e estrutura do campo religioso. In: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva; 1998, p. 27-78.

ENCYCLOPAEDIA Britannica. Revivalism. 2019. Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/revivalism-Christianity>>, acessado em 15 jul. 2021.

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

CAMURÇA, Marcelo Ayres. Estaria o catolicismo na França do século XXI caminhando em direção a um perfil comunitário? **Revista Religião e Sociedade**, Rio de Janeiro, vol. 30, n. 2, p. 74-89, 2010.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. **Espiritismo e Nova Era** – Interpelações do Cristianismo Histórico. Aparecida: Editora Santuário, 2014.

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, p. 133-161.

CARVALHO, José Jorge de. 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, p. 67-99.

CASTRO, Dannyel de. Neopagãos na Cidade: teias e trilhos de uma ecoespiritualidade na metrópole. **Visagem** - Revista de Antropologia Visual e da Imagem, vol. 1, n.2, 2015. Disponível em <<http://www.ppgcs.ufpa.br/revistavisagem/experiencia-etnografica/>>, acessado em 07 mai. 2019.

CASTRO, Dannyel de. Paganismo tropical: as religiões pagãs no Brasil. **Neopagãos na cidade** [S. I.]. 2016. Disponível em: <<https://neopagaosnacidade.wordpress.com/2016/09/21/paganismo-tropical-as-religioes-pagas-no-brasil/>>, acessado em 07 mai. 2019.

CORDOVIL, Daniela. O poder feminino nas práticas da Wicca: uma análise dos “Círculos de Mulheres”. **Estudos Feministas**, Florianópolis, vol. 23, n.2, 2015. Disponível em <<https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/38866/29346>>, acessado em 07 mai. 2019.

CORDOVIL, Daniela. The Cult of Afro-Brazilian and Indigenous Gods in Brazilian Wicca. **The Pomegranate**, vol. 16, n. 2, 2014. Disponível em <<https://journals.equinoxpub.com/index.php/POM/article/view/26918/24297>>, acessado em 07 mai. 2019.

CORDOVIL, Daniela & CASTRO, Dannyel de. Espiritualidades Holísticas na Metrópole da Amazônia: presença e expansão de Religiões de Nova Era em Belém, Pará. **Estudos de Religião**, vol. 28, n.2, dezembro de 2014. Disponível em <<https://www.metodista.br/revistas/revistas-ims/index.php/ER/article/view/5021>>, acessado em 07 mai. 2019.

CORDOVIL, Daniela & CASTRO, Dannyel de. Urbe, Tribos e Deuses: Neopaganismo e espaço público em Belém. **Plura**, Revista de Estudos de Religião. Vol. 6, n.2, jul-dez, 2015. Disponível em: <[http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/viewFile/1083/pdf\\_132](http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/viewFile/1083/pdf_132)>, acessado em 07 mai. 2019.

DOMINGUES, José Maurício. **Sociologia e Modernidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

DOMINGUES, José Maurício. **Criatividade Social, Subjetividade Coletiva e Modernidade Brasileira Contemporânea**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1999.

ELIADE, Mircea. **Ocultismo, bruxaria e correntes culturais**. Belo Horizonte: Interlivros, 1979.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano** – A essência das religiões. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

EVANS-PRITCHARD, E. E. **Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1978.

- FANON, Franz. **Os condenados da Terra**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1968.
- FIGUEIRA, Sérvulo A. O Moderno e o Arcaico na Nova Família Brasileira: notas sobre a dimensão da mudança social. In: FIGUEIRA, Sérvulo A. (org.). **Nova Família Brasileira? O Moderno e o arcaico na família de classe média brasileira**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1987, p. 11-30.
- GEERTZ, Clifford. **Nova luz sobre a Antropologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- GIDDENS, Anthony. **As Consequências da Modernidade**. São Paulo: EDUSP, 1991.
- GRIFFITH, Karagan. Fora do “Paganus” e dentro do Ocultismo – a problemática da palavra “paganismo”. **Karagan Griffith**. 16 de março de 2018. Disponível em: <<https://medium.com/@karagan/fora-do-paganus-e-dentro-do-ocultismo-a-problem%C3%A1tica-da-palavra-paganismo-8d5a7a9bd8c>>, acessado em 15 jul. 2021.
- GUINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes**. Rio de Janeiro: Cia. das Letras, 1991.
- GUINZBURG, Carlo. **História noturna**. Rio de Janeiro: Cia. das Letras, 2001a.
- GUINZBURG, Carlo. **Os Andarilhos do Bem: feitiçaria e cultos agrários no século XVI e XVII**. Rio de Janeiro: Cia. das Letras, 2001b
- GOLDENBERG, Mirian. **Ser Homem, Ser Mulher**. Rio de Janeiro: Renavan, 1991.
- GUERRIERO, Silas. **A magia existe?** São Paulo: Paulus Editora, 2003.
- HANEGRAAFF, Wouter Jacobus. New Age Movement. In: JONES, Lindsay (org.). **Encyclopedia of Religion**. V. 10, 2ª ed. Farmington Hills: Thomson Gale, 2005, p. 6495-6500. Disponível em: <[https://www.academia.edu/25678254/Movimento\\_da\\_Nova\\_Era?auto=download](https://www.academia.edu/25678254/Movimento_da_Nova_Era?auto=download)>, acessado em 07 mai. 2019.
- HARVEY, Graham & HARDMAN, Charlotte (orgs.). **Paganism Today: Wiccans, Druids, the Goddess and Ancient Earth Traditions for the Twenty-First Century**. Nova York: Harper Collins, 1996.
- HERRIN, Judith Eleanor; et al. History of Europe. In: ENCYCLOPEDIA Britannica. 2020 Disponível em <<https://www.britannica.com/topic/history-of-Europe>>, acessado em 15 jul. 2021.
- HERVIEU-LÉGER, Danièle. Representam os surtos emocionais contemporâneos o fim da secularização ou o fim da religião? Tradução de Pierre Sanchis. **Revista Religião e Sociedade**, vol. 18, n. 1, 1997, p. 31-47.
- HUW, Thomas. Iolo Morganwg: Plaque unveiled to Eisteddfod Gorsedd creator. **BBC News**, 11 de março de 2020. Disponível em: <<https://www.bbc.com/news/uk-wales-51818680>>, acessado em 15 jul. 2021.
- LANGER, Johnni & CAMPOS, Luciana de. The Wicker Man: Reflexões sobre a wicca e o neo-paganismo. **FÊNIX: Revista de História e Estudos Culturais**, Vol. 4, ano IV, número 2, abr/mai/jun. 2007.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **Antropologia Estrutural**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1975.

- LIPOVESTKY, Gilles. **A Terceira Mulher**: permanência e revolução do feminismo. São Paulo: Cia. das Letras, 2000.
- MAGNAMI, José Guilherme Cantor. O Neo-esoterismo na cidade. **Revista USP**, São Paulo, n. 31, 1986.
- MAGNAMI, José Guilherme Cantor. **Mystica Urbe**. São Paulo: Studio Nobel, 1999.
- MBEMBE, Achille. **Políticas da Inimizade**. Lisboa: Antígona, 2017.
- MIGNOLO, Walter. **Histórias Locais / Projetos Globais**. Belo Horizonte: UFMG, 2003.
- MOORE, Clifford H. The Pagan Reaction in the Late Fourth Century. **Transactions and Proceedings of the American Philological Association**, vol. 50, 1919. Disponível em: <<https://www.jstor.org/stable/pdf/282922.pdf>>, acessado em 15 jul. 2021.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. Sobre os deuses que nunca se foram: somos encantados ou desencantados” In: AUGUSTO, Adailton Maciel. **Ainda o Sagrado Selvagem**: homenagem a Antonio Gouvêa de Mendonça. São Paulo: Paulinas Editora, 2010, p. 131-154.
- OLIVEIRA, Amurabi Pereira de. A Nova Velha Tradição Religiosa: a wicca e a sua relação com as tradições pré-cristãs e contemporâneas. In: I Simpósio Internacional de Ciências das Religiões (PPGCR/UFPB). GT 5: Religião e Mídia. **Pluralismos**. João Pessoa: 2007.
- OSÓRIO, Andréa. **Mulheres e Deusas**: Um estudo antropológico sobre a bruxaria wicca e a identidade feminina. 2001. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Programa de Pós Graduação em Sociologia e Antropologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2001.
- OSÓRIO, Andréa. O Corpo da Bruxa. In: GOLDENBERG, Mirian (org.). **Nu e Vestido**. Rio de Janeiro: Record, 2002.
- OSÓRIO, Andréa. Bruxas Modernas: um estudo sobre identidade feminina entre praticantes da Wicca. **Campos** – Revista de Antropologia Social, Rio de Janeiro, dez., ano/vol. 5, n. 2, p. 157-172, 2004.
- OSÓRIO, Andréa. Bruxas Modernas na rede virtual: a internet como espaço de sociabilidade e disputas entre praticantes da Wicca no Brasil. **Revista Sociedade e Cultura**, Goiânia, jan-jun., ano/vol. 8, n. 001, p. 127-139, 2005.
- OTTO, Rudolf. **O Sagrado**: Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Petrópolis: Vozes, 3ª edição, 2007.
- 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 Stremel Pesce. **Wicca**: paganismo urbano e religiosidade contemporânea. 2003. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2003.

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

SANCHIS, Pierre. Pra não dizer que não falei de sincretismo. In: **Comunicações do ISER**, nº 45, 1994, p. 4-11

SANCHIS, Pierre. 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, p. 81-131.

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

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus fosse um ativista dos Direitos Humanos**. 2ª ed. São Paulo: Cortez, 2014.

SEGAL, Robert & SMART, Ninian. Study of religion. In: ENCYCLOPEDIA Britannica. 2021. Disponível em: <<https://www.britannica.com/topic/study-of-religion>>, acessado em 15 jul. 2021.

SILVA, Dartagnan Abdias. **A Bruxa e a Mídia: uma análise da imagem da bruxa no seriado “The Secret Circle”**. 2013. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado em Ciências Sociais com ênfase em Antropologia). Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2013.

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

SILVEIRA, Emerson Sena (org.). **Como estudar as religiões: metodologias e estratégias**. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

SILVEIRA, Emerson Sena da & SAMPAIO, Dilaine Soares (orgs.). **Narrativas Míticas: análise das histórias que as religiões contam**. Petrópolis: Editora Vozes, 2018.

SOARES, Luiz Eduardo. Religioso por natureza: cultura alternativa e misticismo ecológico no Brasil. In: **Sinais dos Tempos – Tradições religiosas no Brasil**. Cadernos do ISER n.º 22. Rio de Janeiro: ISER, 1989.

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

SCHWADE, Elizete. **Deusas Urbanas: Experiências, Encontros e Espaços Neo-Esotéricos no Nordeste**. 2001. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2001.

TAYLOR, Charles. **As fontes do Self**. São Paulo: Loyola, 1997.

TAVARES, Fátima Regina Gomes. **Alquimias da cura – um estudo sobre a rede terapêutica alternativa no Rio de Janeiro**. 1998. Tese (Doutorado em Sociologia).

Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998.

TURNER, Victor W. **Processo Ritual: estrutura e antiestrutura**. Petrópolis: Vozes, 2013.

TURNER, Victor W. **Do ritual ao teatro: a seriedade humana de brincar**. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2015.

VATTIMO, Gianni. **O fim da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

VELHO, Otávio. Religiosidade e antropologia. In: VELHO, Otávio. **Mais realistas que o rei**. Ocidentalismo, religião e modernidades tardias. Rio de Janeiro: TopBooks, 2007, p. 215-246.

## BIBLIOGRAFIA NATIVA:

BONEWITS, Isaac. The Anciant Druid Order 1.3. In: **Neopagan**. 197?. Disponível em <<https://www.neopagan.net/AODbooklet.html>>, acessado em 15 jul. 2021.

BOURNE, Loise. **Dançando com feiticeiras**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.

CANTRELL, Gary. **Wicca: crenças e práticas**. São Paulo: Madras Editora, 2002.

GARDNER, Gerald B. **A Bruxaria Hoje**. São Paulo: Madras Editora, 2005.

GRAVES, Robert. **A Deusa Branca: uma gramática histórica do mito poético**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003 (1948).

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: Thoth Publications, 2012b.

LELAND, Charles. **Aradia: O Evangelho das Bruxas**. Florianópolis: Outras Palavras, 2000 (1899).

LIMA, Ligia Amaral. **Wicca: a religião do bruxos**. Rio de Janeiro: Nova Era, 2005.

MORRISON, Dorothy. **A Arte – O Livro das Sombras de Uma Bruxa**. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2010.

MURRAY, Margaerth. **O culto das bruxas na Europa Ocidental**. São Paulo: Madras Editora, 2003 (1921).

QUITINHO, Claudio Crow. **A Religião da Grande Deusa: Raízes históricas e sementes filosóficas**. São Paulo: Editora Gaia, 2002.

RMGARWIN. As Leis Wiccanas – redigidas por Gerard B. Gardner e com 22 adicionais leis de Alex Sanders. In: **Estudos Pagãos** [S. I.]. Publicado em 09 de outubro de 2010. Disponível em <<http://estudos-pagoos.blogspot.com.br/2010/10/lei.html>>, acessado em 07 mai. 2019.

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

TUITÉAN, Paul & DANIELS, Estelle. **Wicca Essencial**. Rio de Janeiro: Pensamento, 2004.

VILHENA, Luís R. **O Mundo da Astrologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

ZELL-RAVENHEART, Oberon. **Grimório para o Aprendiz de Feiticeiro**. São Paulo: Madras Editora, 2008.

## APÊNDICE A

### QUADRO DE FESTIVAIS

Quadro 1 – Lista de festivais pesquisados e datas de campo (em ordem de inserção no campo)

Festival	Data de pesquisa em campo	RESUMO
<b>Festival de Beltane</b>	31/10/2018	Festival celebrado pelo <i>coven</i> de São Paulo/SP, dedicado à celebração da vida e da fertilidade marcada pelo casamento entre a Deusa e o Deus. Teve presença de 25 participantes, de maioria feminina, e aconteceu na garagem da suma sacerdotisa Brida, com um lanche coletivo em sua sala e cozinha ao final do ritual.
<b>Festival de Litha</b>	20/12/2018	Festival celebrado pelo <i>coven</i> de São Paulo/SP, dedicado à celebração da plenitude exponenciada pelo verão, representando a Deusa e o Deus no ápice de sua força. Nesse festival, se realizou também o rito de cura com a Caixa de Brighid. Teve presença de 18 participantes, de maioria feminina, e aconteceu na garagem da suma sacerdotisa Brida, com um lanche coletivo em sua sala e cozinha ao final do ritual.
<b>Festival de Lammas</b>	01/02/2019	Festival celebrado pelo <i>coven</i> de São Paulo/SP, dedicado à celebração da colheita no reconhecimento do júbilo das deidades. Teve presença de 21 participantes, de maioria feminina, e aconteceu na garagem da suma sacerdotisa Brida, com um lanche coletivo em sua sala e cozinha ao final do ritual.
<b>Festival de Mabon</b>	20/03/2019	Festival celebrado pelo <i>coven</i> de São Paulo/SP, dedicado à celebração da velhice do Deus e dos seus cuidados e recolhimentos pela Deusa, representando a chegada do outono. Nesse festival, se realizou também o rito de cura com a Caixa de Brighid. Teve presença de 16 participantes, de maioria feminina, e aconteceu na garagem da suma sacerdotisa Brida, com um lanche coletivo em sua sala e cozinha ao final do ritual.
<b>Festival de Samhain</b>	01/05/2019	Festival celebrado pelo <i>coven</i> de São Paulo/SP, dedicado à celebração aos ancestrais e a morte do Deus, em que se é celebrado o dia dos mortos. Teve presença de 31 participantes, de maioria feminina, e aconteceu na garagem da suma sacerdotisa Brida,

		com um lanche coletivo em sua sala e cozinha ao final do ritual.
<b>Festival de Yule</b>	22/06/2019	Festival celebrado pelo <i>coven</i> de São Paulo/SP, dedicado à celebração do (re)nascimento do Deus como a criança da promessa e do inverno, trazendo a nova luz e esperança. Nesse festival, se realizou também o rito de cura com a Caixa de Brighid. Teve presença de 26 participantes, de maioria feminina, e aconteceu na garagem da summa sacerdotisa Brida, com um lanche coletivo em sua sala e cozinha ao final do ritual.
<b>Festival de Imbolc</b>	01/08/2019	Festival celebrado pelo <i>coven</i> de São Paulo/SP, dedicado à celebração da juventude do Deus e o retorno às atividades agrárias, onde se realizam atividades de purificação, consagração e cura. Também é o festival dedicado à deusa Brighid e, por isso, tem grande apelo por parte da summa sacerdotisa e sua comunidade. Nesse festival, se realizou também o rito de cura com a Caixa de Brighid. Teve presença de 34 participantes, de maioria feminina, e aconteceu na garagem da summa sacerdotisa Brida, com um lanche coletivo em sua sala e cozinha ao final do ritual.
<b>Festival de Ostara</b>	22/09/2019	Festival celebrado pelo <i>coven</i> de São Paulo/SP, dedicado à celebração da primavera. É o momento em que o Deus se enamora pela Deusa, trazendo a beleza, o florescimento e a fertilidade a Terra. Nesse festival, se realizou também o rito de cura com a Caixa de Brighid. Teve presença de 25 participantes, de maioria feminina, e aconteceu na garagem da summa sacerdotisa Brida, com um lanche coletivo em sua sala e cozinha ao final do ritual.

Fonte: elaborado pelo autor (2022)

## APÊNCIDE B

### QUADRO DE INTERLOCUTORES

Quadro 2 – Lista de interlocutores e entrevistados na pesquisa (em ordem alfabética)

<b>Nome atribuído / perfil social</b>	<b>Localidade</b>	<b>Período de contato</b>	<b>Detalhamentos</b>
<b>Agner, 34 anos, solteiro, homossexual, contador, pardo</b>	São Paulo/SP	Março/2019- setembro/2019	Participante dos festivais no <i>coven</i> pesquisado em São Paulo/SP. Nos ritos em que estava presente, demonstrou profunda catarse religiosa e em dois deles auxiliou tocando tambores.
<b>Angus, 42 anos, casado, heterossexual, secretário público, pardo.</b>	Rio de Janeiro/RJ	Julho/2018- novembro/2021	Um dos administradores do grupo no WhatsApp e no Facebook: União Wicca do Brasil. Ativista pagão, diretor da UWB, componente da representação wiccana/pagã no Comitê da Diversidade Religiosa do Rio de Janeiro/RJ.
<b>Brida 34 anos, solteira, heterossexual, professora e pedagoga, branca.</b>	São Paulo/SP	Outubro/2017- agosto/2021	Suma sacerdotisa e principal informante da pesquisa. O contato se deu durante toda a pesquisa de forma pessoal ou virtual via WhatsApp.
<b>Cícero, 39 anos, casado, homossexual, bruxo e terapeuta holístico, branco.</b>	São Paulo/SP	(não se aplica)	Iniciador de Brida, coordenador da Tradição Diânica do Brasil. Não concedeu permissão para pesquisa pontual. Concentrei-me apenas na análise de sua imagem a partir de relatos da própria Brida.
<b>Clarissa, 18 anos, solteira, não-binária assexual, desempregada, branque.</b>	São Paulo/SP	Fevereiro/2019- novembro/2019	Participante dos festivais no <i>coven</i> pesquisado em São Paulo/SP. Ia sempre acompanhada da mãe, Fabiana.
<b>Cordélia, 36 anos, solteira, heterossexual, cantora, negra.</b>	São Paulo/SP	Maior/2018- novembro/2021	Participante dos festivais no <i>coven</i> pesquisado em São Paulo/SP. Eventualmente auxiliava no rito tocando tambor ou maraca.
<b>Cy 42, anos, solteira, heterossexual, erveira e terapeuta, parda.</b>	Belém/PA	Maior/2016- agosto/2018	Durante todo o contato informal que se deu em desbravamentos de campo e viagens a Belém em 2016 e 2017, Cy se mostrava receptiva e aberta. Seu fechamento ocorreu em 2018, na ida oficial para pesquisa de campo, em agosto, seguido por minha opção de respeitar e não mais recorrer a essa fonte.

<b>Diana, 20 anos, solteira, mulher trans, pansexual, estudante, branca</b>	Belo Horizonte/MG	Janeiro/2020-novembro/2021	Integrante dos grupos no WhatsApp: Wicca Brasil, Ativismo Pagão, Paganismo BR. Ativista das causas LGBTQIA+, especialmente das causas trans, e principal problematizadoras desses assuntos nos grupos.
<b>Estela, 36 anos, casada, heterossexual, programadora e desenvolvedora em tecnologias de informação, branca.</b>	Rio de Janeiro/RJ	Março/2019-julho/2021	Sacerdotisa wiccana de um <i>coven</i> no Rio de Janeiro/RJ. É uma das administradoras do grupo de estudos e discussões no WhatsApp, Wicca Brasil.
<b>Fabiana, 37 anos, casada, heterossexual, autônoma, parda.</b>	São Paulo/SP	Fevereiro/2019	Participante do festival de Lughnasadh no <i>coven</i> pesquisado em São Paulo/SP, entrevistada ao final da celebração.
<b>Isolda, 72 anos, viúva, heterossexual, aposentada, branca</b>	São Paulo/SP	Mai/2019-setembro/2019	Participante do festival de Samhain e de Ostara no <i>coven</i> pesquisado em São Paulo/SP. A mais velha presente e morava nas redondezas da casa da alta sacerdotisa.
<b>Jurema, 45 anos, casada, heterossexual, profissão não informada, parda.</b>	São Paulo/SP	Outubro/2017-novembro/2019	Auxiliar direta de Brida nos ritos e práticas do <i>coven</i> pesquisado em São Paulo/SP. Cabe ressaltar que é mãe de santo e dirigente de uma casa de Umbanda no mesmo bairro, em Interlagos.
<b>Mariana, 31 anos, casada, heterossexual, programadora digital, branca.</b>	Rio de Janeiro/RJ	Julho/2018-novembro/2021	Um dos administradores do grupo no WhatsApp e no Facebook: União Wicca do Brasil. Ativista pagã e diretora da UWB.
<b>Paulo, 35 anos, casado, heterossexual, professor e ativista político, branco.</b>	São Paulo/SP	setembro/2019-novembro/2021	Um dos administradores do grupo no WhatsApp: Ativismo Pagão. Ativista político filiado ao PSOL (Partido Socialismo e Liberdade), e um dos organizadores do Dia do Orgulho Pagão em São Paulo/SP.
<b>Ravena, 63 anos, viúva, heterossexual, aposentada, branca.</b>	São Paulo/SP	Outubro/2017-novembro/2019	Auxiliar direta e mãe de Brida nos ritos e práticas do <i>coven</i> pesquisado em São Paulo/SP. É também proprietária da casa onde Brida mora e onde ocorreram os rituais.
<b>Silvia, 22 anos, solteira, pansexual,</b>	São Paulo/SP	Mai/2019	Participante do festival de Beltane, no <i>coven</i> pesquisado em São Paulo/SP, entrevistada ao final da celebração.

<b>universitária, branca.</b>			
<b>Tamara, 25 anos, solteira, Bissexual, vendedora, branca.</b>	São Paulo/SP	Dezembro/2018	Participante do festival de Litha no <i>coven</i> pesquisado em São Paulo/SP, entrevistada ao final da celebração.

Fonte: elaborado pelo autor (2022)

## APÊNDICE C

### QUADRO DE GRUPOS VIRTUAIS

Quadro 3 – Grupos e fóruns virtuais pesquisados (em ordem alfabética)

<b>Nome do Grupo / Fórum</b>	<b>Período de inserção</b>	<b>Mídia</b>
<b>Paganismo BR</b>	Maio/2020-novembro/2021	Telegram
<b>Ativismo Pagão</b>	Julho/2018-novembro/2021	WhatsApp
<b>Wicca Brasil</b>	Setembro/2018-novembro/2021	WhatsApp
<b>União Wicca do Brasil</b>	Fevereiro/2018-novembro/2021	WhatsApp e Facebook
<b>Wicca e magia no Brasil</b>	Agosto/2018-novembro/2021	Facebook
<b>Livre Wicca</b>	Agosto/2018-novembro/2021	Facebook
<b>Wicca, Bruxaria, Magia, Paganismo, Ocultismo BR</b>	Janeiro/2019-novembro/2021	Facebook
<b>Wicca – A religião da Deusa</b>	Novembro/2019-novembro/2021	Facebook
<b>wiccanos de São Paulo</b>	Maio/2020-novembro/2021	Facebook
<b>Wicca Bruxaria Moderna</b>	Setembro/2020-novembro/2021	Facebook.

Fonte: elaborado pelo autor (2022)

## APÊNDICE D

### QUADRO DE CANAIS DO YOUTUBE

Quadro 4 – Canais do Youtube pesquisados (em ordem alfabética)

<b>Conta</b>	<b>Período de inserção na pesquisa</b>
<b>Aliança Wicca</b>	Julho/2020-novembro/2021
<b>Estudo Wicca</b>	Setembro/2020-novembro/2021
<b>Lora O'Brien</b>	Outubro/2020-novembro/2021
<b>Respeita as Bruxas da Quebrada</b>	Maió/2020-novembro/2021
<b>Sagrada Trívia</b>	Julho/2020-novembro/2021
<b>Tradição Caminho das Sombras</b>	Agosto/2020-novembro/2021
<b>União Wicca do Brasil</b>	Maió/2020-novembro/2021
<b>Wicca Brasil</b>	Setembro/2020-novembro/2021
<b>Wicca Ipatinga</b>	Janeiro/2021-novembrebro/2021
<b>Wicca Triluna</b>	Dezembro/2020-novembro/2021

Fonte: elaborado pelo autor (2022)