UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Raisa Sagredo

“A fumaça das bruxas queimadas ainda paira”: Wicca, Feminino e Natureza como reação a um trauma na Memória Cultural

Ilha de Santa Catarina
2025

Raisa Sagredo

“A fumaça das bruxas queimadas ainda paira”: Wicca, Feminino e Natureza como reação a um trauma na Memória Cultural

Tese de Doutorado do Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina, elaborado por Raisa Sagredo, sob orientação da Professora Dra. Aline Dias da Silveira.

Ilha de Santa Catarina

2025

Sagredo, Raisa Barbosa Wentelemn
"A fumaça das bruxas queimadas ainda paira": : Wicca, Feminino e Natureza como reação a um trauma na Memória Cultural / Raisa Barbosa Wentelemn Sagredo ; orientadora, Aline Dias da Silveira, 2025.
332 p.

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2025.

Inclui referências.

1. História. 2. Bruxaria. 3. Neopaganismo. 4. memória. 5. trauma. I. Silveira, Aline Dias da. II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em História. III. Título.

Raisa Sagredo

“A fumaça das bruxas queimadas ainda paira”: Wicca, Feminino e Natureza como reação a um trauma na Memória Cultural

O presente trabalho em nível de Doutorado foi avaliado e aprovado em 29 de Outubro de 2025 pela banca examinadora composta pelos seguintes membros:

Prof. Dra. Anel Hernández Sotelo
Universidad Nacional Rosario Castellanos/México

Prof. Dr. Johnni Langer
Universidade Federal da Paraíba (UFPB)

Prof. Dra. Sônia Weidener Maluf
Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)

Prof. Dr. Daniel Lula Costa (suplente)
Universidade Estadual de Maringá (UEM)

Profª Dra. Renata Palandri Sigolo Sell (suplente)
Universidade Federal de Ponta Grossa (UFPG)

Certificamos que esta é a versão original e final do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de Doutora em História. Área de Concentração: História Global.

Documento assinado digitalmente
Flavia Florentino Varella
Data: 25/11/2025 10:37:33-0300
CPF: ***.718.756-**
Verifique as assinaturas em https://v.ufsc.br

Documento assinado digitalmente
ALINE DIAS DA SILVEIRA
Data: 25/11/2025 11:10:27-0300
CPF: ***.016.810-**
Verifique as assinaturas em https://v.ufsc.br

Coordenadora do PPGH

Profª Dra. Aline Dias da Silveira – Orientadora

Ilha de Santa Catarina, 2025.

Dedico este trabalho à minha filha, pequena Isis, nascida junto com o Doutorado. Que o conhecimento, a sensibilidade e o amor possam fazer deste mundo um lugar melhor, pois “o amor é a lei e o amor é o vínculo”.

AGRADECIMENTOS

A jornada de escrita deste Tese – sobre magia, fluidez de temporalidades, memórias, ancestralidades e ressignificações – foi uma experiência fluída, leve e mágica. Com dificuldades, medos e sombras, como é toda a jornada da heroína, mas tornada uma experiência bela, doce e suave graças às presenças de seres humanos encantados e encantadores, em todos os sentidos dos termos. Se magia é a crença na ação e mudança sobre a realidade, posso dizer que tenho a dádiva de ser abençoada com pessoas mágicas ao meu redor, que ajudam a transformar minha vida e realidade a cada dia, seja nos mínimos detalhes: apoio, ajuda, carinho, amor, amizade e risadas, capazes de transformar tudo o que tocam.

Agradeço à minha egrégora. Agradeço à Terra por ter me acolhido aqui, planeta tão belo que não canso de admirar. Me identifico enquanto parte de uma família humana, global e planetária. Assim, agradeço também à lua, ao sol e às estrelas, por me inspirarem em minha caminhada e rotina. Agradeço àqueles que vieram antes de mim e que não conheci, e principalmente, aos que geraram a minha vida e que a cuidaram com tanto zelo e carinho: minha mãe Maria Guadalupe Barbosa e meu pai Mario Alberto Sagredo. Todo o amor e apoio de vocês, frente aos contratempos da vida, é inspirador. Vocês me incentivaram a seguir meus sonhos, intuição e meus ideais, sempre. Então esta Tese é fruto também de toda a energia, confiança e entusiasmo que vocês depositaram em mim, acreditando em minhas potencialidades e torcendo verdadeiramente pela minha realização através da escrita e dos estudos. A pessoa e professora que sou hoje é graças à criação repleta do amor genuíno de vocês. Agradeço à minha *abuelita* Ines Sagredo, que mesmo longe, acompanhou de perto minha jornada nos estudos, me incentivando com palavras ao telefone: "*siga estudiando y escribiendo, mijita, como escribía cuando era chiquitita*", diz ela sempre ao valorizar a escrita como um dom. Obrigada aos meus irmãos Betinho, por me ajudar sempre nas traduções acadêmicas, e Batatinha pela ajuda em cuidar da pequena Isis. Posso dizer com toda a certeza que, sem a ajuda da minha irmã e dos meus pais na criação da Isis, esta Tese não teria sido finalizada.

Pequena Isis, nascida no início do primeiro semestre do Doutorado, foi gestada junto com Tese. Então te agradeço, filhinha, pela sua parceria, mesmo bebê: participou recém nascida das aulas virtuais dos tempos pandêmicos recém nascida, frequentou as disciplinas presenciais comigo na UFSC, aprendeu a engatinhar em plena sala de aula no CFH. Parece um breve relatório, porém é um agradecimento, pois por mais que eu me desesperasse naquele tempo, vejo agora, ao olhar para esse passado, que de fato é desafiador compartilhar esse tempo, essa

atenção e toda uma dedicação. Meu olhar para mulheres nas Ciências nunca mais foi o mesmo depois dessa vivência. Sobre a escrita da Tese, Isis parece que teve um pouco de ciúmes, como uma criança com a chegada de uma irmã; pois a "irmã" Tese dividiu o tempo da mãe. Desafios, escritas noturnas e mais desafios marcaram essa fase da jornada. Não creio que me deixaram mais forte, mas creio e sinto que me deixaram mais sensível. E a sensibilidade é, como aprendi recentemente e como reconheci na decolonialidade, uma força ao invés de uma fraqueza. Então, pequena Isis, dedico esta Tese a ti. Que de alguma forma a disseminação de conhecimento, respeito e humanidade possam fazer deste planeta que compartilhamos com tantas pessoas diferentes, um mundo melhor, um lar mais digno e com humanidade (se é que ainda não perdemos esta última! Palestina Livre!).

Agradeço aos irmãos de jornada, pela ousadia de nos reencontrarmos, "ciganos do espaço"! Gabrielle Beck, minha irmã de alma, por sua amizade, apoio e carinho em todos os momentos da vida, pelas parcerias de artes, danças, estudos, escritas e maternidades, e por ser a materialização do que a palavra "amizade" significa em seu sentido mais profundo, bem ao estilo *Thelma e Louise*.

Meu muito obrigado também à Gilmara Cruz de Araújo, outro reencontro que se fez muito presente na gestão da minha Tese. Nossas noites de conversa e estudos, depois que a pequena Isis dormia, discutindo historiografia da bruxaria, foram muito importantes para mim. Com certeza fazer fichamentos assim, na companhia de uma amiga pesquisadora e de uma taça de vinho, foi uma experiência única de amizade e nerdisse!

Agradeço aos demais amigos mágicos Jonatan Siqueira, Cibele da Silveira, Eduardo Kirchoff, Jana Zdebskyi e Bianca Shmidt, por tantos momentos de aprendizados e trocas; à Laura Cardoni Ruffier por sempre estar presente, mesmo em sua jornada às vezes por terras longínquas, tecendo nossa antiga amizade; ao querido Daniel Lula Costa por compartilhar escritas, conhecimento e memórias tão fofas; à Amanda Maia e Cauana Harz, pela parceria e lindas memórias no GEFEM. Agradeço aos amigos do "medievalismo banal" Merlim Malacoski, Diogo Wiese de Figueiredo, Isabele Pacheco e outros já citados que fazem parte desse "medievalismo", por trazerem alegria e risadas à minha vida e pelo compartilhamento de tantas memórias incríveis, principalmente nos eventos medievais que tanto adoramos. Agradeço por ter convivido com meus colegas do PPGH Éderson Vasconcelos e a amiga Taís Nathanny Pereira, pessoas queridas das quais também carrego lembranças divertidas e muitos aprendizados acadêmicos; e às amigas e professoras Thaís Machado e Carolina Gonzáles pelo ombro amigo e amizade dentro e fora da escola.

Meus agradecimentos especiais à minha Orientadora, Professora Aline Dias da Silveira, por todo o aprendizado que me ofereceu, como professora, e compartilhando sua amizade. A admiração que tenho por ti é algo sem fronteiras. Grata pelo carinho, compreensão, confiança e parceria nessa jornada! Eres uma professora inspiradora, assim como um ser humano inspirador através do teu trabalho e da tua presença. Então, te agradeço, pois foi uma honra para mim, ser orientada por uma professora que tanto admiro desde que entrei na Graduação em 2010.

Agradeço ao meu amado companheiro, que de todos os seres citados acima, foi o ser mágico mais recente a aparecer em meu universo: Douglas Barbosa, Douglinhas, que semelhante a um ser feérico dos contos medievais – que atua, na vida da protagonista desses contos como um mediador em ritos de passagem –, tal qual o pássaro na janela da torre no *Lai de Yonec*. Grata pelo amor sincero, companheirismo, carinho e cuidado que reencantaram minha vida.

Agradeço ao PPGH/UFSC pela oportunidade de seguir meus estudos, pelos auxílios em eventos que foram concedidos e que me possibilitaram apresentar minha pesquisa fora da cidade ao longo dos anos do Doutoramento; à FAPESC – Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina –, financiadora de minha bolsa de Doutorado edital nº 48/2021; e grata, por último, à comunidade de demais cientistas, pesquisadoras e pesquisadores de SC que se somaram à luta de reivindicação pelo reajuste das bolsas de pesquisa no ano de 2024, para que nosso órgão financiador acompanhasse o reajuste e valorização da Ciência que os órgãos de fomento à pesquisa federais empreenderam; muito obrigada grupo Bolsistas FAPESC. Agradeço, igualmente, aos professores presentes na Banca de Defesa, pela leitura atenciosa e comprometida.

Por fim, agradeço a todas as vozes que emergiram das fontes primárias, diretas e indiretas, vozes de resistências. Homens, mas principalmente mulheres, que foram estigmatizados, marginalizados e perseguidos, meus sentimentos. Que suas vozes sigam ecoando e inspirando outras formas de resistência neste mundo que permanece intolerante.

"*A fumaça das bruxas queimadas ainda paira nas nossas narinas*".

(Starhawk *apud* Stengers, 2017).

RESUMO

A Wicca, religião criada pelo ocultista e folclorista Gerald Gardner nos anos 1950 na Inglaterra, é conhecida pelo epíteto de "Antiga Religião", fazendo alusão às referências antigas pré-cristãs e politeístas que teriam, (supostamente) desde a Antiguidade, resistido ao Cristianismo. Ela é centrada na sacralidade da Natureza e no protagonismo feminino, tanto em sua ritualística como em sua mitologia. Nessa cosmopercepção, Feminino e Natureza configuram-se como partes imprescindíveis do *ethos* dessa nova religião, o que nos leva ao questionamento: como e por que, na cosmovisão da Wicca neopagã, se interseccionaram Feminino e Natureza? Para tal, recorremos a duas principais fontes, localizadas nas raízes da construção dessa religião, a saber: as obras *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental* (1921) de Margaret Murray e *A Bruxaria Hoje* (1954) de Gerald Gardner, abordadas através da metodologia da Hermenêutica Imaginativa de Márcia Schuback (2000), cujo diferencial é compreender a fonte em sua complexidade e subjetividade. Longe de ser uma aproximação naturalizada e óbvia, tal intersecção entre Feminino e Natureza emerge das fontes de forma conectada a um episódio histórico, a caça às bruxas da Europa dos séculos XVI ao XVIII, um ápice simbólico, como demonstraremos, do processo de demonização do Feminino e da Natureza. É rememorando esse passado das perseguições e subvertendo-o, negociando e entrelaçando diversas temporalidades, que essas fontes nos convidam a abordar a problemática pelo viés da memória. A partir do aporte teórico de Memória Cultural de Jan Assmann (2008), focado nas heranças simbólicas que ligam presente e pretérito, e em como o passado é lembrado, percebe-se a existência de um trauma manifestado na Memória Cultural. A partir dessa abordagem, a tese que se torna possível é a de que a Wicca surge como reação a um Trauma Cultural (Felman, 2014) manifestado no âmbito da cultura dessa religião, que além de interseccionar Feminino e Natureza feridos em uma longa duração, constrói uma proposta de cura desse trauma através da (re)integração do Ser na crença de um equilíbrio entre potências divinas e de uma expansão da consciência de globalidade (Robertson, 1995) que tensiona e media, de forma criativa, o local e o global.

Palavras-chave: Bruxaria; Caça às bruxas; Memória Cultural; Neopaganismo; Trauma; Wicca.

ABSTRACT

Wicca, a religion created by occultist and folklorist Gerald Gardner in the 1950's in England, is known by the epithet "Old Religion," alluding to the ancient pre-Christian and polytheistic references that (supposedly) resisted Christianity since antiquity. It centers on the sacredness of Nature and the female protagonist, both in its rituals and mythology. In this worldview, the Feminine and Nature are seen as essential parts of the ethos of this new religion, which leads us to the question: how and why did the Feminine and Nature intersect in the neopagan Wicca worldview? To this end, we draw on two primary sources, located at the roots of this religion's construction: Margaret Murray's *Witch-Culturing in Western Europe* (1921) and Gerald Gardner's *Witchcraft Today* (1954). These are approached through Márcia Schuback's (2000) Imaginative Hermeneutics methodology, whose distinguishing feature is understanding the source in its complexity and subjectivity. Far from being a naturalized and obvious approach, this intersection between the Feminine and Nature emerges from the sources in a way connected to a historical episode: the witch hunts in Europe from the 16th to the 18th centuries, a symbolic culmination, as we will demonstrate, of the process of demonizing the feminine and Nature. By recalling and subverting this past of persecution, negotiating and interweaving diverse temporalities, these sources invite us to approach the issue from the perspective of memory. Based on Jan Assmann's (2008) theoretical approach to Cultural Memory, which focuses on the symbolic legacies that connect present and past, and on how the past is remembered, we perceive the existence of a trauma manifested in Cultural Memory. From this approach, the thesis that becomes possible is that Wicca emerges as a reaction to a Cultural Trauma (Felman, 2014) manifested within the culture of this religion. Besides intersecting the long-term wounded feminine and Nature, it constructs a proposal for healing this trauma through the (re)integration of Being in the belief in a balance between divine powers and an expansion of global consciousness (Robertson, 1995) that creatively tensions and mediates the local and the global.

Keywords: Cultural Memory; Nepaganism; Trauma; Witchcraft; Witch Hunts Wicca.

RESUMEN

La Wicca, religión creada por el ocultista y folclorista Gerald Gardner en la década de 1950 en Inglaterra, se conoce por el epíteto de "Vieja Religión", en alusión a las antiguas referencias precristianas y politeístas que (supuestamente) se resistieron al cristianismo desde la Antigüedad. Se centra en la sacralidad de la Naturaleza y en el protagonismo del Femenino, tanto en sus rituales como en su mitología. En esta cosmovisión, lo Femenino y la Naturaleza se consideran partes esenciales del *ethos* de esta nueva religión, lo que nos lleva a la pregunta: ¿cómo y por qué se entrecruzaron lo femenino y la naturaleza en la cosmovisión neopagana de la Wicca? Para ello, nos basamos en dos fuentes principales, situadas en las raíces de la construcción de esta religión: *Witch-Culturing in Western Europe* (1921) de Margaret Murray y *Witchcraft Today* (1954) de Gerald Gardner. Estos se abordan a traves de la metodología de la Hermenéutica Imaginativa de Márcia Schuback (2000), cuyo rasgo distintivo es comprender la fuente en su complejidad y subjetividad. Lejos de ser un enfoque naturalizado y obvio, esta intersección entre lo Femenino y la Naturaleza emerge de las fuentes de una manera conectada con un episodio histórico: la caza de brujas en Europa entre los siglos XVI y XVIII, culminación simbólica, como demostraremos, del proceso de demonización de lo Femenino y la Naturaleza. Al recordar y subvertir este pasado de persecución, negociando y entrelazando diversas temporalidades, estas fuentes nos invitan a abordar el tema desde la perspectiva de la memoria. Basándonos en el enfoque teórico de Jan Assmann (2008) sobre la Memoria Cultural, que se centra en los legados simbólicos que conectan el presente y el pasado, y en cómo se recuerda el pasado, percibimos la existencia de un trauma manifestado en la Memoria Cultural. Desde este enfoque, la tesis que se hace posible es que la Wicca surge como una reacción a un Trauma Cultural (Felman, 2014) manifestado dentro de la cultura de esta religión. Además de intersecar lo femenino herido a largo plazo y la Naturaleza, construye una propuesta para sanar este trauma a través de la (re)integración del Ser en la creencia en un equilibrio entre los poderes divinos y una expansión de la conciencia global (Robertson, 1995) que tensiona y media creativamente lo local y lo global.

Palabras-clave: Brujería; Caza de Brujas; Memoria Cultural; Neopaganismo; Trauma; Wicca.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Esquema elaborado pela autora sobre Linguagem do Trauma.....131
Figura 2 – Xilogravura círculo mágico no Compendium Maleficarum (1608).....162
Figura 3 – Iluminura da Cantiga 125 de Santa Maria.....163
Figura 4 – Montagem elaborada pela autora sobre bruxas nas artes.....166
Figura 5 – Montagem elaborada pela autora: o Beijo Quíntuplo e o osculum obsceno.....192
Figura 6 – Fotografia do protesto do W.I.T.C.H. em 1968.....206
Figura 7 – Fotografia da performance do W.I.T.C.H. em 1968 com caldeirão.....207
Figura 8 – Protesto do W.I.T.C.H. em 2016.....209
Figura 9 – Esquema dos níveis constitutivos humanos segundo os Farrar.....231
Figura 10 – A Bruxa Grande: desenho de Franklin Cascaes.....297
Figura 11 – Desenho de Franklin Cascaes.....299

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: quadro comparativo entre o sabá e a Wicca.....156

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....17
CAP. 1 RAÍZES ANTIGAS DE UMA NOVA RELIGIÃO: MITOS, HISTÓRIAS E MEMÓRIAS EM FUNDIÇÃO.....41
1.1 BRUXARIA COMO REMINISCÊNCIA PAGÃ.....44
1.2 ROMANTISMO E ESTUDOS FOLCLÓRICOS.....46
1.3 *MILIEU* OCULTISTA EUROPEU E INFLUÊNCIAS ORIENTAIS.....55
1.4 BRUXARIA COMO RELIGIÃO: HISTÓRIA E MEMÓRIA NA WICCA.....61
1.5 O TEMPO DAS FOGUEIRAS COMO MITO FUNDADOR..... 65
1.5.1 Caça às bruxas e bruxaria revisitadas pela Ciência e historiografia.....67
1.6 Fontes estruturantes da Wicca.....76
1.6.1 Margaret Murray: transitando entre brumas e limites.....76
1.6.2 A fonte *The Witch-Cult in Western Europe* (1921).....86
1.6.3 Gerald Gardner: mediador de mundos e culturas.....98
1.6.4 A fonte *A Bruxaria Hoje* (1954).....109
CAP. 2 FEMININO E NATUREZA NO CALDEIRÃO COM MAGIA: RESSIGNIFICANDO UM TRAUMA NA BRUXARIA.....119
2.1 IDENTIFICANDO O TRAUMA RELATIVO AO FEMININO.....121
2.2 IDENTIFICANDO O TRAUMA RELATIVO À NATUREZA.....129
2.3 A SACRALIDADE DA NATUREZA: REINTEGRAÇÃO CÍCLICA E BELEZA.....139
2.4 ENCONTRO NOTURNO SAGRADO: RESSIGNIFICANDO O SABÁ POLEMIZADO.....146
2.5 FEITIÇO PARA UM MUNDO EM DESENCANTO: WICCA COMO UMA PROPOSTA DE (RE)ENCANTO?.....153
CAP. 3 PROPOSTA DE CURA DE UM TRAUMA PARA A HUMANIDADE: REINTEGRAÇÃO E CONSCIÊNCIA DE GLOBALIDADE.....223
3.1 A RACIONALIDADE DA BRUXARIA E FORMAS DE TRABALHO.....226
3.2 INICIAÇÃO NO PRIMEIRO GRAU: EM BUSCA DE SI.....233
3.2.1 O rito e o drama ritual em torno do Deus.....238
3.2.2 Compreendendo o esquema mítico do Deus.....242
3.3 INICIAÇÃO NO SEGUNDO GRAU: O ENCONTRO COM O OUTRO QUE SOU EU.....246

3.3.1 O rito e o drama ritual em torno da Deusa.....248
3.3.2 Compreendendo a esquema mítico da Deusa.....250
3.4 INICIAÇÃO NO TERCEIRO GRAU: O GRANDE RITO.....256
3.4.1 O Grande Rito e o drama ritual do *Hieros Gamos*.....258
3.4.2 Compreendendo a mística: integrar e curar.....262
3.4.3 Culturas em transe, cura e consciência de globalidade.....271
3.4.4 Nossa glocalização: o fantástico na Ilha de Santa Catarina, Franklin Cascaes e sua imaginação.....292
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....304
ANEXOS.....315
BIBLIOGRAFIA.....323

INTRODUÇÃO

Em um passado não tão distante, empreendeu-se o termo "caça às bruxas", no original *witch hunt*, para designar a repressão política e caçada internacional contra os comunistas "comedores de criancinhas" nos anos 1940 e 1950 nos Estados Unidos, a partir do macarthismo, processo este intensificado com a Guerra Fria. O termo é uma alusão óbvia, de cunho pejorativo, à perseguição e queima de "bruxas" nas fogueiras da Inquisição (Feffeira, 1989, p. 25). Medo, acusações e espionagem, seriam essas as aproximações metafóricas com o universo da bruxaria diabólica, além da antropofagia e/ou infanticídeio que acompanha o termo – o Outro que é "comedor de crianças" –, construída pelos homens letrados da demonologia, nessa demonização do "Outro"? Em 1953, esse paralelo da *witch hunt* com a patrulha anticomunista empreendida pelo Estado ganhou um tom bem direto e artístico: a peça teatral *The Crucible*, de Arthur Miller, que criticou nos palcos o macarthismo de seu contexto através de uma ficção sobre os julgamentos das bruxas de Salém. Esse anticomunismo era relacionado e descrito nos jornais da época, segundo Dorka Tamás, "como evocativo dos julgamentos das bruxas de Salém de 1692 como um símbolo de abuso do poder institucional" (2021, n.p., tradução nossa).[1] Esse é apenas um dos entrelaçamentos entre memória, caça às bruxas e política, amálgama que nos trouxe até aqui, agregando o ingrediente da religião a esse caldeirão conceitual.

Outra reflexão preliminar interessante, que muito dialoga com a nossa pesquisa, é sobre o termo "caça às bruxas" *per si*. As expressões em espanhol *caza de brujas*, em inglês *witch hunt*, em alemão *hexenjagd*, em francês *chasse aux sorcière*, e em português, são todas construídas no gênero gramatical feminino para designar metaforicamente qualquer perseguição de um inimigo de forma exacerbada, extrema e/ou arbitrária. O vocábulo ficou eternizado em diversas Línguas como feminino – não são feiticeiros, muito menos magos; são bruxas –, aludindo às mulheres perseguidas, que sobreviveram nessa memória, apesar da diversidade de grupos perseguidos e da complexidade concernente às motivações das perseguições, temas que retomaremos adiante. Expandindo os horizontes, esses usos do termo poderiam ser interpretados enquanto uma reatualização de um trauma, em uma longuíssima duração, carregado em seu significado?

O fenômeno religioso da Bruxaria Contemporânea, que é nosso objeto de estudo nesta tese, é complexo e traz em sua gênese aspectos do Feminino e da Natureza que se

[1] *"[...] the term witch-hunt to refer the Anti-Communism of the McCarthy era which was often described in newspapers as evocative of the Salem witch trials of 1692 as a symbol of abuse of institutional power*".

interseccionam. Nessa religião[2], onde a sacralidade da natureza gira em torno de uma Deusa protagonista da vida e da morte e sua dinâmica que dá vida ao universo com o seu Deus consorte – que é a Natureza –, e onde uma Sacerdotisa – e não um Sacerdote – é portadora dos mistérios do sagrado, sendo também a grande responsável pelos ritos, já encontramos aí uma subversão frente ao modelo judaico-cristão dominante. Explorando camadas mais profundas desse terreno, em suas raízes, encontramos elementos como memória, caça às bruxas (como uma figuração para a violência, misoginia e opressão do patriarcado), feminismos e ecologia, todos fundidos através da constatação dessa violência contra o Feminino ou, como nós interpretamos, desse trauma. Como intentaremos demonstrar, a caça às bruxas, na Memória Cultural, parece configurar-se como um Trauma Cultural (Felman, 2014), onde o Feminino em seus aspectos, bem como a Natureza selvagem e indomável, haviam sido demonizados na perseguição da Primeira Modernidade e passam a ser subvertidos, valorizados e sacralizados nessa cosmopercepção.

Por raízes da Bruxaria Contemporânea entendemos as obras que permitiram um embasamento e um *ethos*, um sentido para a formatação da mesma, e que podem ser consideradas imprescindíveis para a emergência dessa religião, sendo este o nosso recorte escolhido para a delimitação das fontes. As influências literárias, folclóricas e antropológicas que passam por essa religião – como Jules Michelet, Charles Godfrey Leland, Robert Graves e Sir James Fraser – serão abordadas no capítulo 1; porém, é nas obras *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental* (1921) de Margaret Murray, e *A Bruxaria Hoje* (1954) de Gerald Gardner, que a cosmopercepção bruxa se embasa de forma sólida. A partir dessas obras, dessas raízes – raízes que evocam a terra nessa anáfora que busca nos aproximar da cosmopercepção neopagã – é que pretendemos compreender nosso objeto, pois nesse fenômeno religioso, o Feminino e a Natureza se interseccionam de forma indissociável.

Identificados esses pontos, nossa problemática de pesquisa é: por que dois elementos, o Feminino e a Natureza, se interseccionaram na construção da Bruxaria Neopagã? Ao fazer essa indagação como problemática, a pesquisa se insere, além da área de História das Religiões,

[2] Utilizamos o termo *religião* e não *religiosidade,* em respeito a como os praticantes, de modo geral, percebem a sua espiritualidade. Também por negarmos a ideia de religião enquanto algo ligado às "religiões do livro", apenas, pois isso seria hierarquizar religiões e religiosidades. Vale mencionar que em sua definição moderna e acadêmica, o termo foi trazido por Sir Edward Taylor em 1871 para designar a crença em seres sobrenaturais e a necessidade humana dessa relação com eles; significado este que recebeu inúmeras críticas desde então. Cf: Hutton, 1999, p. 2-4.

também dentro da área dos *Pagan Studies*, uma corrente multidisciplinar que se consolida na década de 1990, nos Estados Unidos, e que estuda de forma exclusiva as religiões (Neo)Pagãs.[3]

Ainda sobre o caldeirão citado anteriormente, em tempos mais recentes, alguns fatos nos chamaram a atenção, tensionando ainda mais os elementos da caça às bruxas e percebendo questões de memória e de História Pública imbricadas – ao nosso ver, de forma muito positiva – e que nos auxiliaram a pensar essa investigação. Seguindo a esteira de uma História questionadora, que vê estátuas de homens pseudo-heróis nacionais derrubadas, e inclusive aberta ao diálogo com o pluralismo historiográfico (Ávila, 2021), muito se tem pensado sobre o lugar de memória de sujeitos que foram subalternizados no passado. A renovação historiográfica e os estudos culturais a partir da década de 70 foram imprescindíveis para essa sensibilidade, indissociáveis de contextos e lutas sociais, inclusive do movimento feminista. Na atualidade, a partir da valorização das experiências e das críticas pós-coloniais, decoloniais e de intelectuais engajados, os ditos subalternos enfim, foram ouvidos ao falar (Spivak, 2010), (re)pensando epistemologias, propondo paradigmas outros (Mignolo, 2003), percebendo a construção da colonialidade do ser, do saber, do poder (Quijano, 2005) e do Gênero (Lugones, 2019). Esses intelectuais inspiraram a escuta na crítica documental das nossas fontes escolhidas.

Essas vozes dos subalternos do pretérito encontram eco, sentido e empatia nas experiências dos subalternos contemporâneos – e vice-versa –, descortinando mais uma vez o passado repleto de "agoras" de Benjamin. Nos anos em que esta Tese está sendo escrita, várias notícias vieram à tona da Europa – em especial da Escócia, Suíça e Noruega – e dos Estados Unidos, acerca de movimentos que reivindicam a absolvição de mulheres acusadas e/ou executadas por bruxaria durante a Modernidade, revelando muitas facetas dessa memória em torno da caça às bruxas. Em janeiro de 2022, o parlamento da Catalunha aprovou uma resolução de reparação histórica à memória de centenas de mulheres acusadas por bruxaria entre os séculos XV e XVIII na região, com o intuito de sensibilizar a população e renomear ruas e localidades catalãs com os nomes de algumas mulheres vítimas da caça às bruxas.[4] Em agosto do mesmo ano, a última acusada de bruxaria dos julgamentos de Salém foi finalmente inocentada, graças a iniciativa de uma professora de Educação Cívica e seus estudantes da 8ª

[3] Em países como EUA, Canadá, Inglaterra e outros países europeus, o *Pagan Studies* é um campo de pesquisa já consolidado e amplo.

[4] A proposta da resolução baseou-se na campanha *No eran brujas, eran mujeres* e foi apresentada por partidos como o Esquerda Republicana da Catalunha (ERC) e o independentista JxCat. Vale ressaltar que na votação, legisladores de partidos de Direita e extrema Direita votaram contra a mesma. Segundo a deputada regional Jenn Díaz (ERC), "Antes nos chamavam de bruxas. Agora nos chamam de 'feminazi', histéricas, 'mal comidas'. Antes se chamava caça às bruxas e, agora, chamamos isso de feminicídio". Reportagem completa disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2022/01/26/interna_internacional,1340342/catalunha-aprova-resolucao-para-limpar-memoria-de-suas-bruxas.shtml. Acesso em: 13 Dez. 2022.

série, que escreveram por 3 anos petições a legisladores de Massachussets e conseguiram uma emenda para "limpar" o nome da acusada.[5] Em maio de 2023, o Estado norte-americano de Connecticut absolveu 12 pessoas condenadas por bruxaria entre 1647 e 1663 – fato conhecido como o julgamento das bruxas de Connecticut – graças à luta através da associação *CT Witch Trial Exoneration Project*, e que envolveu os descendentes das condenadas, defensores da causa, historiadores, advogados e políticos que se sensibilizaram com a causa. Estes últimos, votaram a favor da absolvição das envolvidas por "erro judicial"[6], um exemplo de ação da perspectiva da História Pública como concebida por Fernanda Rollo:

> A "História Pública" reporta-se, numa interpretação mais ampla, ao papel social da história, compreendendo múltiplas abordagens de promoção da cultura histórica, desde a sensibilização, comunicação e disseminação a um público alargado, ou dinâmicas colaborativas de investigação histórica com o envolvimento de cidadãos ou ainda através de práticas patrimoniais desenvolvidas por comunidades específicas (2021, p. 39).

Percebemos que essa História Pública, construída por uma diversidade de sujeitos, como os descendentes das mulheres executadas por bruxaria e por aqueles e aquelas que sentem empatia pela causa, acolhe muito bem as discussões acerca da categoria memória que teceremos aqui. E ainda, ajuda a pensar os movimentos dialéticos e impermanentes de temporalidades que encontramos em expressões religiosas e suas fontes. Sendo assim, a crítica documental a partir da metodologia da hermenêutica imaginativa (Schuback, 2000) aliada ao aporte teórico-metodológico da Memória Cultural de Jan Assmann e às categorias de análise de Trauma Cultural e de Sagrado Feminino – que emerge das fontes –, nos possibilitam perceber uma fluidez de temporalidades intrínsecas a essas cosmovosões. Por temporalidades, Silveira explica que "Kosellek, influenciado pelo pensamento de Heidegger, ressalta a relação tempo, espaço e ser na constituição das temporalidades, sendo o ser ou a pessoa o elemento referencial da percepção e da experiência tempo/espaço" (2015, p. 51). Essas temporalidades diversas,

---

[5] Elizabeth Johnson havia sido condenada à morte por bruxaria aos 22 anos de idade, mas felizmente, foi poupada da pena capital sem registros do porquê. No entanto, há registros de que lutou por anos pela sua inocência, para limpar seu nome, fato que ocorreu apenas em 2022. Reportagem completa sobre o processo em: https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/ultima-bruxa-de-salem-e-inocentada-gracas-a-uma-professora-e-seus-alunos/. Acesso em: 01 Jan. 2024.

[6] Nessa absolvição, foram inocentadas 9 mulheres e 2 homens. O *CT Witch Trial Exoneration Project* é uma associação voluntária formada por moradores, historiadores e lideranças, que objetiva limpar os nomes de todos os acusados de bruxaria na região e que lutam por um memorial permanente em homenagem aos acusados e mortos. A decisão dos senadores de New England repercutiu na mídia local e internacional, inclusive brasileira. Em seu site oficial, a ONG acrescentou que "continuará a defender a educação histórica e a celebração das vítimas dos julgamentos de bruxaria". Disponível em https://connecticutwitchtrials.org/about/. Acesso em: 07 Jan. 2021.

parecem unir – ou melhor, conectar – experiências e tempos diversos em uma longa duração.[7] Neste caso, as notícias mencionadas, as experiências pessoais de quem está gestando este trabalho (enquanto mulheres e mães), e nosso interesse em abordagens interdisciplinares e do âmbito da História das Religiões, nos levaram recentemente a uma indagação que abre inúmeras possibilidades de abordagens. Que experiências são essas, que – abstraindo-se os debates da historiografia sobre inexatidão histórica dessa relação –, causam arrepios, emoção e trazem sentido, ao ver mulheres do século XXI protestando globalmente contra a violência de gênero, portando cartazes com a frase "somos as netas das bruxas que vocês não conseguiram queimar"?

Outro desdobramento dessa indagação, que se relaciona com nossa problemática: é possível e, em caso afirmativo, como é possível equacionar a subjetiva relação entre "bruxas" (em sua "subversidade" e nas perseguições das quais foram alvo) e lutas do tempo presente, sem cair no binarismo reducionista cartesiano de "Verdade" *versus* mentira? O próprio emprego do termo *mito do Burning Times* (Purkiss, 2010) pode ser uma amostra dessa oposição. Talvez esta pesquisa, focada apenas em um dos aspectos desse quebra-cabeça, que é o recorte da Bruxaria enquanto sistema religioso contemporâneo, possa lançar luz sobre esses questionamentos gerais e, de alguma forma, agregar algo aos debates historiográficos.

É por me perceber no mundo enquanto uma cidadã global – em todos os sentidos do termo que Edgar Morin (2000) propõe –, também por sentir a decolonialidade em meu ser, e por estar experienciando o peso do patriarcado como mãe, a luta contra a misoginia e contra o machismo estrutural me tocam mais do que antes dessa vivência. Além disso, mesmo se utilizarmos a Geografia, indícios nos mostram que esse possível trauma do feminino não estaria circunscrito somente à Europa (que foi o protagonista das perseguições e julgamentos), mas se estenderia às Américas pelos braços dos mecanismos de repressão laicos e religiosos. Na ânsia de distanciar-nos de visões limitantes, e vendo a questão como uma demanda global – a misoginia, a violência de gênero –, percebemos a globalidade concernente a essas experiências através de dados recentes alarmantes.[8] Assim, na pesquisa, vemos sentido em nos apropriarmos

[7] A ideia de longa duração é associada ao historiador Fernand Braudel (1965), que em suas pesquisas trabalha com termos como curta, média e longa duração. Em nossa pesquisa, quando nos referimos à longa duração, aludimos tanto às várias temporalidades que transparecem nas fontes escolhidas, como no tema da caça às bruxas em termos de memória.

[8] Em dados divulgados pela *United Nations Office on Drugs and Crime*, em um estudo global sobre homicídios, aponta que a maioria dos crimes de feminicídios tem como autore pessoas próximas às vítimas, por exemplo, em 2019, de um total de 87 mil crimes contra mulheres, 58% foram cometidos por parceiro íntimo ou outros membros da família das vítimas. Contabiliza-se uma média de 137 mulheres mortas no mundo por dia por seus próprios familiares. Em diálogo com nossas reflexões sobre a misoginia e violência, os motivos para tais crimes – cometidos por companheiros, ex-companheiros ou familiares – levantados na pesquisa da *United Nations,* giram em torno de tópicos como ciúmes, desobediência, não aceitação do término do relacionamento,

da visão epistemológica de bell hooks, que traz a experiência para o centro em sua análise sobre feminismo. A autora, um dos maiores nomes do feminismo negro no mundo, compreende que a experiência de vida das mulheres negras pode trazer um ponto de vista diferenciado para criticar a hegemonia racista, classista e sexista dominante. Sobre a experiência, que pensamos ser um ponto chave para pensar o tema da memória que iremos propor, hooks comenta:

> [...] esse ponto de vista privilegiado não emerge da "autoridade da experiência", mas da paixão da experiência, da paixão da lembrança. [...] É uma forma de saber que é frequentemente expressa através do corpo, o que sabe, o que foi profundamente inscrito nele através da experiência (hooks, 1991, p. 182-183).

A atenção para a experiência teve suas bases na historiografia lançadas por Reinhart Koselleck na proposta de pensar a fonte histórica como inserida em um espaço de experiência. Esta é, segundo ele, mediada por passados rumo a um horizonte de expectativas (Koselleck, 2006). O diferencial em trazer hooks para o aporte teórico reside na ênfase interseccional entre corpo, lembrança e experiência, com foco em questões de gênero que muito nos interessam. Essas "paixões" às quais ela se refere, afloradas na pele, da experiência e da lembrança, emergem também da interface entre caça às bruxas e feminismos, relação tida como perigosa e percebida sob muitas críticas e reprovação por intelectuais como Diane Purkiss. Certamente, armadilhas, perigos de idealizações, essencializações e generalizações sempre irão pairar sobre essa aproximação. Mas, fazendo minhas as palavras de Silveira,

> Kosellek também ressalta [...] que novas experiências se agregam, ao mesmo tempo em que antigas experiências são ultrapassadas e novas perspectivas se abrem. Logo se manifestam novas questões em relação ao passado, que nos levam a repensar a história, a observá-la sob outros olhos, a demandar novas investigações (2016, p. 40).

Para além das críticas e desaprovações acadêmicas sobre a aproximação entre feminismo e bruxaria, as reflexões de Michelle Perrot, precursora dos estudos sobre a História das Mulheres no ocidente desde os anos 1970, podem auxiliar a (re)pensar a questão. Questionando-se sobre se existiria uma memória especificamente feminina, ela responde o seguinte:

---

descumprimento de padrões impostos ao seu gênero (maternidade, trabalho no lar, entre outros) e traição. UNITED NATIONS OFFICE ON DRUGS AND CRIME. Booklet 5: Gender-related killing of women and girls. In: Global Study on Homicide. Viena, 2019. Disponível em: https://www.unodc.org/unodc/en/data-and-analysis/global-study-on-homicide.html. Acesso em: 07 Jan. 2024.

> Não, sem dúvida, se se trata de ancorá-la em numa inencontrável natureza e no biológico. Sim, provavelmente, na medida em que as práticas sócio-culturais presentes na tripla operação que constitui a memória [...] está imbricada nas relações masculinas/femininas e, como elas, é produto de uma história. Forma de relação com o tempo e com o espaço, a memória, como a existência da qual ela é o prolongamento, é profundamente sexuada (1989, p. 18).

O fato é que, à luz de contextos e mentes que questionaram essa naturalização da suposta inferioridade feminina na História, dentro da Academia e/ou em movimentos sociais e literários, a misoginia e a violência contra a mulher em todas as suas formas – seja simbólica ou física, como a violência doméstica, melhor entendida e ampliada pelo termo *violência patriarcal* segundo hooks –, possuem uma relação de continuidade histórica, na perspectiva da longa duração, com o tempo presente.[9] E mais, mesmo saindo da área das Ciências Humanas, e indo para a área da Ciência e Saúde Coletiva, trabalha-se com a concepção geral de que os feminicídios da atualidade "não são consequência de atos involuntários e espontâneos, mas resultado da intensificação da severidade e frequência de outras formas de violência" (Caicedo-Roa et al, 2022, p. 527).

É interessante identificar também, além da violência física, o âmbito do simbólico. Essas ressignificações da demonização do "Outro" através do epíteto *bruxa*, parecem operar através de elementos presentes no fenômeno da caça às bruxas da Primeira Modernidade. Logo, feministas foram – e todavia seguem sendo – assimiladas às bruxas por grupos conservadores, como Betty Friedan[10] em 1973 e Judith Butler em 2017. Friedan foi agredida verbalmente em um debate político ao lhe chamarem de "bruxa" e de afirmarem que gostariam de queimá-la na fogueira.[11] Já Butler teve seu avatar de "boneca-bruxa" com sua foto e chapéu pontudo, queimado ao som de orações cristãs durante um protesto contra sua vinda ao Brasil, enquanto espectros da Direita bradavam "queimem a bruxa" em plena luz do dia. A cena lembra qualquer tipo de filme sobre caça às bruxas, com multidões de aldeões agitados sedentos por uma

---

[9] Para hooks, o conceito de violência patriarcal é preferível por dois motivos: por vincular o mesmo ao sexismo e à dominação masculina e por compreender que tal violência não se restringe apenas às mulheres, mas que se estende a meninas e meninos. Ver: hooks, bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras**. 1 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018. E-book.

[10] Ativista, psicóloga, jornalista e escritora feminista estadunidense, autora da icônica obra *The feminine mystique* (1963).

[11] O debate ocorreu no evento *Equal Rights Amendment* na Universidade do Estado de Illinois, nos Estados Unidos, envolvendo Friedan e a ativista conservadora Phyllis Schlafly. Na discussão, Shalafly disse a Friedan as seguintes palavras: "*And you are a witch. God, I'd like to burn you at the stake*!". McDOWELL, Jeanne Dorin. The true story of "Mrs America". *Smithsonian Magazine*, 15 Abril 2020. Disponível em https://www.smithsonianmag.com/history/true-story-mrs-america-180974675/. Acesso em: 03 Mar. 2022.

execução na fogueira, e paradoxalmente, aconteceu na moderna e cosmopolita cidade de São Paulo.[12]

Inversamente, a imagem das bruxas enquanto resistência às opressões aparecia desde a literária *La Sorcière* (1862) de Jules Michelet, reverberando no Romantismo do século XIX, sendo esse caráter subversivo apropriado nas lutas do Movimento Feminista na década de 1960 nos Estados Unidos e na formatação da Bruxaria Neopagã Contemporânea enquanto religião por Gerald Gardner na década de 1950 em solo inglês, mas que prontamente tornou-se de alcance e características globais, como analisado por Celso Terzetti Filho em sua Tese (2016).

Antes de apresentar os objetivos da pesquisa e o aporte teórico-metodológico adotado, gostaria de contextualizar brevemente a Bruxaria Neopagã e caracterizá-la, lembrando que nos Capítulos 1 e 2 esse tema será abordado com profundidade. A Bruxaria Neopagã tem nos intelectuais Ronald Hutton[13], Joanne Pearson e Philip Heselton grandes acadêmicos, enquanto nomes como Gerald Gardner, Raymond Buckland, Janet e Stuart Farrar, Doreen Valiente, Zsuzsanna Budapest e Miriam Simons (Starhawk), são os principais expoentes da Bruxaria Contemporânea internacional. Em termos explicativos, essa religião pode ser definida como um sistema mágico-religioso, centrado na sacralidade da Natureza e no protagonismo de uma Deusa e seu Deus consorte. Na Bruxaria Neopagã, formas rígidas e dogmas são evitados, e a organização básica dá-se no nível loca, a partir dos covens, onde "cada coven é a sua própria lei" (Farrar & Farrar, 2022, p. 22). A Bruxaria recebeu influências de sociedades secretas e da magia cerimonial (Hutton, 1999), e se situa dentro do grande leque do Paganismo Contemporâneo ou Neopaganismo.

Acerca de seu contexto, ela emerge na Inglaterra da década de 1950, idealizada por Gerald Gardner, inserido no *milieu* ocultista *fin-de-sècle*, de viés contracultural (Terzetti Filho, 2012). Ao se expandir, a religião chegou aos Estados Unidos justamente no contexto da contracultura da década de 60 naquele país, onde as pessoas passaram a questionar o *stablishment* de opressões e desigualdades, voltando também seus interesses a temas e buscas espirituais. Com a divulgação dessa religião, ela esteve sob as perspectivas do polêmico termo

[12] Butler havia sido convidada a palestrar no SESC Pompéia e o grupo Direita São Paulo fez a convocação para a manifestação. Os manifestantes conservadores relacionavam Butler à pedofilia e à zoofilia, estavam munidos de cruzes, terços, Bíblias e bandeiras do Brasil. Evocavam o projeto *Escola Sem Partido*, carregando cartazes contra a "ideologia de gênero" nas escolas e um cartaz com a fotografia da filósofa desenhada com chifres de Diabo. Para análise dos elementos nessas manifestações, ver SAGREDO, Raisa. "Somos as netas da bruxas"? Reflexões sobre a caça às bruxas na Memória Cultural a partir de manifestações políticas e da Bruxaria Contemporânea Anais da V Semana Infernal. Florianópolis: UDESC, 2022. Conferir reportagem completa em BETIM, Felipe. As vozes da pequena grande batalha do Sesc Pompeia. *El País.* 07 Nov 2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/11/07/politica/1510085652_717856.html. Acesso em: 12 Nov 2021.

[13] A obra de Hutton, *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft* (1999) segue sendo a principal referência historiográfica sobre a Bruxaria Contemporânea na Europa e nos Estados Unidos.

Old Religion para seus praticantes (termo utilizado primeiramente por Leland, mas popularizado por Murray), e sob os termos *invenção de tradições* (Hobsbawn,1997) e *Tradições Renascidas* (Hutton, 1999) para os investigadores que se debruçaram sobre essa expressão de espiritualidade. [14]

> Diferentemente da bruxaria imaginada nos tratados demonológicos da Europa Moderna, mas intimamente ligada aos sofrimentos daqueles que pereceram nas fogueiras desta mesma Europa, a moderna bruxaria é o que se pode chamar de uma releitura da imagem das velhas bruxas que povoam o imaginário ocidental. A bruxaria moderna é idealizada e concebida numa época de transformações, em que o caleidoscópio religioso amplia-se na mesma medida em que o mundo que o cerca (Terzetti Filho, 2012, p. 12).

Concomitante a esse interesse no espiritual, o tema da bruxaria repercute no social. Mesmo que já tenha sido, no século anterior, sido apropriado como sinônimo de rebeldia "*Micheletiana*" no século XIX, na década de 1960 a revolta da imagem da bruxa se dá pelo viés de gênero. Este tema do social será trabalhado no capítulo 2, mas vale destacar brevemente que

> A apropriação da bruxa como uma figura contestatória do status quo patriarcal se faz presente por exemplo no começo de 1968 onde se tem a atuação de um grupo feminista radical denominado WITCH (*Women's International Terrorist Conspiracy*). Auto definindo-se como um braço armado do Movimento de Libertação das Mulheres, o grupo teve como inspiração para seu nome a passagem bíblica de I Samuel 15:23, na qual está escrito: Porque a rebelião é como o próprio pecado da bruxaria. Este grupo foi criado por um coletivo de guerrilheiras feministas revolucionárias dedicadas a se opor, com violência se necessário, ao que elas entendiam ser a sociedade patriarcal (2016, p. 74).

Um ponto que é necessário que nos detenhamos para explicar sobre nossa escolha, ao longo do texto, é sobre os termos para designar a religião que é nosso objeto de estudo. Utilizamos por vezes o termo Bruxaria Neopagã ou Bruxaria Contemporânea para designar essa religião quando os aspectos aos quais nos referimos encontram-se na Wicca e em outras Tradições da Bruxaria. Por outro lado, por vezes utilizamos o termo Wicca quando nos referimos a algo específico ou exclusivo da própria Wicca. Quando nos referimos às amplas religiões que buscam essa inspiração nos paganismos do passado, utilizamos o termo

[14] Vale ressaltar também que a suposta continuidade inerente ao termo *Old Religion*, nos dias atuais, não é mais tão defendida como há décadas atrás. Ao que parece, bruxas contemporâneas elaboraram negociações do passado, como demonstrado por pesquisa de campo de Hellen Cornish. Segundo a antropóloga, "*Witches today negotiate and mobilize the past, in the face of what appears to be a serious crisis of history*" (Cornish, 2009, p. 15).

Neopaganismo. Gardner, conhecido como "pai da bruxaria", é o responsável pela concepção da Wicca, sendo essa uma das expressões religiosas que compõem o chamado Neopaganismo, porém, vale destacar que paganismos não se enquadram necessariamente enquanto bruxarias; enquanto as manifestações de Bruxarias religiosas podem ser enquadradas enquanto Neopaganismos ou paganismos. Todavía, salientamos que memso utilizando o termo Wicca quando nos referimos a algo específico – e nossa proposta é justamente analisar as origens da Bruxaria Neopagã –, salientamos que a própria Wicca também é plural – tanto pela questão de seus praticantes solitários, como por suas várias Tradições. Existe o que Chas F. Clifton chamou de *magnetismo gardneriano* (2006, p. 32)*:* a Wicca de Gardner influenciou, em termos de estrutura e práticas, não apenas outras tradições da própria Wicca, mas outras tradições do Paganismo Contemporâneo. Por toda essa diversidade, o termo mais utilizado na Tese acabou sendo Bruxaria Neopagã/Contemporânea.

Os termos Neopaganismo ou Paganismo (para aqueles que rejeitam o prefixo *neo*, por entenderem que o paganismo seria um retorno às origens no sentido de uma "Velha Religião"), vêm sendo bastante substituído pelo termo Paganismo Contemporâneo.[15] Existe ainda, segundo Barbara J. Davy, uma diferenciação interessante sobre o uso ou não da letra maiúscula na auto-identificação dos praticantes das tradições Neopagãs; praticantes grafam Paganismo e *Pagan* com iniciais maiúsculas como forma de reafirmar que sua religião é tão legítima quanto as demais, já que os termos paganismo e *pagan* (minúscula) remeteram por muitos séculos aos não crentes no Cristianismo e que não abraçaram o monoteísmo – também, a raiz latina da palavra era usada para se referir às pessoas do meio rural –, logo, seguiremos essa escolha quando tratarmos do termo Paganismo (2007, p. 2). Outra terminologia que aparece com frequência nos estudos acadêmicos no Brasil é *Bruxaria Moderna*, que preferimos não utilizar para evitar possíveis confusões com a dita bruxaria diabólica da Primeira Modernidade, já que essa bruxaria aparece nas nossas discussões e nas fontes escolhidas.

Para finalizar os comentários sobre terminologias, nosso último Subcapítulo se propõe a analisar o legado folclórico da Ilha de Santa Catarina através das obras do artista e folclorista Franklin Cascaes (1908-1983), no qual surge, inevitavelmente, o termo *folclore*, que segue sendo amplamente utilizado em Santa Catarina para referir-se ao substrato fantástico registrado por ele. Entendemos que o termo *folclore* possui usos eurocêntricos, tendo sido utilizado

[15] O periódico científico mais renomado na área do *Pagan Studies, Pomegranate*, defende a utilização do termo Paganismo Contemporâneo. Na bibliografia brasileira levantada, o termo Neopaganismo é o que mais aparece. Para acompanhar os debates, usos e críticas de cada termo, ver: Aitamurto; Simpson, 2013, p. 27-43; Terzetti Filho, 2016, p. 15-18.

hierarquizando cosmopercepções outras de forma negativa – classificando, por exemplo, crenças de povos originários como folclore ou lenda, enquanto narrativas mitológicas teriam um cunho de complexidade supostamente ausente nessas outras classificações. Como Cascaes se aproxima dos folcloristas do século XIX, seguimos chamando-o de folclorista (de fato o mesmo não possuía formação em Antropologia ou algo do gênero, era um pesquisador autodidata). E optamos por seguir utilizando o termo *folclore ilhéu* por ser o termo encontrado nos estudos sobre Cascaes e sobre o fantástico da Ilha, sabendo que não existe uma concepção de "sagrado" como parte desses personagens – por exemplo, essas bruxas causadoras de maleficium não são deidades ou seres venerados, bem como os lobisomens por exemplo; sendo assim, seguimos utilizando o termo, mas com o devido cuidado e sempre tentando colocá-lo junto ao vocábulo *ilhéu*, a fim de marcar esse posicionamento específico e regional.

Desta forma, alinhando-nos com a crítica da desobediência epistêmica de Walter Mignolo, já que propomos transcender a concepção linear de ruptura *versus* continuidade, nosso objetivo geral é investigar o fenômeno da religião Wicca para compreender **como** e **por que** se interseccionam **Feminino** e **Natureza** na cosmopercepção que embasa esse sistema religioso, pelo aporte teórico da Memória Cultural. Dentre os objetivos específicos, destacamos primeiramente o de se compreender, tangenciando as categorias *usos do passado* e de *mito fundador*, o entrelaçamento entre memória e bruxaria. Depois, almeja-se investigar e compreender os paralelos encontrados entre os elementos do sabá das bruxas demonolátricas e o sababth e ritos sagrados da Wicca. Pretende-se também contribuir nos estudos sobre História da Bruxaria na tentativa de propor um paradigma outro ao se pensar a relação entre bruxaria e feminismos e contribuir igualmente nos estudos sobre trauma em perspectiva histórica. Mas penso que os seus objetivos mais nobres sejam a contribuição nos debates sobre a misoginia na História, a violência de gênero e seus impactos; e o combate à intolerância religiosa, auxiliando a desconstruir estereótipos negativos e estigmas – contribuições que possuem, na atual conjuntura em que a Tese foi escrita, uma grande emergência em termos sociais.

A Memória Cultural em torno do possível trauma da caça às bruxas não deve, ao meu ver, ser sufocada pelo peso da racionalidade cartesiana, que imprime o selo da "inverdade" na relação entre bruxas e feministas, como defende Diane Purkiss (2010). Para tal, lanço mão do aporte teórico-metodológico de Memória Cultural (Assmann, 2010), longa duração (Braudel, 1965), experiência (hooks, 1991), Trauma Cultural (Felman, 2014) e Linguagem do Trauma (Kilomba, 2024).

A partir da metodologia da Hermenêutica Imaginativa de Márcia Sá Cavalcanti Schuback, nos alinhamos com uma postura decolonial de aceitar a experiência dos sujeitos

enquanto parte indissociável de suas produções. Para isso, não basta situar nossas fontes e seus autores no tempo e no espaço. É necessário incorporar às nossas análises o "indissociável" no sentido visceral do termo: compreender as cosmovisões contidas nas fontes, os sentidos para seus produtores, já que neste caso de fontes que abordam temas do transcendente, no metafísico, de religião, tais fontes passam a ser uma extensão de suas percepções e cosmovisões. Aqui, compreender é palavra fundamental, e como destaca a própria Schuback, hermenêutica é a arte da compreensão em vários sentidos (2000, p. 17-18). Em sua obra *Para ler os medievais: ensaios de uma hermenêutica imaginativa*, a autora propõe uma análise hermenêutica para os estudos medievais, mas que ao nossos ver não se restringe a tal temporalidade. Isso porque consiste em se aproximar da fonte e compreendê-la enquanto fonte viva, dentro de sua própria cosmovisão e de seus conceitos, rejeitando hermenêuticas que que concebem a fonte histórica como fragmentos. O interpretar envolve, nessa proposta, experiências subjetivas e espirituais e concebem o subjetivo e o objetivo como complementares para uma análise mais "compreensiva". Nas palavras da filósofa, tal metodologia "pretende simplesmente aproximar-se da condição viva do pensamento medieval e permitir que a sua voz possa encontrar em nós algum campo de ressonância" (Schuback, 2000, p. 36).

Desta forma, a Hermenêutica Imaginativa nos permite compreender a Bruxaria enquanto religião, a cosmopercepção de seus autores e de seus escritos, independente da exatidão histórica ou da falta dela nas obras. E a historiadora enquanto intérprete, no desejo de estudar não apenas a complexidade da fonte mas a fonte em sua complexidade, tem nessa metodologia um convite a interpretá-la de forma empática, de fato compreensiva, onde "o texto e o intérprete são contemporâneos, ou seja, a interpretação se dá no tempo presente e na interpretação viva, texto e intérprete precisam descobrir-se na sintonia de um mesmo ritmo, num mesmo tempo" (Schuback, 2000, p. 32).

A Hermenêutica Imaginativa pode ser cruzada com os pensamentos de Morin e Mignolo enquanto metodologia. Este último (re)pensa paradigmas e concebe então a ideia de *paradigma outro* conectando pensamentos diversos, propondo um "pensamento crítico, analítico e utópico que contribui para a construção de espaços de esperança" (Mignolo, 2003, p. 19); ao nossos ver, abrir-se ao diálogo com a fonte como espaço de experiências de alteridade, racionalidades e epistemologias vai ao encontro dessa hermenêutica. Já as reflexões da teoria da Complexidade de Morin se harmonizam com tal hermenêutica por defender que o ser humano é complexo e multidimensional e que para se compreender o humano é necessário compreender sua unidade na diversidade e sua diversidade na unidade; ou seja, conceber a unidade no múltiplo e multiplicidade no uno (2000, p. 53). E este princípio nos parece ser contemplado na

Hermenêutica Imaginativa de duas formas: por criticar uma interpretação fragmentária das "partes" de uma fonte, propondo uma compreensão do todo (o "todo" é mais do que a soma das "partes"); e porque compreender é *entender junto,* processo fundamental no que Morin chama de Circuito indivíduo-sociedade-espécie, na complexidade da teia da vida.

Atendendo a essa complexidade, a perspectiva trabalhada é a da Memória Cultural de Jan Assmann e Aleida Assmann, que funciona como uma instituição, vinculando passado, presente e futuro a partir de experiências coletivas e de heranças simbólicas.

> A memória cultural é baseada em **pontos fixos** no passado. Até mesmo na memória cultural o passado não é preservado como tal, mas está presente em **símbolos** que são representados em mitos orais ou em escritos [...]. No contexto da memória cultural, a distinção entre mito e história desaparece. Não é o passado como tal, como é investigado e reconstruído por arqueólogos e historiadores, que conta para a memória cultural, mas apenas o **passado tal como ele é lembrado** [...]. O conhecimento sobre o passado adquire as propriedades e funções da memória somente se ele é relacionado a um conceito de identidade (Assmann, 2016, p. 12, grifo nosso).

Nas fontes analisadas aqui, através da metodologia da Hermenêutica Imaginativa, a caça às bruxas parece configurar-se como um ponto fixo na memória, enquadrando-se na perspectiva de uma Memória Cultural. Como buscaremos demonstrar, ela opera a nível de identidade cultural, nos tempos mítico, histórico e cultural. Sobre essa tensão de temporalidades, uma observação vai ao encontro da nossa escolha na utilização do conceito de Memória Cultural: pode-se afirmar que há dois tipos de narrativas para legitimar a Bruxaria Contemporânea que aparecem nas pesquisas a ela relacionadas, e ambas serão trazidas para o debate ao longo da tese. A primeira delas é a concepção de que essa Bruxaria seria uma "Antiga Religião", pré-cristã, tendo sido "resgatada" ou "trazida" – termos bem negados, problemáticos e em desuso na historiografia – para a contemporaneidade. A segunda é a premissa da existência de um "matriarcado" com suposta comprovação histórica e arqueológica; por tal motivo haveria um protagonismo maior da Deusa do que do Deus nessa perspectiva.

Tais legitimações podem ser discutidas tanto no âmbito da busca pelo distanciamento com o Cristianismo (Terzetti Filho, 2013), como em sendo fruto do contexto histórico de contestação dos alicerces vigentes – a partir do feminismo, a liberdade sexual, o voltar o olhar para assuntos de cunho espirituais, dentre outros –, além das influências ocultistas nas leituras daqueles que embasaram a Bruxaria Contemporânea (Duarte, 2013). Como será trabalhado no Segundo Capítulo, as premissas citadas anteriormente embasam a cosmovisão das fontes, de onde emerge o Sagrado Feminino como parte manifestante da experiência sócio-temporal de

seus autores. Enquanto voz que provêm dessa hermenêutica e que se constitui como central nesse sistema mágico-religioso, o Sagrado Feminino será utilizado por nós enquanto uma categoria de análise. Por mais que seja um termo polissêmico e controverso, não há a necessidade de provar ou não a sua existência na Arqueologia e demais Ciências, sendo que essa concepção de Sagrado Feminino existe enquanto conceito estruturante na escrita e cosmopercepção da Bruxaria Neopagã.

Essa ideia da suposta continuidade histórica e linear de cultos pagãos pré-cristãos, organizados, que teriam resistido ao medievo, foi debatida e refutada pela historiografia, principalmente por Carlo Ginzburg e Ronald Hutton, tendo este último inclusive desencadeado um fenômeno chamado de "Huttonização" – *Huttonisation* no original – termo utilizado pela antropóloga Helen Cornish (2009). Hutton foi o responsável por desvincular essa crença na continuidade de um culto bruxo entre vários Wiccanianos, que após a publicação de *The Triunph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft* em 1999, passaram a repensar e até mesmo a negar essa continuidade histórica colocada na literatura que originou a Bruxaria Contemporânea (Cornish, 2009). É interessante notar que isso não colocou em xeque a cosmovisão de tais bruxos. As reflexões sobre continuidades e rupturas polarizadas estão se mostrando, cada vez mais, incompatíveis tanto com as cosmopercepções das fontes como com a prática religiosa e seu *ethos*, como demonstrou a pesquisa de Cornish –, porém, nosso foco e recorte consiste apenas no primeiro.

Contornando o problema da continuidade no sentido linear e ortodoxo, é justamente o trauma enquanto uma categoria de análise que parece possibilitar essa aglutinação de temporalidades. Na Psicologia, campo dos estudos do trauma por excelência, o trauma já articula passado e presente. Seu estudo teve um marco a partir dos estudos de Sigmund Freud e tornou-se, a partir do fim do século XIX, relacionado à luta da mente para lidar com certas situações. Segundo Walton O. Schalick (2018), o termo vem de raízes áticas gregas, reestruturado a partir do termo τρευ-, τρου- ou τρώώ ('ferir'), relacionadas ao verbo, τιτρώσκώ, "ferir ou danificar". Ele conecta o imediatismo de um evento com as reverberações tectônicas da memória, podendo ser experimentado tanto a nível individual como coletivo. Foi inserido na área da História, com foco na História do Tempo Presente e abordado dentro de temas como Ditaduras, Holocausto e outros conflitos mais contemporâneos, tendo sido, recentemente, utilizado em abordagens sobre a Idade Média, como no trabalho *Trauma in Medieval Society* (2018). Mesmo compreendendo a caça às bruxas dos séculos XV ao XVIII como multifacetada, essas negociações de memória conectam as experiências de violência do passado misógino europeu e também colonial, com as experiências misóginas do século XXI.

Além dos já bem conhecidos aspectos coletivos e individuais do trauma, uma nova abordagem trouxe um conceito que utilizamos para o diálogo com a Memória Cultural e com o conceito de experiência: Trauma Cultural, utilizado nas discussões sobre violência de gênero e proposto por Shoshana Felman (2014), intelectual israelense que transita entre a Literatura, a Psicanálise e os estudos jurídicos.

> Ao referir-se à violência de gênero como um trauma cultural, Felman (2014) utiliza a abordagem psicanalítica freudiana sobre o trauma. Freud (1920) entende o trauma como advindo da força de uma experiência que não pode ser devidamente reconhecida pelo psiquismo do sujeito devido ao seu caráter de excesso. Por não conseguir ser devidamente reconhecida e simbolizada, a experiência traumática é dotada de um caráter antinarrativo, o que reflete na sua dificuldade de transmissão por meio de uma narrativa. Tal dificuldade de transmissão confere ao traumático um caráter de invisibilidade perante a cultura (Von Muhlen Poll et al, p. 90).

Quando Felman analisa processos contemporâneos do sistema jurídico sobre violência de gênero, seu estudo conclui que quando a violência não é reconhecida, ela se torna um trauma cultural – ou seja, no inconsciente da cultura –, e aqui podemos pensar na misoginia ao longo da História que, ao que parece, não era visto enquanto uma violência e, portanto, produziu efeitos culturais que se repetem (Felman, 2014) – como é perceptível na longa duração –.

A partir dessas reflexões e deste aporte teórico-metodológico, elaboramos a hipótese de que a caça às bruxas – como reatualização das experiências de violência contra o Feminino (ou de gênero) na longa duração – se transforma em um gatilho de trauma manifestado na Memória Cultural. Nessa memória, a caça às bruxas e os elementos ligados a ela parecem se mostrar na cosmopercepção Bruxa, não apenas em forma de trauma, dor e ressentimento, mas concomitantemente, em forma de projetos de cura desse Feminino ferido historicamente. A Tese explicaria, assim, a intersecção entre Feminino e Natureza não somente no momento de expansão nos EUA contracultural da década de 60 em sua fase de *desterritorialização* como defende Celso Luiz Terzetti Filho (2016), mas daria subsídios para interpretar que sementes da volorização e ênfase no Feminino e na Natureza já estariam plantadas nas origens da Bruxaria Contemporânea.

Um exemplo disso encontrado nas fontes é a questão do sabá, que será abordado nos capítulos de forma mais detalhada. A reunião secreta noturna de caráter subversivo e orgiástico aparece com destaque tanto em *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental* como em *A Bruxaria Hoje*, e não por acaso. Na primeira, Murray, ao fazer a análise documental das fontes primárias que embasaram a sua teoria do culto bruxo resistindo às opressões inquisitoriais, deu ênfase ao

elemento dos encontros noturnos. Ela analisou processos inquisitoriais da região de Essex, datados do fim do século XVII e em sua interpretação, o sabá descrito nas confissões não seriam mentiras extorquidas, e sim descrições reais, sendo a prova da existência de um culto de fertilidade organizado e que teria resistido às escondidas. Como comentou Ginzburg no seu caríssimo *História Noturna*, Murray foi pioneira em se interessar e levar a sério a cultura e as crenças populares nesses processos, e isso inclusive é destacado por ele como o "algo" de verdadeiro que a pesquisa de Murray possui.[16] Seu "pecado" teria sido ignorar as condições dos interrogatórios – tortura física, psicológica e a própria questão da masculinidade letrada que interpretava a realidade ao redor a partir do prisma da demonologia (Clark, 2020; Ginzburg, 2019). Os corpos nus, a escuridão da noite e a floresta evocando a Natureza selvagem e não subjugada pelo homem – como na mitologia judaico-cristã – e a sexualidade feminina são muito simbólicos e já trazem uma problematização da subjugação de gênero e da Natureza.

Na obra de Gardner, o sabá igualmente ocupa lugar de destaque, mas agora, dando ênfase à bruxaria enquanto uma prática que foi mal interpretada pelo Cristianismo. Essas bruxas que, segundo Gardner, o teriam iniciaram na "Velha Religião", lhe mostraram as celebrações do sabá como ciclos da Natureza, e Gardner assume em toda a obra uma postura de desvincular a bruxaria do diabolismo. Assim, a Bruxaria Contemporânea parece conter em suas raízes as características de valorização e de resgate do Feminino e da Natureza historicamente feridos. Memória e Hermenêutica Imaginativa podem ser conjugadas juntas; teoria e metodologia que conseguem compreender que, fazendo minhas as palavras de Schuback, "todo texto já é uma resposta ao fazer-se da vida" e isso explicaria "[...] porque textos de épocas tão remotas podem nos afetar com tanta força [...]" (2000, p. 33).

Para a pesquisa, utilizei as versões em inglês, idioma original de ambas as fontes, e as traduções para o português como suporte. *The Witch-Cult in Western Europe* foi publicado em 1921 pela egiptóloga, folclorista e feminista de primeira onda[17] Margaret Alice Murray. A obra sempre esteve envolta em muita polêmica, tendo sido recebida com muito entusiasmo fora do ambiente acadêmico. *The Witch-Cult* foi reimpresso em 1962 pela *Oxford University Press,* e tal reimpressão fala muito sobre a demanda do tema, se repararmos no ano em que foi

[16] Ginzburg inclusive comenta, no prefácio à reedição da obra, que foi criticado e quase acusado de ser um "murrayísta" por ter afirmado que " [...] Aquele 'algo de verdadeiro' da Tese de Murray [...] consiste, de forma genérica, na decisão de tomar a sério, contra qualquer redução racionalista, as confissões das bruxas [...]" (2012, p. 21).

[17] Como explicado por Joana Maria Pedro, "o feminismo de 'primeira onda' teria se desenvolvido no final do século XIX e centrado na reivindicação dos direitos políticos – como o de votar e ser eleita –, nos direitos sociais e econômicos – como o de trabalho remunerado, estudo, propriedade, herança. O feminismo chamado de 'segunda onda' surgiu depois da Segunda Guerra Mundial, e deu prioridade às lutas pelo direito ao corpo, ao prazer, e contra o patriarcado – entendido como o poder dos homens na subordinação das mulheres" (2005, p. 79).

reimpressa. No mesmo ano foi lançada também uma outra obra sobre o tema, que se empenhava em criticar de forma sistemática o trabalho e tese de Murray, que era até o momento o principal nome nos estudos de bruxaria (mesmo entre polêmicas, era uma referência), intitulado *A Razor for a Goat,* escrito por Elliot Rose.

A versão em inglês em texto integral de *The Witch-Cult in Western Europe* utilizada está disponível gratuitamente no site do *Project Gutenberg Literary Archive Foundation,* uma fundação estadunidense que atua desde 2001 disponibilizando obras digitalizadas para o grande público de forma gratuita.[18] Foi digitalizada no ano de 2007 e permite a busca por palavras chave e direcionamento para as páginas dos capítulos desejados. A tradução em português, que também é utilizada como suporte, é a publicação de 2003 da editora Madras. Vale destacar que o subtítulo da obra *"A study in Anthropology"* não aparece nas demais traduções brasileiras. Há, porém, uma nota em destaque do editor, nas primeiras páginas, em que o mesmo explica que a tradução se manteve fiel ao original, e que as citações dos julgamentos das bruxas foram mantidas em seu idioma original (das fontes). A nota destaca também que trata-se "em sua origem de um livro acadêmico", que é "amplamente utilizado" e que "de qualquer forma, tanto leitor leigo quanto o praticante de bruxaria, encontram muitos elementos sobre a origem da bruxaria e a era das fogueiras".

A fonte *Witchcraft Today* foi publicada pela primeira vez em 1954 por Gerald Gardner, porém, não foi a primeira obra de Gardner a tratar do tema da bruxaria.[19] Contextualizando o livro, ele foi lançado logo depois que a legislação inglesa aboliu o famigerado Ato de Bruxaria – que vigorou de 1735 a 1951 –, tornando o ambiente mais convidativo e menos ameaçador para aqueles que quisessem falar abertamente sobre bruxaria. Logo, a obra foi o primeiro livro em que ele pôde escrever, sem ter de criar enredos e romances fictícios sobre as bruxas e suas práticas mágicas de forma detalhada. A fonte em Língua Inglesa utilizada é da editora *Magickal Child*, de 1982, digitalizada pela *Internet Archive*[20], uma organização sem fins lucrativos de compartilhamento de livros e audiovisuais. Esta versão conta com uma introdução escrita por Reymond Buckland, fundador da tradição *Seax-Wicca*. A tradução para o Português, como suporte, é a versão texto integral da editora Madras, traduzido por Julia Vidili de 2019, que conta com a preciosa Introdução da própria Margaret Murray.

---

[18] Cf: www.gutenberg.org.

[19] Gardner publicou cinco livros ao longo de sua vida. São eles *Keris and other malay weapons* (1936), *A goddess Arrives* (1939), *Com o Auxílio da Alta Magia* (1949), *A Bruxaria Hoje* (1954) e *O significado da Bruxaria* (1959). O primeiro e o segundo não estão diretamente relacionados à bruxaria, "só nas três obras posteriores que Gardner, de fato, acrescenta e elabora os elementos presentes na moderna bruxaria neopagã, como, por exemplo, a noção de um culto das bruxas" (Terzetti Filho, 2012, p.69-70), motivo que embasa a nossa escolha.

[20] Cf: www.arquive.org.

Nos aproximando brevemente dos sujeitos que produziram essas fontes (tema abordado no Capítulo 1, assim como o conteúdo dessas fontes se entrelaça, seus autores também se cruzaram na vida. Murray era linguista e egiptólgoa, portanto não possuía nenhuma formação acadêmica como antropóloga ou historiadora. O diferencial em seu lugar de fala residia no fato de ela ter tido experiência trabalhando como assistente do célebre egiptólogo Sir Willian Flinders Petrie durante a década de 1890. O posto como professora assistente de Egiptologia no *University College* de Londres traz para Murray a questão, que também pretendo problematizar ao longo da pesquisa, do movimento Neopagão ter raízes no discurso acadêmico. A bruxaria na perspectiva de Murray é influenciada então por leituras de autores já citados e também traz em sua hermenêutica a concepção de um protagonismo feminino através da questão dos ciclos de fertilidade, morte e renascimento. Vale destacar que essa bruxaria de Murray, segundo Duarte:

> É tratada como um culto de fertilidade e como a religião primitiva da Grã-Bretanha (e de toda a Europa Ocidental), datando do neolítico. Ela não seria uma religião centrada numa Grande-Mãe, ao contrário do postulado por Frazer, mas sim baseada no culto a um deus de chifres – Dianus – em cuja figura a Igreja teria baseado a imagem do diabo. Este seria representado entre os adeptos por um Rei-Divino, que se sacrificaria periodicamente. Todavia, as sacerdotisas e figuras centrais do culto seriam mulheres – as bruxas. Com a perseguição movida pelo cristianismo o culto teria se tornado secreto, sendo mantido na obscuridade por seus praticantes durante toda a Idade Média, até ser exposto e combatido pela Inquisição durante a epidemia de caça às bruxas, entre os sécs. XV e XVII (2013, p. 19).

Mesmo que na obra de Murray ela discorra mais sobre o Deus Galhudo – *Horned God* – do que sobre a divindade feminina, as mulheres é que aparecem nessa fonte – através da hermenêutica que utilizamos – como uma espécie de portadoras da manifestação e manutenção dessa bruxaria. E as fontes primárias dos processos sobre a caça às bruxas do século XVII – além de terem sido na época do lançamento da obra, um diferencial de destaque sobre o tema, como comentado por Gunzburg (2019) –, é que fazem a ponte com a questão da "ancestralidade", conectando bruxaria e mulheres nessa manutenção. A autora inspirou-se tanto em Leland, que utiliza o termo *Old Religion* para definir a religião da Grã-Bretanha pré-cristã, termo cunhado e utilizado primeiramente por Leland em sua subversiva *Aradia* (Russel & Alexander, 2007, p. 152). Vale ressaltar que Murray assinou seu nome como "Dra. Margaret Murray, Outrora Professora Assistente de Egiptologia na University College, Londres" (Gardner, 2003, p. 9), na Introdução do livro *A Bruxaria Hoje* (1954), marcando seu lugar de

fala como acadêmica a fim de legitimar seus estudos. Margaret Murray muito se alinha ao autor da próxima fonte escolhida, Gerald Gardner.

Ambos circulavam no mesmo meio. Gardner teve em sua trajetória de vida pessoal diversas experiências de vivência e viagens no Oriente, aproximando-se inclusive de culturas não-europeias que se fizeram mais tarde presentes na construção da Wicca (Terzetti Filho, 2012, p.111). Gardner, o britânico cunhado de "pai da Bruxaria Moderna", foi ocultista, servidor público, antropólogo amador e bruxo. Sofria desde a infância de asma, motivo pelo qual fez com que sua família o afastasse do clima inglês. Morou em diferentes países, afastando-se então de uma educação formal, e tecendo curiosidades cada vez maiores e mais sólidas sobre culturas e temas metafísicos. As lacunas se fazem presentes em muitos aspectos de sua vida, o que se percebe nas biografias existentes sobre sua figura. O caráter de que Gardner se alimentou de um contexto de contestação e que suas obras alimentaram também, no caso, a Contracultura dos anos 1960, já foram elucidadas por Terzetti Filho em sua pesquisa de Mestrado *Um bruxo e seu tempo: as obras de Gerald Gardner como expressões contraculturais* (2012).

A hermenêutica utilizada por nós possibilita perceber o próprio caráter iniciático e secreto da Bruxaria Contemporânea que emerge da fonte, tendo relação direta não apenas com a influência das sociedades secretas, mas a nível mnemótico, com os "tempos" e com o medo da perseguição.

> Em todos os escritos das bruxas havia esta advertência, usualmente na primeira página: mantenha um livro em suas próprias mãos de escrever (...). Cada um deve zelar por seus próprios escritos e destruí-los quando o perigo ameaçar (...). Por essa razão, se alguém morrer, destrua o livro dela (...) pois se for encontrado, será uma prova clara contra ela (...). Se você confessou algo, negue-o mais tarde; diga que você balbuciou sob tortura e não sabia o que dizia ou fazia (...)" (Gardner, 2019, p.54).

Mapeando os estudos sobre essa religião em termos de produção nacional, ela é todavia um tópico em desenvolvimento em termos de quantidade de pesquisas. Suas produções concentram-se na área da Ciências da Religião (*Religious Studies* no exterior), e depois, Antropologia, Sociologia e História, além do aporte interdisciplinar. Dannyel de Castro, em levantamento feito em 2017, ressalta o fato de que os pesquisadores pioneiros na área em território nacional (como Andréa Osório, Janluis Duarte, Rosalira Oliveira e Celso L. Terzetti Filho) já não investigam mais essas religiões. Outra característica bem peculiar é que a esmagadora maioria das pesquisas sobre o tema trata de explicar o que é o Neopaganismo, ou de pesquisar sobre manifestações religiosas em Estados ou cidades específicas (2017, p. 450).

Em termos internacionais, a Bruxaria Contemporânea tem no historiador britânico Ronald Hutton o seu mais reconhecido especialista em Wicca, seguido por Joanne Pearson e Philip Heselton. A área de estudos por excelência de religiões pagãs consolidou-se em 1997 com a criação do periódico interdisciplinar *The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies*, nos Estados Unidos.

Vale ressaltar ainda que o mais abrangente termo Neopaganismo acaba sendo, em termos de classificação, como no próprio Brasil a exemplo do senso do IBGE, dissolvido em várias categorias e entendido como pertencente à categoria dos Novos Movimentos Religiosos – N.M.R. – e isso dificulta um pouco os estudos específicos. Essa categoria de Novos Movimentos Religiosos acaba sendo uma negativa do Neopaganismo enquanto religião, crítica defendida pelos acadêmicos que estudam o fenômeno.

Retomando o tópico anterior sobre o global, esta pesquisa se alinha com a perspectiva da História Global, pois expande a questão temporal ao invés de limitar-se por ela. Em nossa proposta, abordamos metodologicamente as fontes de forma a articular o tempo presente da mesma com a historicidade da longa duração contida em sua cosmopercepção, compreendidos respectivamente enquanto micro e macrocosmos. Assim, a concepção de continuidade e/ou ruptura de forma linear de tempo não é a experienciada nas fontes; nelas, o presente de quem escreveu é perpassado por experiências de tempo que substituem a linearidade pela ideia de constelação, como explica Benjamin:

> O passado adquire o caráter de uma atualidade superior graças à imagem como a qual e através da qual é compreendido. Esta perscrutação dialética e a presentificação das circunstâncias do passado são a prova da verdade na ação presente. Ou seja: ela acende o pavio do material explosivo que se situa no ocorrido (p. 436-437) (...) Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade [*Bild ist die Dialektik im Stillstand*]. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal e contínua, a relação do ocorrido com o agora é dialética [...] (Benjamin, 2007, p. 436).

Presente e passado são costurados, na trama da Religião da Bruxaria Contemporânea, através da Memória Cultural. As fontes, escritas por Gardner e Murray, tal qual Walter Benamin, recusam o tempo linear, e nos recordam as Teses de Walter Benjamin ao afirmar que "Não pode existir luta pelo futuro sem a memória do passado" (Benjamin, 1940 *apud* Lowy, 2005, p. 19)

Uma das formas de definirmos o Neopaganismo é concebê-lo como um amplo um fenômeno religioso, parte de uma série de movimentos que, através de uma relação com o passado, busca uma reconexão entre o ser e o espaço, entre o local e o global, compondo mais um elo na interdependência da complexidade. Segundo Roland Robertson, a complexidade global pode ser delineada em várias fases. O contexto da Contracultura corresponderia à fase V, de incertezas no início da década de 1960 e manifestando tendências para a crise no início da década de 1990, marcado pela intensificação da consciência de totalidade global, ou de globalidade, uma situação onde há "acentuação de valores 'pós-materialistas', número de instituições e os movimentos globais cresce rapidamente", bem como o "crescimento do interesse na sociedade civil mundial e na cidadania mundial" (Robertson, 2000, p. 89). E a sedimentação do Neopaganismo parece fazer parte desse momento de intensificação.

Considerando o exposto até aqui, a Tese foi organizada no intuito de apresentar a temática da bruxaria junto às discussões sobre memória e trauma, compreendendo como Natureza e Feminino foram, primeiramente dessacralizados e demonizados em uma longa duração, e como passaram a ser sacralizados na cosmopercepção neopagã da Wicca através da ressignificação do próprio trauma da caça às bruxas, convidando, por fim, a (re)pensar sobre de que forma poderia existir uma proposta de cura de um trauma. Recorrendo então a Mircea Eliade e outros, chega-se a conclusão de que a Wicca pode ser interpretada enquanto uma proposta de cura desse trauma sob o aspecto do Feminino e da Natureza. Tais tópicos – Feminino e Natureza – foram separados em dois apenas em termos metodológicos e didáticos, porém não são, de forma alguma isolados, e sim integrados dentro do fenômeno religioso em questão.

No Primeiro Capítulo, intitulado *Raízes antigas de uma nova religião: mitos, História e memórias em fundição,* trazemos uma contextualização aprofundada das principais fontes, *A Bruxaria Hoje* (1954) e *O Culto das Bruxas na Europa Ocidenta*l (1921), explorando também suas influências. Discorremos sobre as polêmicas relativas à "verdade histórica" em que ambos os autores das referidas obras estiveram envolvidos, trazendo à tona a questão da memória, os debates em torno da linearidade em relação ao culto bruxo não ser uma *Old Religion* e trabalhando o conceito de Memória Cultural a partir de Jan Assmann. O tema da caça às bruxas terá lugar aqui, por ser articulado nessa memória da Bruxaria nas duas principais fontes, no sentido de contextualização histórica do fenômeno, para que a manifestação na Memória Cultural seja conectada no próximo Capítulo. Mesmo que nossa preocupação heurística não resida no fato da "caça" às bruxas em si – e sim na memória sobre e a partir desse fato –, revisitarem a historiografia sobre o fenômeno. Vemos essa contextualização como importante,

pois tocaremos nos temas tanto do Romantismo do século XIX – que idealizou as bruxas – como no Racionalismo – que dentre outras atitudes, patologizou-as –, para melhor compreendermos as próprias fontes escolhidas. Além disso, julgamos imprescindível conhecer o fenômeno em suas abordagens ao longo da escrita desse passado, a fim de adicionar, como um ingrediente em uma poção, a complexidade do fenômeno à complexidade das reverberações na memória.

Assim, passamos pelo Subcapítulo *1.1 Bruxaria como reminiscência pagã*, pela historicização das primeiras interpretações que ligaram bruxaria ao Paganismo antigo. Em *1.2 Romantismo e estudos folclóricos*, nos debrçamos sobre, principalmente, o legado de Michelet e de Leland, destacando seus impactos na ideia de bruxaria como subversão. Em *1.3 Milieu ocultista europeu e influências orientais*, nos dedicamos a mostrar, de forma panorâmica, o caldeirão cultral que foi o emblemático século XIX na Europa, destacando as conexões de saberes. Em *1.4 Bruxaria como religião: História e memória na Wicca,* debatemos sobre a relação entre mito, História e linearidade, para a seguir, em *1.5 A caça às bruxas e o tempo das fogueiras como mito fundador,* explanarmos sobre o que se produziu sobre as perseguições nesse sentido, trazendo miradas da historiografia e de outras áreas. Por fim, e, *1.6 Fontes estruturantes da Wicca*, nos dedicamos à crítica documental das fontes estruturantes da Wicca: as obras *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental* (1921) e *A Bruxaria Hoje* (1954).

No Segundo Capítulo, *Feminino e Natureza no caldeirão com magia: ressignificando um trauma na bruxaria,* buscamos identificar e explicar os elementos em torno do Feminino da Natureza que emergem nas bases da religião da Bruxaria Neopagã, de forma interseccionada. Compreender de que forma a perseguição às bruxas como violência tornou-se um trauma passa, então, pela análise de nossas principais fontes: as obras de Murray e de Gardner. Aqui, identificamos e exploramos os elementos encontrados nelas – dando mais ênfase no último –, elementos estes que foram ordenados por nós em um quadro, que em função da relação de trauma construída na Memória Cultural, provém do universo da bruxaria diabólica da Primeira Modernidade. Nesse entrelaçamento de temporalidades, percebemos que tais elementos foram ressignificados e sacralizados de uma forma espelhada, simétrica e invertida. Assim, analisaremos cada um desses elementos, inserindo-os dentro de seus contextos sociais específicos, a fim de compreender as transformações de cada um deles, do diabolismo à Bruxaria Neopagã. Vale destacar que pautamos nossa ideia de um Trauma Cultural no âmbito do Feminino em torno de dois pontos: o fator simbólico e o fator do poder social das mulheres, na ânsia de abarcar e integrar questões simbólicas e de materialismo-histórico, como explicaremos no referido Capítulo.

No Subcapítulo *2.1 Trauma Cultural: encontrando e interpretando vestígios*, analisaremos as obras de Murray e Gardner a contrapelo, percebendo a subversividade desses escritos e seu apelo às questões do Feminino e da Natureza em torno da caça às bruxas. Cruzaremos nossas identificações com reflexões trazidas por Silvia Federici sobre o fenômeno, tecendo também relações com a crítica decolonial e com o conceito de decolonialidade. No Subcapítulo *2.2 Identificando o Trauma Cultural relativo ao Feminin*o, nos debruçamos sobre o conceito de trauma Cultural proposto por Felman e sobre o aporte da Linguagem do Trauma da psicóloga e pesquisadora interdisciplinar Grada Kilomba, que em *Memórias da Plantação – Memórias de racismo cotidiano* (2024), postula a Tese de que episódios e a estrutura do racismo contemporâneo sofrido por pessoas negras trazem em si uma relação traumática em sua subjetividade, um trauma relativo à ordem colonial imposta pela escravidão; por sua vez, nos apropriando da relação tecida por Kilomba, propomos correlacionar o passado da caça às bruxas e o tempo presente de Murray e Gardner, percebendo também uma relação traumática subjetiva mediando essas temporalidades.

No Subcapítulo *2.3 Identificando o Trauma Cultural relativo à Natureza*, debatemos sobre a exaltação da Natureza nas raízes da Bruxaria, ancoradas em interpretações feministas sobre a caça às bruxas. Buscamos identificar e delimitar o Trauma Cultural, destacando a questão da sacralidade proposta, exaltação da Natureza que é encontrada no Romantismo e que vem a reverberar na Bruxaria Neopagã, pois essa relação mulher/Natureza é a responsável pelo vínculo com a ancestralidade nessas interpretações. No Subcapítulo *2.4 A sacralidade da Natureza: reintegração cíclica e beleza,* apresentamos a sacralidade dessa Natureza na cosmopercepção da Bruxaria Neopagã, focado no ciclo da impermanência vida-morte-renascimento. No Subcapítulo *2.5 Encontro noturno sagrado: ressignificando o sabá polemizado*, identificamos a presença de elementos clássicos do sabá das bruxas da demonologia europeia, da forma em que são encontrados no chamado estereótipo do sabá, agrupados por nós em um quadro. Por fim, no Subcapítulo *2.6 Feitiço para um mundo em desencanto: Feminino e Natureza como (re)encanto*, apontamos a presença dos elementos apontados anteriormente, tendo sido ressignificados e invertidos na Bruxaria de Margaret Murray e de Gerald Gardner.

No Terceiro e último Capítulo, *Proposta de cura de um trauma para a humanidade: reintegração e consciência de globalidade*, trabalhamos a hipótese de cura através de uma reintegralização multifacetada partindo da cosmopercepção wicanniana. Subdividida em diversos Subcapítulos, que são detalhados na apresentação do mesmo, adiante, convidamos os leitores a mergulhar na racionalidade que embasa a Wicca e a percorrer, etapa por etapa, as

Iniciações de Primeiro, Segundo e de Terceiro Grau. Através da ideia êmica de equilíbrio de potências divinas a partir da reintegralização do Ser, e de elementos que nos permitem perceber a globalidade dessa religião, lançamos a ideia de que existe uma interessante e criativa consciência de globalidade em tal cosmopercepção, dialogando com conceitos da História Global, para consequentemente, identificarmos Gardner enquanto um mediador de culturas. Por último, fechamos nossa Tese, trazendo a discussão sobre glocalização para nossa localidade[21], Florianópolis, e as expressões do fantástico na Ilha de Santa Catarina, o chamado *folclore ilhéu*, que gira em torno de bruxas maléficas e outros seres, a partir do legado cultural do folclorista e artista Franklin Cascaes (1908-1983) – seus contos e desenhos feitos com nanquim e regados à nostalgia com o passado e à crítica social.

[21] A FAPESC – Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina, órgão financiador da bolsa de Doutorado, indica que as pesquisas financiadas por ela se relacionem com o Estado de Santa Catarina.

CAP 1: RAÍZES ANTIGAS DE UMA NOVA RELIGIÃO: MITOS, HISTÓRIAS E MEMÓRIAS EM FUNDIÇÃO

Conhecida popularmente pelo epíteto de "Antiga Religião", a Wicca é, evidentemente, uma nova religião, que conjugou Feminino e Natureza de forma única em seu surgimento. Sistematizada por Gerald Gardner na década de 1950, essa Bruxaria enquanto religião foi sentida e pensada com base em um caldeirão onde se misturaram e entrelaçaram diversos elementos. Reconhecidamente marcada por ser uma religião de origens na literatura (Hutton, 2019; Cornish, 2021; Russel & Alexander 2019; Davy, 2007; Camargo, 2017), a Wicca possui uma nuance de secreto e construiu-se, a partir de seu mito fundador como um movimento religioso antigo e portador de uma sabedoria imemorial (Duarte, 2013, p. 14). Dentre os elementos que propiciaram a emergência desse movimento, encontramos: as leituras e discussões sobre magia e sobrevivências pagãs dentro dos estudos folclóricos, a hipótese do matriarcado pré-histórico desenvolvida por intelectuais oitocentistas, o movimento literário romântico do início do século XIX, o *milieu* ocultista europeu de sociedades iniciáticas e de magia cerimonial, releituras do misticismo oriental e a hipótese do Culto Bruxo desenvolvida pela egiptóloga e antropóloga Margaret Murray.

Autora da obra *The Witch-Cult in Western Europe* em 1921, ela analisa uma extensa documentação referente à perseguição da bruxaria, processos, interrogatórios e legislações. E mesmo sua obra sendo focada em explicar o culto das bruxas e sua lógica de funcionamento, como questões de fertilidade e ciclos, claramente inspirada pelos estudos de James Frazer, a perseguição ocupa mais que um lugar de destaque, podendo ser considerado um eixo que embasa e sustenta essa obra, como será demonstrado. No caso de Gerald Gardner, que publicou *A Bruxaria Hoje* em 1954, apenas 3 anos após a queda da legislação dos Atos de Feitiçaria, a defesa contra o diabolismo ditou o tom de sua escrita, onde caneta e papel entraram em ação sob uma densa atmosfera da perseguição às bruxas do passado.[22] Vigilância, medo, denúncias

[22] Em 1951, a lei dos Atos de Feitiçaria (*Witchcraft Acts*), que estava em vigor desde 1735, no reinado de Jorge II na Grã-Betanha, foi revogada. Em substituição, no mesmo ano, foi promulgado o Ato das Médiuns Fraudulentos (*Fraudulent Mediums Act)*. Segundo Gardner, a partir daquele marco, as bruxas poderiam falar de forma mais aberta acerca de suas práticas (2019) O Ato dos Médiuns Fraudulentos, criado para inibir e punir os que alegavam ser videntes ou médiuns através de charlatanismo, foi revogado apenas no ano de 2008. Cf: Legislation.gov.uk.

e tortura são ideias que perpassam toda a obra, criando uma atmosfera de "caça às bruxas medieval" que parece dialogar, inclusive, com questões medievalistas.[23]

Para não estender a discussão, pode-se partir da historiografia que identificou de forma sólida na própria figura do Diabo da Alta Idade Média, a oposição pagã em um contexto de afirmação da Igreja Católica. Nesse contexto, de forma geral, as tentativas de evangelização em termos de totalidade foram fracassadas, e assim, velhos costumes conseguiram permanecer no cotidiano, principalmente no meio agrário. Crenças, tidas como supersticiosas pela religião oficial, ou foram demonizadas ou modificadas e assimiladas, como datas festivas ligadas ao calendário agrícola – muitas vezes regadas a vinho, danças e fogueiras – e que foram ressignificadas para adequarem-se a um calendário cristão.

As heranças pagãs persistiram no continente europeu, como demonstrou o icônico trabalho de Carlo Ginzburg em *I benandanti: stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento* (1966) e em *Storia noturna: una decifrazione del sabba* (1989). Tal substrato passou então por diferentes processos de assimilação e demonização. Para além do tão conhecido processo em que os *benandi* do Friuli enquanto praticantes de um culto extático popular e agrário foram sendo assimilados ao sabá e ao universo da bruxaria diabólica, há outros exemplos menos populares, como as pesquisas que identificaram e analisaram a figura masculina condutora do sabá das bruxas da demonologia europeia em comparação com o deus greco-latino e agrário Dioniso, divindade do teatro, do êxtase e da loucura, sua respectiva mitologia e seu culto.[24]

Sem conseguir erradicar diversas crenças, a Igreja, em um trabalho de alteridade assimétrica, relegava práticas e crenças pagãs à esfera do "Mal" em oposição ao "Bem", representado pelos preceitos cristãos. No entanto, uma transformação começa a configurar-se a

[23] Medievalismo ou (neo)medievalismo – a depender dos autores adotados – é um conceito polissêmico, centrado na ideia de reutilização, ressignificação e referência a elementos medievais. Tal conceito e problemáticas sobre representações e imaginários concentram-se na área de *Studies in Medievalism*, dedicada a estudar a construção de imagens "pós-medievais" e as diversas percepções da Idade Média. O termo foi estudado e problematizado por Lanzieri Júnior, Andrew B. Elliot, Amy Kaufman, Leslie Workman e outros, porém a abordagem de Stephanie Trigg é a mais convidativa para nós, ao articular medievalismo e temporalidades. Segundo ela, cada vez mais nós passamos a reconhecer elementos e cenas como medievais através de influências e convenções literárias e cinematográficas, e não pela historicidade do que nos é apresentado (Trigg, 2008, p. 101 – 102). O Romantismo e a cultura pop formam uma amálgama de referenciais, fomentando imaginários e retroalimentando narrativas e recepções. Trigg defende que para se apreender a Idade Média, a chave conceitual da temporalidade é a principal categoria, "seja pelo interesse de uma reconstrução histórica ou de uma revisitação imaginativa" (Trigg, 2016, p. 197, tradução nossa). No original: "*whether that might be in the interest of historical reconstruction or imaginative revisitation*".

[24] Alguns dos elementos presentes nessas pesquisas serão abordados no capítulo 3. Conferir um balanço crítico comparativo entre os elementos da obra *As Bacantes* (século V a.E.C) de Eurípedes e do manual inquisitorial *Malleus Maleficarum* (século XV) em: LIMA, Cauana Harz de. *O deus do êxtase e o masculino anticristão: um estudo comparado entre as figuras condutoras dos Bacanais e dos Sabás das bruxas*. Trabalho de Conclusão de Curso. Licenciatura e Bacharelado em História. Universidade Federal De Santa Catarina – UFSC, 2022.

partir da Baixa Idade Média, que será detalhada adiante. Logo, no contexto da Contrarreforma, durante os séculos XVI e XVII, práticas mágicas foram severamente perseguidas, entendida como ação de demônios. [25]

Mais adiante, ao longo do século XVIII, a corrente do Racionalismo veio a criticar a superstição, colocando a crença na existência das bruxas, bem como sua perseguição, como irracionais.[26] Palavras como alucinação, delírio e fanatismo religiosos e histeria coletiva fizeram parte desse vocabulário racionalista (Russel & Alexander, 2019, p. 180). Em seguida, no século XIX, emerge o Romantismo e, concomitantemente, os primeiros estudos historiográficos e antropológicos que se debruçam sobre o fenômeno da bruxaria, com forte interesse no folclore surgido na Alemanha enquanto disciplina e na cultura popular. No contexto, as novidades da urbanização e da industrialização impactaram a intelectualidade, que se voltou à ideia de unidade nacional e de preservação de patrimônios. No início do século XIX e meados do XX, a ideia de que existiria uma religião pagã que havia sobrevivido à Antiguidade e que passara a ser vítima da perseguição às bruxas, desenvolveu-se dentro da intelectualidade alemã, difundindo-se entre franceses e anglófonos, ideia amplamente adotada por acadêmicos de outras áreas, bem como por não acadêmicos (Hutton, 2021, p.235-236).

Logo, neste primeiro Capítulo propomos uma aproximação com contextos e substratos que propiciaram a emergência dessa nova religião, demonstrando os aspectos históricos do surgimento da Wicca, desde seus antecedentes literários e antropológicos, passando pelo seu mito fundador – o "*Burning Times*", que em nossa hipótese, trata-se de um ponto fulcral em termos de memória e usos do passado – e chegando às suas principais fontes. Revisitar esses antecedentes da Bruxaria Neopagã se faz importante neste Primeiro Capítulo, não apenas por encontrarmos o substrato relativo às perseguições – episódio que se constitui como o trauma da nossa hipótese –, mas também por mostrarem diversas camadas temporais entrelaçadas por ideias de permanências, que serão, futuramente, exploradas dentro da cosmopercepção Wicca. Tendo em vista que a esse sistema religioso "fundamenta-se em uma combinação de práticas e crenças derivadas de tradições pagãs, ocultistas e folclóricas, sendo profundamente influenciado pelo movimento romântico do século XIX e pela hipótese do culto das bruxas" (Lopes, 2024, p. 37-38), buscamos neste Capítulo explorar tais influências na formação da

[25] Para uma discussão com autores que se debruçaram sobre o tema da repressão às práticas de magia e de *maleficium* na Primeira e na Alta Idade Média, conferir Hutton, 2021, p. 295 a 303.

[26] Vale mencionar que, no século IX, o *Canon Episcopi* – documento derivado de um penitencial alemão – defendia a impossibilidade natural dos voos noturnos das supostas bruxas. Tal documento foi, no contexto racionalista do século XVIII, utilizado como base para as críticas à realidade da bruxaria e à perseguição.

Wicca, como também destacar os aspectos do Feminino e da Natureza, centrais para a Tese, que já se encontram presentes no substrato literário inspirador da mesma.

1.1 BRUXARIA COMO REMINISCÊNCIA PAGÃ

Ao longo da História, muitas foram as interpretações acerca do fenômeno da bruxaria e de sua natureza; da pena na mão de inquisidores e teólogos do Medievo e da Primeira Modernidade, muita tinta foi gasta em debates para comprovar ou refutar a realidade do sabá e dos voos noturnos dos quais mulheres processadas por bruxaria eram acusadas. Em tais debates sobre a bruxaria, o Diabo – figura condutora dos sabás e cujo estereótipo estava em ascensão a partir do século XIII – mesclava-se a figuras mitológicas pagãs noturnas, como Diana e Herodíade (Ginzburg, 2012; Hutton, 2021), porém, foi mais adiante, a partir de intelectuais oitocentistas, que a ideia da bruxaria diabólica da caça às bruxas foi definitivamente interpretada enquanto uma reminiscência de cultos pagãos da Antiguidade.

O contexto do Racionalismo fez emergirem vozes dissidentes em torno das causas da perseguição às bruxas: de um lado, racionalistas e liberais (muitas vezes com discursos anticlericais e trabalhando na dicotomia Ciência *versus* Igreja e fé), e do outro intelectuais e clérigos empenhados em defender a Igreja de Roma – principal alvo das críticas elaboradas pela intelectualidade racionalista. Por mais que as críticas racionalistas variaram em forma e ênfase em diferentes regiões, como apontado pela análise de Hutton – na qual podemos observar que as críticas da Europa Continental tiveram nuances diferentes do que na Grã-Bretanha e do que na Nova Inglaterra (p. 137-138), a culpa recaiu, de forma geral, na crítica e na acusação de fanatismo religioso, seja como culpabilidade total da fé e dos intelectuais clérigos, como da influência da fé de classes sacerdotais sobre "ignorância" e "superstição" do povo em geral. É nesse movimento de defesa e reação contra duras críticas racionalistas que emergem alguns dos defensores da fé, na tentativa de tirar das costas da Igreja Católica ou Protestante, o peso das perseguições que estavam naquele momento sendo revisitadas e criticadas duramente.

Assim, no século XIX destacaram-se três intelectuais que contribuíram na construção e difusão da ideia de bruxaria enquanto um culto de reminiscência pagã. Karl Ernst Jarcke (1801-1852), professor prussiano de Direito Criminal da Universidade de Berlim, Franz Joseph Mone (1796-1871), arqueólogo e historiador alemão, e Jacob Grimm, folclorista icônico pelo seu legado no trabalho de campo coletando relatos e contos de fadas junto a seu irmão. Os dois primeiros foram intelectuais fervorosos em busca de uma justificação para a Inquisição e para a perseguição da bruxaria; para ambos, tal bruxaria seria uma religião degenerada em termos

morais, e precisou ser combatida, no contexto do passado, pois colocava em risco e corrompia a sociedade.[27]

Em 1828, Ernst Jarcke escreveu sobre a bruxaria medieval como uma religião originária dos povos germânicos no próprio território da Alemanha, sendo então um culto diabólico degenerado. Jarcke é descrito por Hutton como "um porta-voz jornalístico entusiasmado do interesse clerical", que editou os registros de um julgamento de bruxas alemãs, fonte primária do século XVII, para um jornal jurídico (1999, p. 141). Mesmo tendo escrito um comentário curto no jornal, sua ideia reverberou grandemente: a bruxaria seria um remanescente culto degenerado de uma antiga religião antiga, tendo sido praticados de forma contínua entre as pessoas comuns. Depois, tais crenças teriam sido condenadas pelos cristãos como satanismo. Por fim, durante o Medievo, tal culto teria se adaptado ao estereótipo cristão, adorando de fato o próprio Diabo. Jarcke afirmou que com esse diabolismo, os praticantes do culto degenerado afastaram-se de tal religião, e desgostosos com os rumos que tomara, passam eles mesmos a denunciar o culto para as autoridades, que tomaram então as providências devidas. Como analisado por Hutton, Jarcke superou os liberais – que buscavam então culpados pela barbárie da caça às bruxas e, concomitantemente, provar que a bruxa nunca havia sido uma figura real –: "sua explicação dos julgamentos de bruxas aceitou igualmente a inexistência de bruxaria em si, ao mesmo tempo que exonerava as autoridades que perseguiram as bruxas como membros de um culto maligno e antissocial" (1999, p. 141).

Alguns anos depois, em 1839, Franz J. Mone, historiador que na época ocupava o posto de diretor dos arquivos de Baden, também defendeu que essa bruxaria medieval teria raízes pagãs antigas, dessa vez, originária de um culto de mistérios greco-romano dedicado a Hécate e Dioniso, caracterizado segundo ele, por orgias noturnas, sacrifícios humanos e magia negra (Russel & Alexander. 2008, p. 152). Ou seja, o pretenso culto tido como degenerado não seria algo endógeno e sim uma importação. Desta foram, Mone conseguiu tirar a suposta culpa do passado alemão – justamente no contexto em que o esforço pela construção de uma identidade alemã pautada em um passado mítico se fez presente (Hutton, 1999, p. 121; Hobsbawn, 1988). É interessante comentar que, para Mone, esse culto seria perpassado por uma questão de classe: teria se popularizado apenas entre as camadas mais desprivilegiadas da sociedade, tendo sido

[27] O primeiro pesquisador a destacar a importância de Jarcke e Mone para a sedimentação da ideia da bruxaria como uma reminiscência pagã foi o historiador Norman Cohn em *Europe's Inner Demons*, em 1975 (Hutton, 1999, p. 451). Suas ideias são encontradas nas seguintes fontes: JARCKE, Karl Ernst. 'Ein Hexenprozess', *Annalen der Deutschen und Ausländischen Criminal-Rechts-Pflege 1* (1828), 450; e MONE, Franz Josef. 'Uber das Hexenwesen', *Anzeiger für Kunde der Teutschen Vorzeit* (1839), 271-275 and 444-445.

trazida até o território alemão por escravizados gregos, ligando essa bruxaria como uma prática decadente e degenerada às pessoas escravizadas oriundas da Grécia (Russel & Alexander, 2019, p. 181). Outro detalhe interessante é que percebe-se em *A Bruxaria Hoje* de Gardner essa influência, de certa forma, quando o autor apresenta a Bruxaria que encontrou em New Forest como uma religião que provinha desses antigos cultos de mistério greco-romanos, sobrevivendo, supostamente, desde aqueles tempos de forma clandestina e secreta (Gardner, 2003). Da mesma forma, paralelos nesse sentido foram postulados antes, por Murray, ao comparar cultos iniciáticos e de mistérios greco-romanos ao culto bruxo defendido por ela.

Sobre os usos dessa bruxaria enquanto reminiscência pagã, Hutton comenta:

> Para conservadores e reacionários, foi inicialmente uma forma de defender os julgamentos, argumentando que, embora a bruxaria em si não pudesse mais ser levada a sério, as pessoas acusadas de realizá-la ainda eram adeptas de velhos cultos sanguinários e orgiásticos que mereciam ser punidos e reprimidos. Liberais, radicais e feministas poderiam reverter tais afirmações, ao retratar a religião pagã das bruxas como um movimento alegre e libertador que reafirmava a vida, que venerava o mundo natural e elevava o *status* da mulher ao de mais forte entre as pessoas comuns e que se opunha a tudo o que igrejas, aristocracias e patriarcado estabelecido representavam (2021, p. 236).

A força de tal discurso que conecta paganismo da Antiguidade e bruxaria reverberou de uma forma marcante, vale comentar, na abordagem feminista. É essa ligação costurada por Jarcke e Mone, reaproveitada e invertida positivamente por Michelet em sua *La Sorcière*, e posteriormente por Leland em sua *Aradia*, entre um passado pagão, de contornos subalternos, e a bruxaria da caça às bruxas, que parece ter alimentado a ideia de longa duração de resistência. As ideias de matriarcado desenvolvidas no século XIX por feministas de primeira onda, que serão revisitadas mais adiante, mostram justamente esses elos.

1.2 ROMANTISMO E ESTUDOS FOLCLÓRICOS

Quando do declínio da perseguição às bruxas, no século XVIII, a Europa passou por intensas mudanças políticas, econômicas e sociais, que culminaram no chamado Iluminismo, uma reação frente a tais transformações. Ciência, liberdade e racionalidade estavam na ordem do dia, acompanhados de um intenso sentimento anticlerical e de questionamento do pensamento religioso tradicional interferindo no Estado. Tal racionalismo refletiu diretamente nas interpretações vigentes também acerca da bruxaria diabólica e da própria existência de *maleficium* e da magia; logo, o racionalismo contribuiu não apenas para o declínio das

perseguições, como também para o fortalecimento de críticas a elas, colocadas então como irracionais e sem fundamento por muitos intelectuais dessa vertente. Porém, a razão não impediu que houvesse uma crise no fim do século, abalada por questionamentos que criticavam essa racionalidade a partir do movimento do Romantismo no século XIX. Diferente dos racionalistas, a intelectualidade Romântica prezava pela subjetividade, emoções e nostalgia como formas de produzir conhecimento e arte. Focado na valorização da Natureza e do indivíduo, a arte em suas múltiplas formas – seja pela dramaturgia, pelas artes plásticas ou pela literatura –, era para o Romantismo uma forma de resistência, e a nostalgia, presente de forma tão marcante nessa vertente, atuava como uma ferramenta crítica e de resistência frente ao avassalador progresso e a impactante industrialização. Entrava-se em uma nova era cultural na Europa, que deixaria suas marcas para sempre.

Ronald Hutton, em sua análise detalhada e profunda acerca da formação da Wicca em *The Triumph of the Moon,* destrinchou as influências literárias, folclóricas e antropológicas que inspiraram e influenciaram Gerald Gardner. O autor pontua que podemos encontrar as raízes do discurso neopagão dentro do Romantismo alemão, pois desenvolveu-se "uma fusão, na Alemanha do final do século XVIII, de três forças poderosas: admiração pela Grécia antiga, nostalgia por um passado desaparecido e desejo por uma unidade orgânica entre pessoas, cultura e natureza", e continua explicando que essas forças "foram reunidas nas décadas de 1750 e 1760 pelos escritos de alguém que, mais do que ninguém, lançou a mania alemã pelo classicismo: Johann Joachim Winckelmann" (2019, p. 21). Essa associação entre gregos antigos, natureza, criatividade e liberdade, poderia, como analisa Hutton, ser confrontada com "um mundo moderno caracterizado como antinatural, superespecializado e autoritário" (2019, p. 21)[28], e tal releitura do passado através do sentimento de nostalgia presente no Romantismo, é que impulsionou o *revival* pagão europeu.

Neste *revival*, o "redescobrir" do passado pagão foi transpassado também pelo interesse da intelectualidade Romântica pela cultura popular, folclore e pelos regionalismos, que faziam parte de suas obras e que fomentaram, consequentemente, a construção de identidades culturais locais, entrelaçadas a novas práticas, novas cerimônias e novas políticas, como analisa

[28] No original: "*It may be argued instead that the characteristic language of a committed modern paganism has its direct origin in German Romanticism, the result of a fusion in late eighteenth-century Germany of three powerful forces: admiration for ancient Greece, nostalgia for a vanished past, and desire for an organic unity between people, culture, and nature. They were brought together in the 1950's and 1960's by the writings of the person who, more than any other, launched the German craze for classicism: Johann Joachim Winckelmann. These established firmly in the contemporary imagination an association between the ancient Greeks and nature, creativity, and freedom, which could be pitted against a modern world characterized as unnatural, overspecialized, and authoritarian*".

Hobsbawn em seu clássico *A Invenção das Tradições* (1997). As tradições inventadas são, como explica o autor, um conjunto de práticas "normalmente regularizadas por regras [...]; tais práticas de natureza ritual ou simbólica, visam incular certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade com relação ao passado" (Hobsbawn, 2008, p. 9). A época com maior efervescência de tradições inventadas é justamente o contexto dos anos 1870 a 1914 (Hobsbawn, 2008, p. 311).

Portanto, as tradições Pagãs – sejam elas greco-romanas, celtas ou nórdicas – eram, pelo olhar de poetas, escritores e artistas românticos, uma fonte de inspiração e conexão com um passado bucólico, pré-cristão e rural, sendo este último um aspecto que será retomado por nós quando analisarmos a fundo o aspecto da Natureza enquanto perpassado por um trauma, na formação da Bruxaria Neopagã, no próximo Capítulo.

Outro nome que muito se destaca dentro do tema de bruxaria como reminiscência pagã, porém em uma abordagem romântica, é o pioneiro dos estudos do folclore alemão, Jacob Grimm (1785-1863). De forma geral, sua grande marca consiste em ter argumentado efetivamente que "a imagem moderna inicial da bruxa era uma fusão de tradições pagãs com estereótipos medievais posteriores de heresia" (Hutton, 1999, p. 142), sem a pretensão de pensar que as pessoas processadas teriam de fato sido praticantes desse paganismo; seu olhar estava mais voltado para os detalhes e as reminiscências em forma de vestígios. Na obra *Deutsche Mythologie* (1835), Grimm fez um esforço buscando o inventário de uma tradição mítica centrada na "caça selvagem" e em suas figuras condutoras, onde ele encontrou pistas em vestígios para endossar a hipótese de uma continuidade entre crenças pagãs e feitiçaria diabólica. Como explicado por Ginzburg em seu clássico *História Noturna*, Grimm especulou sobre o detalhe da metamorfose da alma em borboleta (e também em outros animais) presente em diversas lendas mais antigas, como tendo relação com a clássica metamorfose das bruxas e com a viagem para o outro Mundo (entenda-se aqui o Mundo dos mortos) empreendida pelas almas (2012, p. 143).

Em nossa Tese, destacamos então essa presença de medievalismo nessas abordagens, elemento central para compreendermos esse uso do passado que teve início com os reacionários Jarcke e Mone, passando por Grimm, pelos demais intelectuais do Romantismo e reverberando tanto no Neopaganismo e em abordagens feministas de primeira e segunda onda. Vale comentar também que Jacob Grimm foi citado e interpretado erroneamente por diversos folcloristas, como tendo sido o defensor da bruxaria do *Burning Times* como um culto essencialmente pagão (Hutton,1999, p. 142, 155); porém o que Grimm fez foi um esforço por compreender, tecendo

questionamentos e conexões entre elementos geograficamente distantes como as metamorfoses e o êxtase ritual.

Retornando para as influências românticas na Wicca, Hutton traçou em sua obra um panorama da circulação de ideias e autores, trazendo destaque para os estudos folclóricos de Leland em *Aradia: o Evangelho das Bruxas* (1899) e para o marco do antropólogo James Frazer, autor de *O Ramo de Ouro* (1890). Porém, em nossa análise, faz-se de suma importância, em função do nosso recorte dos temas do Feminino e da Natureza, focar em duas obras que trouxeram esse tema especificamente, de forma marcante: para além de *Aradia* de Leland, a obra *A feiticeira* de Jules Michelet (1862).

De forma revolucionária e irreverente, demonstrando seu talento literário e criativo, Jules Michelet (1798-1874), icônico na historiografia oitocentista e nos trabalhos com arquivos, parte da premissa dos alemães, invertendo a lógica de Jarcke e Mone, ao escrever *La Sorcière* em 1862. Michelet tem como base a realidade da magia feminina, a antiga sociedade das bruxas e principalmente os sabás, utilizadas como metáfora para a oposição entre servos e nobres durante a Idade Média, além da mulher como sacerdotisa e protagonista das forças da Natureza. O historiador francês apresenta as figuras das bruxas como membros de um culto de caráter secreto, orgíaco, rebelde e campesino. O anticlericarismo aparece na rejeição desse culto ao Cristianismo enquanto religião, e sua luta dava-se também no campo material, pois Michelet entendia o movimento desse culto como uma manifestação contra a opressão do sistema feudal. Logo, essa ideia de um culto de longa duração ganhou, a partir de *La Sorcière,* um grande impulso, por reformular as ideias de Jarke e Mone, explicadas anteriormente, e partindo da premissa de uma continuidade, porém invertendo sua lógica.

Como sintetizado por Pamella L. Camargo, Michelet:

> (...) cria uma protagonista feiticeira que vê no paganismo uma forma de resistência à opressão, tanto do clero como da nobreza, utilizando essa crença como modo de empoderamento em uma sociedade desesperada, na qual a feiticeira torna-se heroína e luta pelo povo campesino medieval. Ligando a bruxaria ao paganismo através da resistência, o autor indica o que seria um princípio consolidador de uma futura identidade em torno da Wicca. A partir da obra *La Sorcière* e da legitimidade dada por ela ao tema da bruxaria como paganismo, uma série de autores e obras foram criadas e influenciadas, culminando nas obras produzidas pelo próprio Gardner, que de certa forma as juntou, organizou e produziu através delas e de outras fontes pessoais uma crença organizada de bruxaria pautada no paganismo (2017, p. 12).

Após esse reconhecimento da forte influência Romântica micheletiana para a Bruxaria neopagã, identificamos que os aspectos problematizados em nossa Tese, de Feminino e

Natureza feridos e amalgamados em forma de um trauma dentro da cosmopercepção Wicca, aparecem, de forma seminal, já na própria obra de Michelet, como é possível perceber no trecho abaixo:

> Uma religião forte e vivaz, como fora o paganismo grego, começa pela sibila, termina pela feiticeira. A primeira, bela virgem, em plena luz, o balançara, lhe dera o charme e a auréola. Mais tarde, caído, doente, nas trevas da Idade Média, nas **terras selvagens e nas florestas**, ele fora escondido pela feiticeira; sua piedade intrépida o nutriu, o fez viver ainda. Assim, pelas religiões, **a mulher é mãe, terna guardiã e ama fiel**. Os deuses são como os homens: eles nascem e morrem em seu seio (Michelet, 1987, p. 5-6, grifo nosso).[29]

Na síntese elaborada sobre *La Sorcière*, Terzetti Filho comenta sobre a ênfase no Feminino, que aparece no escrito de Michelet de forma marcante, aspecto que, vale lembrar, será retomado quando analisarmos o Feminino enquanto perpassado por um trauma no Segundo Capítulo.

> [...] a bruxaria assume, no Romantismo de Michelet, o caráter de um culto em que as mulheres eram as verdadeiras vítimas de repressão, não só social, mas, também, sexual. Os encontros noturnos, os sabás, Michelet chamou de "comunhão de revolta", eventos em que os camponeses festejavam com danças e que aconteciam como uma forma de esquecer a opressão (Terzetti Filho, 2012, p. 62- 63).

Apesar de ter se tornado um best-seller, *La Sorcière* foi descreditada pela Academia, ambiente na qual recebeu um tratamento enquanto obra ficcional, além de variadas críticas.[30] Delas, a mais pertinente para a nossa Tese é a elaborada por Diane Purkiss, historiadora e especialista em literatura renascentista, cuja crítica toca no ponto da representação feminina na figura da feiticeira construída por Michelet. Segundo sua crítica, *La Sorcière* é centrada no protagonismo de uma personagem feminina sem, no entanto, construir de fato uma representatividade feminina. Em suas palavras, "a feiticeira de Michelet é um exemplo da mulher selvagem que é criada por um homem para embasar a criação de uma narrativa masculina e uma civilização masculina" (Purkiss, 1996, p. 79, tradução nossa)[31]. Como um

[29] No original: "*Une religion forte et vivace, comme fut le paganisme grec, commence par la sibylle, finit par la sorcière. La première, belle vierge, en pleine lumière, le berça, lui donna le charme et l'auréole. Plus tard, déchu, malade, aux ténèbres du moyen âge, aux landes et aux forêts, il fut caché par la sorcière; sa pitié intrépide le nourrit, le fit vivre encore. Ainsi, pour les religions, la Femme est mère, tendre gardienne et nourrice fidèle. Les dieux sont comme les hommes; ils naissent et meurent sur son sein*".

[30] Para críticas e discussão em torno da obra *La Sorcière*, ver: DELUMEAU, 1989; RUSSELL & ALEXANDER, 2019; PURKISS, 1996; TEIXEIRA, 2013; CAMARGO, 2017; MAIA, 2023.

[31] No original: "*Michelet's sorceress is an instance of the wild woman who is created by man to ground the creation of a masculine narrative and a masculine civilisation*".

Romântico, ele parte de uma idealização, uma romantização, na qual a figura da feiticeira pauta-se em elementos que acabam por reforçar discursos masculinos do próprio Michelet enquanto homem de seu tempo, "no qual o feminino é, como de costume, deslocado para que um mito da agência masculina possa ser construído" (Purkiss, 1996, p. 81).[32] Tal pontuação é de extrema importância para nós ao revisitar o panorama do Romantismo, pois as fontes que formataram a Wicca – a obra de Murray e de Gardner –, apesar de serem um legado de tais prerrogativas dos românticos, rompem, ao nosso ver, com a ideia de um Feminino a serviço de um discurso, de uma nação, uma pátria ou de uma agência masculina, como veremos em Murray e Gardner de uma forma bem delineada.

Outra característica importante de *La Sorcière* é que a obra não possuía a pretensão de reavivar, de forma alguma, essa bruxaria como reminiscência pagã; os objetivos de Michelet são claros, criticar três esferas: a instituição religiosa do Catolicismo, a aristocracia e o Estado em si. Mesmo assim, o alcance e impacto do trabalho do arquivista criaram uma imagética tão icônica para a figura da bruxa, que pode ser considerado um divisor de águas no tema, ao ter sido utilizado como embasamento e inspiração para aqueles que consideravam a bruxaria diabólica enquanto prova da sobrevivência de um culto pagão. Porém, não se trata de uma obra de cunho feminista, como é o caso da abordagem inaugurada propriamente por Murray – a primeira mulher a investigar fontes primárias dos processos da caça às bruxas sob uma perspectiva propriamente feminista (Winick, 2015, p. 567-568).

Seguindo uma ordem cronológica de influências românticas na Bruxaria neopagã, encontramos os estudos de James G. Frazer (1854-1941), antropólogo escocês e classicista especializado em mitologia e religião comparada. Seu trabalho de destaque foi a obra *The Golden Bough*, publicada em 1890, em que propõe o ciclo simbólico de vida, morte e renascimento de uma divindade masculina. Frazer interessava-se por literatura clássica, Direito, e tinha especial aprecio pelo estudo comparativo de mitologias e religiões; neste último tópico, rituais e magia foram pontos altos de seus estudos, de forma panorâmica englobando diferentes culturas e locais. Mesmo que Frazer tenha sido um evolucionista – fruto de seu tempo –, entendendo a categoria erroneamente a magia como um estágio para se chegar à religião, no processo civilizatório, e tendo sido superado por novas abordagens e perspectivas, muitas foram suas contribuições e grande foi seu impacto para a produção intelectual da época em que viveu.

De forma resumida, *O Ramo de Ouro* defende a hipótese de que haveria uma religiosidade universal, manifestada nas mais diversas culturas ao redor do mundo, e que esse

[32] No original: "*in which the feminine is as usual displaced so that a myth of male agency can be constructed, and the history of Western culture, in which the sorceress is displaced by the hysteric at the limits of femininity*".

"ser humano primitivo" (expressão utilizada pelo próprio autor) faria, desde então, ritos centrados na Natureza e na fertilidade. Construindo uma ideia de permanência, Frazer buscou paralelos, e encontrou o próprio Cristianismo como uma herança, a partir de vários elementos, dessa primitividade relativa a uma religiosidade universal. Outra ideia central na obra de Frazer é a questão do sacrifício; como explicado por ele, a magia, dos tempos primitivos foi, gradativamente, sendo substituída por "formas mais sofisticadas", religiões baseadas em rituais simbólicos. Dentre estes rituais, encontrava-se o sacrifício que marcou, para o antropólogo, essa transição do rei-sacerdote; logo, ele defende a ideia de um rei divino que, se necessário, era sacrificado em prol da garantia de fertilidade da terra; e de sua própria morte, a vitalidade então restaurada passaria para o próximo governante, garantindo então abundância e ordem social. Este ciclo de nascimento, vitalidade, morte e renascimento se faria presente no *revival* pagão do século XX, bem como seria de suma importância para a teoria do Culto Diânico de Margaret Murray, que embasou toda a sua obra no pressuposto mitológico cíclico elaborado por Frazer.

O Ramo de Ouro foi, enfim, obra que teve grande impacto sobre a produção antropológica e literária da época, com e sem críticas.[33] Logo, pode-se afirmar que "a ideia de uma 'religiosidade primitiva' centrada em uma deusa da fertilidade e de um deus consorte, central para o Neopaganismo, foi consolidada a partir da obra de Frazer" (Duarte, 2013, p.16), bem como a ideia de um deus personificando a vegetação, que morre e renasce ciclicamente (Hutton, 2019, p. 62), ideia esta que mostra-se como central para a produção de Margaret Murray *em O Culto das Bruxas n Europa Ocidental*.

Por último, detemo-nos sobre a obra *Aradia: O Evangelho das Bruxas*, publicada em 1899 pela *David Nutt & Co*, editora da *Folklore Society*. Charles Leland (1824-1903) foi um folclorista, jornalista e viajante estadunidense que deixou um importante legado para os estudos da cultura do povo cigano, tendo sido entre 1879 e 1891, presidente da *Gypsy Lore Society*, mas que veio a ser mais conhecido pela sua obra *Aradia*. Após formar-se em Princeton, viajou rumo à Europa, entrando em contato principalmente com os estudos folclóricos de Jacob Grimm na Alemanha, onde a disciplina se desenvolvia com destaque; e esse Romantismo alemão com ímpetos nacionalistas veio a influenciar fortemente Leland. O autor também teve contato com

[33] Atualmente, apesar de terem sido apontados posicionamentos classistas e racistas na obra, pautados na Antropologia de sua época – como a ideia de estágios hierárquicos de cultura e escrita de cunho fortemente evolucionista – Frazer ainda possui prestígio, com ressalvas, por suas contribuições. Na década de 1920, houve uma mudança de paradigma na Antropologia, que voltou-se para a pesquisa de campo, para o funcionalismo e o estrutural-funcionalismo; após as publicações das obras de Malinowski e Radcliffe-Brown, *O Ramo de Ouro* passou a ser visto como cada vez mais obsoleto dentro da Antropologia. Cf: Wittgenstein, Ludwig, *Observações sobre o Ramo Dourado de Frazer*. Edição, tradução e notas de João José de Almeida, Introdução e revisão da tradução de Nuno Venturinha. Deriva Editores, Porto: 2011.

outra literatura que traria uma marca registrada para sua interpretação e escrita: *La Soreière,* de Michelet, que na época vivia o auge de sua carreira enquanto historiador (Russel & Alexander, 2019, p. 155).

Pode-se observar que enquanto Michelet foi o grande responsável por popularizar a ideia de resistência política e natureza que serviu de inspiração para a Wicca, foi Leland com sua *Aradia* o responsável por inspirar e agregar o material litúrgico para Gardner, como percebemos nos comentários e notas de rodapé ao longo da obra dos Farrar (2022) dedicada a escrutinar a Wicca. As semelhanças entre Michelet e Leland e suas perspectivas são muito interessantes.

> Assim como Michelet (...), ele possuía um forte sentido da beleza, do mistério e da santidade do mundo natural, e sentia que as "superstições" populares, embora erradas em termos científicos, frequentemente reconheciam e celebravam essas qualidades. Em 1889, ele escreveu que "a natureza é eterna e, enquanto a grama cresce e os rios correm, o homem provavelmente cairá novamente nos encantos eternos'" (Hutton, 2019, p. 147).[34]

Leland havia se dedicado a pesquisar o folclore italiano, com especial atenção a seus costumes e tradições mais antigas, nessa ânsia de encontrar suas raízes. Antes de *Aradia*, Leland havia publicado *Etruscan Roman Remains in Popular Tradition* (1892), dando prosseguimento à pesquisa em *Legends of Florence* (1895), sendo *Aradia* o terceiro dessa quase triologia em busca dessas raízes italianas. Comum em seu contexto, essa abordagem obcecada pelas origens era algo comum nas produções folclóricas (Hutton, 1999, p.143).

Aradia é considerado um dos textos mais importantes da Bruxaria Contemporânea, trazendo como pano de fundo a teoria de que o julgamento de bruxas havia girado em torno de vítimas pagãs, ponto essencial na abordagem de Murray mais adiante. A obra consiste em uma coletânea de feitiços, rimas e lendas, que giram em torno da existência de uma religião organizada, de caráter secreto, praticada pelos camponeses italianos "como uma espécie de oposição feminista ao catolicismo" (Stern, 2021, p. 66). Leland conta a narrativa de que Diana é uma deusa lunar, latina e consorte de Lúcifer, cuja filha Aradia é uma figura messiânica feminina. Ela teria então nascido e descido à Terra, enviada por sua mãe Diana, para passar seus ensinamentos a seus seguidores – os oprimidos e explorados pelos ricos – através da

[34] No original: "*Like Michelet as well (...), he possessed a strong sense of the beauty, mystery, and sanctity of the natural world, and he felt that folk 'superstitions', although erroneous in scientific terms, often recognized and celebrated those qualities. In 1889 he wrote that 'nature is eternal, and while grass grows and rivers run man is ever likely to fall again into the eternal enchantments'".*

bruxaria (Leland, 2000, p. 25). A subversão encontra-se em muitos detalhes, onde destaca-se a inspiração em ideias marxistas e a marca do anticristianismo, que deram o tom na obra.

Os trechos originais em italiano teriam sido, supostamente, copiados diretamente dos manuscritos da bruxa Maddalena, quiromante que seria pertencente a uma linhagem de bruxas toscanas, oriunda da Romagna Toscana.[35] Na recente obra do pesquisador brasileiro *Aradia: decifrando o Evangelho das Bruxas* (2024), Flávio Lopes explica que o *Vangelo* – termo italiano para Evangelho – não é apenas a tradução de um manuscrito em italiano entregue pela quiromante, mas que constitui-se de um texto vivo, dinâmico. "Leland editou o material, dividiu-o em capítulos, propôs uma sequência e acrescentou suas próprias anotações" e, além disso, "Leland também incluiu no livro uma série de outras narrativas coletadas que acreditava pertencerem ao mesmo complexo de lendas" (2024, p. 17).

Ao longo da obra, a influência de Michelet na divisão social entre opressores e oprimidos é bastante evidente (Terzetti Filho, 2012, p. 57), bem como o senso e desejo de justiça: "Vós que sois pobres e sofrem com a fome, E labutam em miséria, sofrendo também Constantemente com a prisão; Ainda assim Sereis felizes no outro mundo (...)"; e Leland prossegue, afirmando "Mas negativo é o destino De todos os que vos causam mal" (Leland, 2000, p. 33). Segundo análise de Terzetti Filho, "*Aradia* está mais próxima da noção da bruxaria como anti-religião, ou como uma religião às avessas, do que de um culto pagão, como será a bruxaria moderna na forma da Wicca" (2012, p. 57). O pequeno livro – cuja edição original tinha apenas 130 páginas – continha também comentários e explicações em inglês, feitos por Leland, buscando comprovar a existência de uma religião organizada, de caráter secreto, praticada pelos camponeses italianos "como uma espécie de oposição feminista ao catolicismo" (Stern, 2021, p. 66).

Essa sociedade secreta, cuja existência era defendida então por Leland, era a bruxaria chamada de "Antiga Religião" (V*ecchia Religione*) pela primeira vez, que teria sido a responsável por resguardar e manter costumes pré-cristãos. Ao longo do tempo, ela teria sido marginalizada, pois as bruxas "adoravam deidades proibidas e praticavam atos ilícitos, inspirados mais pela rebelião contra a sociedade do que por suas próprias paixões" (Leland, 2016, p. 48). As marcantes oposições opressores *versus* oprimidos, ricos *versus* pobres, fazem-se presentes em toda a narrativa tendo, inclusive, a obra sido acusada de ser propaganda política

[35] Pesquisas recentes empreendidas por Raven Grimassi encontraram correspondências entre Leland e seus contemporâneos comentando sobre a pessoa de Maddalena, além de que a quiromante era pessoalmente conhecida por duas folcloristas: Roma Lister e Lady de Vere. Sobre as discussões em torno da existência da quiromante Maddalena, ver: LOPES, Flávio. A autenticidade do Vangelo. In: Aradia: decifrando o Evangelho das Bruxas. Ardane: São Paulo, 2024, p. 29-35.

disfarçada de livro religioso (Adler *apud* Stern, 2021, p. 68), construindo a religião como uma arma política. O que mais nos interessa, em nossa análise, é identificar que já na obra de Leland subverteram-se elementos presentes na bruxaria diabólica das perseguições e fogueiras da Primeira Modernidade, como a nudez dos encontros noturnos das bruxas, o próprio caráter orgiástico do sabá, além de encontrarmos igualmente um protagonismo feminino: "em todas as demais Escrituras, de todas as raças, o criador do universo é masculino, Jeová, Buda ou Brama; na Magia das Bruxas o princípio primitivo é a mulher" (Leland, 2016, p. 101 - 102).

O legado da *Aradia* de Leland repercute até nossos dias, sendo uma obra lida e reeditada em diferentes meios. Segundo Hutton, o impacto das ideias de Leland se deu também por conta de ele ser um americano expatriado, não representativo da maior parte dos escritores de sua nação sobre aquestão da perseguição às bruxas e pelo seu país, Estados Unidos, não ter na época desenvolvido vanguarda sobre pesquisas no assunto (2019, p. 154-155). Logo, a repercussão do conteúdo da obra foi grande. Além disso, o apelo de Leland por ter encontrado uma suposta fonte primária – um manuscrito em forma de Evangelho que lhe teria sido passado através das mãos de Maddalena, advinda de uma suposta linhagem de bruxas – é mais uma das peças de um quebra-cabeças que busca legitimar a ideia de permanência. O manuscrito seria mais uma prova, como defendido no início da obra, de que elas teriam vindo de famílias cuja arte da feitiçaria foi preservada, sendo praticada há muitas gerações. Segundo suas próprias palavras: "Não restam dúvidas de que, em certos casos, essa ancestralidade remonta a tempos medievais, romanos ou, até mesmo, etruscos" (Leland, 2000, p. 24). Mesmo sem a confirmação concreta da existência dos manuscritos – pois nunca foram revelados ao público –, *Aradia* foi obra inspiradora tanto para a Bruxaria Neopagã como para diversas vertentes do Ocultismo.

Ao mesmo tempo em que os autores e artistas do Romantismo voltaram-se para o passado, a fim de resgatar mitos e deuses, é o momento de florescimento das mais variadas sociedades secretas, que ligam-se, cada uma à sua maneira, intimamente a esse interesse e contexto. Isso ajudou a popularizar a ideia da bruxaria enquanto uma manifestação de reminiscência pagã.

1.3 *MILIEU* OCULTISTA EUROPEU E INFLUÊNCIAS ORIENTAIS

Se a Europa do fim do século XIX vivia os ares Românticos e, concomitantemente, os legados do racionalismo, o possível tédio desse equilíbrio foi rompido com o interesse pelo Ocultismo e por assuntos do transcendente. Seitas, sociedades secretas e críticas sociais deram

à arte e à literatura um tom dramático e misterioso no século XIX que buscava, ao mesmo tempo, Ciência e espiritualidade, compondo o que pode ser chamado de *milieu* ocultista. Este emblemático século viu florescer uma vontade social de busca pela racionalidade científica aliada a místicas diversas e por quase uma fixação pela transcendência do pós-morte. Acerca do *milieu* ocultista vivido por Gardner – em todos os sentidos do termo –, Terzetti conclui que podemos percebê-lo em relação ao amálgama de elementos que compõem a Bruxaria Contemporânea construída por Gardner. Ela não seria possível sem o contexto ocultista do século XIX (2012, p. 36).[36] Vale ressaltar que, como explicado por ele,

> O *milieu* não constitui um "contexto", pode ser entendido sim como uma expressão do contexto. Ou seja, pensemos na questão do espiritualismo. Os elementos que compõem o espiritualismo, seriam parte de um *milieu*, mas os eventos que possibilitaram seu surgimento e desenvolvimento repousam nas características de um "século que aboliu os preconceitos e perseguições religiosas e teve na ciência um avanço intelectual" (Silva, 1997, 10). Ou seja, surge dentro de um determinado contexto (2012, p. 33-34).

Na França, Eliphas Levi, J. K. Huysmans e o abade Boullan foram os três grandes responsáveis por esse interesse no país. Já na Inglaterra, local onde a própria época Vitoriana já continha em si o interesse pelo macabro, o oculto e o espiritual, os movimentos ocultistas eclodiram e encontraram solo fértil. Novas hipóteses, obras literárias e artísticas embebidas nesse espírito da busca pelo transcendente refletiam a intensa curiosidade de saber, enquanto buscas incansáveis de estudos paranormais impressionavam e polemizavam a sociedade, agrupando mesmo os interessados em uma abordagem mais científica e menos espiritualista, como a *Society for Physical Research* e outros grupos ligados à área da Psicologia. Os mistérios quase insondáveis da experiência humana, estavam na ordem do dia. Os intelectuais ocultistas, de maneira geral, rejeitavam a religião *stablishment*, as convenções sociais e estéticas contemporâneas, retroalimentando concepções de usos do passado presentes e a reverberar nas artes plásticas e na produção literária. Ali, a criatividade estava a todo vapor nos usos do passado, nas inspirações clássicas, mitológicas e na nostalgia que alimentava diversos sistemas, de mãos dadas, muitas vezes, com diferentes facetas do Orientalismo.

---

[36] Sobre as influências ocultistas na formatação de Gardner, ver: HESELTON, Philip. *Gerald Gardner and the Cauldron of Inspiration: An investigation into the sources of gardnerian witchcraft*. Berkshire, UK: Capall Bann, 2003; e BOGDAN, Henrik. The influence of Aleister Crowley on Gerald Gardner and the Early Witchcraft Movement. In: LEWIS, James R; PIZZA, Murphy. *Handbook of contemporary Paganism.* Leiden: Brill, 2009.

Depois de passar, nos Subcapítulos acima, pela construção da bruxaria enquanto uma reminiscência pagã e pelas influências do movimento do Romantismo, se faz necessário juntar a cena ocultista europeia e as influências de cunho orientais, que somaram-se na construção da Wicca na década de 1950 por Gardner. Para além de uma religião do contexto pós-guerra – tema bastante explorado por Janluiz Duarte –, os estudos de Terzetti Filho, Hutton, dos Farrar e de tantos outros pesquisadores, demonstraram que diversos elementos que compõem a Wicca estavam inseridos no meio ocultista. Sendo assim, Terzetti Filho interpretou a Bruxaria Neopagã como uma expressão contracultural. Segundo ele, "Gardner construiu um sistema religioso contracultural apropriando-se de tendências contraculturais (...) ele organiza seu sistema baseando-se nessas formas desviantes, deixando em suas obras um legado contracultural que será a base do Neopaganismo" (Terzetti Filho, 2012, p. 15).

Michael York, no artigo *Invented Culture/Invented Religion: the fictional origins of contemporary Paganism*, debruça-se sobre as origens da Bruxaria Neopagã, e constata algo interessante: que ao pensar em continuidade, não podemos cogitar a continuidade de ritos pagãos sobrevivendo enquanto fósseis culturais, mas que podemos pensar em sobrevivências na forma de legados, de cultura popular e até mesmo de superstições. Logo, York vê na tradição mágica traços de continuidade, como explica:

> Onde o movimento neopagão moderno revela uma continuidade antiga (pelo menos até o Egito helenístico) é na tradição mágica, que pode ser rastreada posteriormente através dos grimórios medievais, Rosacrucianismo, Maçonaria, os Templários, as obras de Eliphas Levi e S. L. MacGregor Mathers, a Ordem Hermética da Aurora Dourada, a *Ordo Templi Orientis* e Aleister Crowley. Essa tradição de práticas mágicas, juntamente com vários costumes folclóricos ingleses e ideias de Margaret Murray e Charles Leland, foi sintetizada na década de 1940 por Gerald Brosseau Gardner (...) (York, 1999, p. 139 *apud* Lopes 2023, p. 34).

Assim como o Romantismo deu à formatação da Wicca uma forte inspiração, o Ocultismo europeu dos séculos XIX e XX influenciou o aspecto estrutural e litúrgico dessa religião. Entendemos esse Ocultismo enquanto uma corrente cultural, como explica Mircea Eliade em sua obra *Ocultismo, Bruxaria e Correntes Culturais* (1979), na qual analisa o desenvolvimento das ideias e narrativas ocultistas no Ocidente. O Ocultismo seria uma corrente cultural, pois é um movimento que gerou intenso interesse, sendo algo marcante culturalmente e que possui uma autoridade que é baseada em sua popularidade e aceitação social. Eliade explica o termo Ocultismo da seguinte forma:

> De acordo como *Oxford Dictionary*, o termo "oculto" foi usado pela primeira vez em 1545, com o significado de "o que não é apreendido ou apreensível pela mente; além do alcance da compreensão ou do conhecimento comum". Quase um século depois, em 1633, a palavra recebeu um significado adicional, ou seja, o estudo de "assuntos considerados científicos na Antiguidade e na Idade Média e que envolviam o conhecimento ou uso de expedientes de natureza secreta ou misteriosa (como mágica, alquimia, astrologia, teosofia)". Uma definição mais abrangente do "oculto", correspondente ao uso contemporâneo do termo, foi dada por Edward A. Tiryakian[...]. Tiryakian escreve que, por oculto, eu entendo práticas, técnicas e procedimentos intencionais que: a) fazem uso de poderes secretos ou desconhecidos da natureza ou do cosmos, poderes esses incomensuráveis ou irreconhecíveis pelos instrumentos das ciências modernas, e b) que buscam resultados empíricos, tais como o conhecimento da sucessão dos acontecimentos ou a alteração de seu curso normal... Para se ir mais longe, na medida em que a pessoa que pratica a atividade oculta é alguém que adquiriu conhecimento e habilidades necessárias a tais práticas e, na medida em que tais práticas e habilidades são aprendidas e transmitidas de maneira social (embora não abertas ao grande público), de modo organizado, ritualizado, podemos chamar essas práticas de ciências ou artes ocultas (1979, p. 52-53).

Se faz interessante destacar que a estrutura da Wicca de Gardner, em termos de ritualística, parece estar mais próxima de ritos organizados e hierarquizados e de caráter urbano, do que de ritos camponeses em torno da fertilidade, herança de ordens iniciáticas e organizações esotéricas. O caráter iniciático e fechado exclusivamente para os membros do *coven*, a presença de ferramentas como instrumentos de poder, velas, um círculo mágico e um livro litúrgico constituem-se de elementos relacionados a essa herança. Como explicado por Hutton (2019, p. 52-53), houve um reavivamento da magia cerimonial na Inglaterra, de sociedades secretas e ordens iniciáticas, e isto dava início a um interesse pela magia cerimonial no país, contexto no qual destacamos as influências e impactos da icônica obra *Dogma e Ritual da Alta Magia*, escrita por Eliphas Levi em 1854. A obra de Levi, que consiste basicamente em uma síntese de muitas tradições mágicas e de cunho esotérico – como grimórios de magia, a *Qabbalah* da mística judaica, a alquimia e o hermetismo – foi responsável inclusive pela própria popularização do termo “Ocultismo” (Lopes, 2023, p. 36).

De forma panorâmica, o que temos no contexto desse *milieu* ocultista é a grande emergência de diversas ordens e sociedades secretas e/ou iniciáticas a partir do século XVIII, como a fundação da *Societas Rosicruciana in Anglia* (S.R.I.A) em 1867 por Robert Wentworth Little em Londres, do qual faziam parte vários maçons do país; a criação em 1888 da *Hermetic Order of the Golden Dawn* – Ordem Hermética da Aurora Dourada –, conhecida como *Golden Dawn*, também em Londres, por William Wynn Westcott (1848-1925), Samuel L. MacGregor Mathers (1854-1918) e William Robert Woodman (1828-1891), que destaca-se por suas inovações que

serão abordadas a seguir; a *Ordo Templi Orientis* (O.T.O.) fundada na década de 1890 na Alemanha por Carl Kellner (1851-1905) e desenvolvida também por Albert Karl Theodor Reuss (1855-1923), mesclando conhecimentos da Maçonaria, do Rosacrucianismo e do Tantra[37] que estava sendo trazido do Oriente; a *Teosophical Society* fundada em 1875 por um pequeno grupo de pessoas, dentre as quais se destacma-se a russa Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) e o Coronel estadunidense Henry Steel Olcott (1832-1907); e a *Anthroposophical Society* fundada em 1912 baseada nas ideias de Rudolf Steiner (1861-1925), para citar os mais proeminentes.

No conjunto de pensadores desse *milieu*, Eliade explica o porquê da ênfase no aspecto espiritual. Buscava-se, nesse sentido, uma "perfeição", uma espécie de restauração da condição original antes da "Queda" do Paraíso, possível de ser alcançada ou aproximada através de operações alquímicas e da teurgia (evocação de seres e espíritos). Em suas palavras:

> As inumeráveis sociedades secretas, grupos místicos e lojas maçônicas do século XVIII buscavam, todas elas, a regeneração do homem decaído. Seus símbolos centrais eram o Templo de Salomão [...], a Ordem dos Cavaleiros Templários [...], e o Graal, cujo mito e significado oculto, supunha-se, estariam presentes nas operações de alquimia espiritual (1979, p. 54).

O estudo de Hutton sobre a Wicca e seu contexto destaca o papel da *Golden Dawn* por exercer um relevante papel na cena ocultista. Divulgando textos de grimórios medievais e tratados herméticos, mesclando principalmente alquimia, astrologia, Teosofia, hermetismo e *Qabbalah*, a ordem preocupou-se em ampliar o acesso desses conhecimentos. Introduzindo de forma inovadora o sistema hierárquico de iniciações e graduação – inspirada na Maçonaria –, estruturou-se na magia cerimonial. Utilizando pentagramas em seus rituais e objetos cerimoniais de cunho simbólico, associou estes a instrumentos cerimoniais presentes em grimórios de magia medieval. Divindades egípcias e do panteão greco-romano também entraram nessa mescla que buscava algum nível de sincretismo *à la* Teosofia (King, 1989; Hutton, 2019). Porém, como salienta Ronald Hutton, a *Golden Dawn* não deve ser classificada como uma organização pagã, pois não era e tampouco pretendia ser uma sociedade religiosa, e sim uma sociedade mágica, e há uma diferenciação entre magia e religião naquele contexto do XIX (2019, p. 81). Além disso, o aspecto devocional não existe nas ordens de magia, com relação às divindades; a relação entre ser-humano e divindade configura-se de forma totalmente diferente. Entre seus membros, passaram nomes notórios como os escritores William Butler Yeats (ganhador do Prêmio Nobel de Literatura em 1923), Albernon Blackwood (cronista e

[37] O tema será abordado no capítulo 3 da Tese.

romancista inglês que destacou-se na ficção especulativa, autor da obra *Pan's Garden: a Volume of Nature Stories* de 1912), Arthur Machen (autor da obra *The Great God Pan*, 1894), Bram Stoker (autor do clássico *Drácula*, 1897) e Sir Edward Bulwer-Lytton (escritor, dramaturgo e político de destaque no gênero Romance de Ficção-Científica, autor de *Vril, o Poder da Raça Futura* de 1871), além de magos famosos e polêmicos.

Aleister Crowley, importantíssima figura ocultista do contexto, foi um membro ilustre da *Golden Daw*n, tendo um importante protagonismo na sistematização de tantos conhecimentos, inspirando outras sociedades e a própria criação gardneriana. O mago fez parte também da O.T.O., uma das ordens ocultistas mais influentes da época (Farrar & Fahrrar, 2021; Lopes, 2023), ocupando o cargo de líder a partir de 1921. Crowley passou então a reescrever diversos rituais da O.T.O., além de ter incorporado materiais da *Golden Dawn*, de suas experiências com o Yoga e com o Budismo (Hutton, 2012; Lopes, 2023). A mais célebre cerimônia da O.T.O., a Missa Gnóstica – celebração da união dos princípios feminino e masculino –, foi escrita por Crowley em 1913, influenciando frase a frase, como explicado de forma detalhada por Janet e Stewart Farrar e por Sorita D'este e David Rankine (2019), os textos que viriam a ser escritos posteriormente por Gardner para a liturgia wiccaniana.

Outra sociedade ocultista de destaque a influenciar Gardner foi a Teosofia de Blavatsky, responsável por trazer elementos do misticismo oriental a essa busca esotérica inglesa. A Teosofia teve suas raízes no espiritualismo – Blavatsky e Henry Olcott eram espiritualistas antes da fundação da *Teosophical Society,* e podemos inclusive compreender o contexto como perpassado por um *ethos* espiritualista (Gutierrez, 2015, p. 205) –, porém, a Sociedade Teosófica foi gradativamente tornando-se mais exclusiva e iniciática com o seu desenvolvimento. A Sociedade Teosófica, diferente de sociedades, por exemplo, como a *Golden Dawn* que eram mais fechadas e rigidamente hierarquizadas, era um órgão público, portador de uma administração e de razoável democracia, caracterizada por ser aberta a todos, possuindo filiais chamadas lojas na Inglaterra. "Buscava disseminar conhecimento esotérico por meio de palestras públicas, grupos de estudo privados e livros e periódicos publicados abertamente" (Gilbert, 2015, p. 241). Gutierrez explica que "desde o início, a Teosofia teve um tom mais conspiratório e procurou descobrir segredos propositalmente escondidos na História em vez de apenas pedir conselhos e informações aos mortos geralmente geniais" (2015, p. 205, tradução nossa).[38] Além disso, diferentemente da *Golden Dawn* – focada em elementos

[38] No original: "*From the outset Theosophy had a more conspiratorial tone and sought to pry secrets purposefully hidden in history rather than merely asking the usually genial dead for advice and information*".

ocidentais –, a Teosofia desenvolvida por Blavatsky tinha por base uma matriz de conhecimentos orientais, como explica Partridge:

> [...] Ela estava fascinada pela possibilidade de escavar um conhecimento oculto protegido da modernidade em um reino oriental atemporal de sabedoria e espiritualidade. Ela entendeu Teosofia como a 'Doutrina Secreta do Oriente' (Blavatsky, 1893, vol. 1: xvii), o ensinamento dos Mestres Orientais da Sabedoria (Blavatsky, 1968: 289; Pert, 2006: 109). Ela se convenceu de que, se uma Sabedoria atemporal existisse, ela teria que ter sido escondida no Oriente, longe do racionalismo corrosivo da modernidade ocidental e da hegemonia cristã (2015, p. 612, tradução nossa).[39]

Vejamos agora no que consiste, como emerge e de que forma se configura a religião Wicca.

1.4 BRUXARIA COMO RELIGIÃO: DEFINIÇÃO, HISTÓRIA E MEMÓRIA NA WICCA

A Wicca consiste em uma religião iniciática, possuindo elementos como um rito litúrgico bem estruturado (os Esbás), narrativa mítica/histórica, sacramentos (os três Graus iniciáticos), códigos de conduta, como o respeito e (re)integração à Natureza, respeito à vontade alheia e responsabilidade sobre suas próprias escolhas (através da Lei Tríplice[40]), valorização do Feminino, integração das potências (da Deusa e do Deus) e crença na reencarnação. Não pode ser enquadrada enquanto proselitista, e guarda uma grande particularidade nas diferenças apresentadas em suas tradições e na diversidade e liberdade apresentada em seus *covens*.

Alicerçada em festivais e comemorações alegres, que celebram a vida, a morte e o renascimento de forma cíclica, esta religião interpreta com naturalidade os aspectos de impermanência da vida. Tais referências aparecem na obra de Murray, quando a autora traz documentos primários sobre as reuniões noturnas, como no trecho a seguir: "Em Tranent (1659), oito mulheres e um homem chamado John Douglas confessaram 'participar de reuniões alegres com o Satã, com músicas e dança' " (2003, p. 119). Igualmente, na obra de Gardner, esse caráter festivo e alegre é destacado em diversos momentos: "Na tradição das bruxas, ela [a dança] era necessária preliminarmente ao clímax do sabá, para produzir poder; além disso,

[39] No original: *"[...] She was fascinated by the possibility of excavating a hidden knowledge protected from modernity in a timeless, Oriental realm of wisdom and spirituality. She understood Theosophy to be the 'Secret Doctrine of the East' (Blavatsky, 1893, vol. 1: xvii), the teaching of the Oriental Masters of Wisdom (Blavatsky, 1968: 289; Pert, 2006: 109). She became convinced that, if a timeless Wisdom existed, it would have to have been concealed in the East, away from the corrosive rationalism of Western modernity and Christian hegemony*".

[40] A Lei Tríplice ou Tripla refere-se à certeza, dentro desse sistema religioso, de que tudo o que é feito retorna três vezes para aquele que emana ou envia alguma energia ou feitiço.

outros objetivos eram trazer alegria e expressar a beleza" (2019, p. 111). " O "mistério" da vida – no sentido do que Rudolf Otto e Mircea Eliade trabalharam como sendo *mysterium*[41] – consiste nessa religião na manutenção desse ciclo da vida – ou seja, vida, morte e renascimento –. Assim como a natureza impermanente, regida pela fluidez e alternância, tal religião não impõe dogmas ou regras a seus praticantes, seja individualmente, tampouco coletivamente. Mesmo sendo abordada pela chave conceitual da religiosidade dentro das Ciências Humanas, a Bruxaria Contemporânea pode ser tratada enquanto religião, a depender do aporte conceitual para o mesmo.

Sendo religião um conceito multifacetado, são três os usos mais comumente encontrados nos estudos do campo: religião como sistema de crenças e/ou significados, como dispositivo na formação de identidades e como ponto fulcral de relações sociais estruturadas, além das emergentes abordagens discursivas, materialistas e práticas (Woodhead, 2011). Há também a perspectiva de que o conceito de religião seria um tanto quanto limitante, invisibilizando minorias e normativizando concepções sociológicas. Alguns críticos pós-coloniais concordam com tal argumentação, trazendo à tona as tendências imperialistas e etnocêntricas do conceito de religião, bem como por "acabarem muitas vezes não se enquadrando às culturas não ocidentais e colocando-as em uma camisa de força ocidental" (Asad, 2003; Balangangadhara, 1994 *apud* Woodhead, 2011). Para a perspectiva desta pesquisa, religião é dialogal e plural, onde compreendemos sua relação com questões latentes de identidade e memória. Sobre a possibilidade de compreender o termo religião – mais do que conceitualizar –, as teorias de Mircea Eliade oferecem um entendimento que foi divisor de águas em seu contexto nos debates em torno dessa natureza, autor que será debatido no Capítulo Três em suas contribuições acerca de rito, mito e experiência sagrada.[42]

Segundo Helen Berger (1999), há quatro aspectos envolvidos nas crenças, em especial para a religiosidade Wicca: eles querem distinção de outros novos movimentos religiosos; as Bruxas e neopagãos legitimam suas crenças ao percebê-las enquanto práticas com origens pré-cristãs; eles buscam um passado compartilhado com as bruxas históricas e identificam-se com elas, ou seja, um símbolo de união; e por último, há uma busca de maior conscientização

[41] O conceito refere-se a uma manifestação primeira do divino, de qualidade incompreensível e secreta. Foi trabalhado por Rudolf Otto, que dividiu-o, para melhor compreender o sagrado, em *mysterium tremendum et fascinans* como sendo sentimentos de apreensão do numinoso (a essência irracional das religiões).

[42] Sobre o conceito de religião em Eliade, para, Victor Chaves de Spuza, "a ausência de uma conceituação específica do termo em suas obras representa a polissemia e a pluralidade de seu projeto intelectual. Eliade transitou por diferentes campos de abordagem e expressão do religioso. Abriu-se à reflexão e à espontaneidade da experiência religiosa. Em seu 'itinerariu spiritual' (itinerário espiritual), conferiu mais importância à experiência com o sagrado do que à adesão religiosa normativa e oficial" (2023, p. 03).

em busca de atitudes saudável para com o planeta e seus seres (p. 11-12). A ideia de conexão nos remete ao epíteto de *Old Religion*, explicado na Introdução da Tese. O termo *Old Religion* traz em si uma conotação de permanência, porém, como identificado por Joanne Pearson (2007, p. 11), tal epíteto não é de exclusividade do Neoapganismo, havendo algumas reivindicações diferentes, com diferentes referenciais, para o uso do mesmo na Inglaterra.[43] Porém, independente dos outros usos que foram feitos, *Old Religion* acabou sendo relacionado de forma típica à Bruxaria Contemporânea.

Terzetti Filho, ao analisar o discurso de legitimação da Wicca, destaca o caráter intelectual do mesmo, onde é possível identificar três principais segmentos históricos que contribuíram para o surgimento dessa religião, remontando ao século XIX: "O primeiro está ligado ao *revival* do ocultismo; o segundo, relacionado às influências artísticas e literárias do romantismo; o terceiro, ao desenvolvimento da antropologia e arqueologia" (2012, p.72). Neste contexto, reflexões trazidas por Edward Said e Eric Hobsbawm acerca da Era dos Impérios tornam-se imprescindíveis para a compreensão do surgimento dessa religião, assunto que será abordado mais adiante, ao nos aproximarmos dos autores das fontes escolhidas.

A relação entre memória e perseguição às bruxas é uma amarração tão complexa, que se faz presente não apenas nos escritos de Margaret Murray e Gerald Gardner, mas que fez parte da identificação de homens e mulheres, na contemporaneidade, enquanto praticantes dessa religião.[44] O aspecto de subversão construído sobre a ideia de uma "Antiga Religião" passou pela perseguição às bruxas, e desconstruir esse pressuposto que operou quase (ou integralmente) enquanto um mito fundador da Bruxaria Contemporânea, foi tarefa árdua e polêmica, mas que resultou em uma descoberta intrigante, segundo pesquisa de campo recente. Em 1999, o historiador britânico e especialista em Paganismo Ronald Hutton publicou a obra *The Triumph of the Moon: A History of Pagan Witchcraft*, considerada o estudo mais completo acerca da Bruxaria Contemporânea, mais especificamente da Wicca, analisando sua história e

---

[43] Segundo Joanne Pearson (2007, p. 11), o uso do termo como *Old religion* é utilizado amplamente por praticantes da Bruxaria Contemporânea, no intuito de reivindicação uma ancestralidade histórica para a mesma. Porém, os usos tanto do termo *Old Religion* como *New Religion* remontam aos tempos da dinastia dos Tudors na Inglaterra (1485 – 1603), por parte da Igreja da Inglaterra, bem como por tradições católicas. No contexto da Reforma Protestante, o Catolicismo Romano foi chamado pelo epíteto de velha religião, enquanto o Protestantismo, de nova religião. Portanto, houveram três reivindicações religiosas na Inglaterra pelo termo *Old Religion*, sendo a Wicca a terceira delas (Pearson, 2007, p. 11-13).

[44] Um esforço em reforçar essa relação se fez com a produção de um documentário em 1990, chamado *The Burning Times*, produção canadense dirigida por Donna Read e escrita por Erna Buffie. O documentário conta com entrevistas a grandes nomes feministas do Neopaganismo como Starhawk e Margot Adler. É o segundo filme de uma série documental intitulada *Women and Spirituality*, triologia iniciada com o documentário *Goddess Remembered* (1989) no ano anterior e, posteriormente, concluída com a produção de *Full Circle* (1993).

seus elementos. O estudo foi bem recebido na época, concluindo que não havia bruxaria organizada na Grã-Bretanha antes de Gardner. Porém, fora do meio acadêmico, entre os wiccanianos, por exemplo, a recepção foi, inicialmente, até mesmo negativa, pois Hutton problematizava as tradições da Bruxaria Contemporânea enquanto continuidade de cultos antigos. Isso colocava em xeque a credibilidade histórica sob a qual ela se embasava – pois vale lembrar que tal religião carregava um peso muito forte com relação à sua fundamentação, pautada na literatura e em estudos folclóricos e antropológicos.

O estudo de Hutton não apenas abriu precedentes, mas contribuiu para que outros estudiosos criticassem a credibilidade histórica desse sistema mágico-religioso nos últimos 20 anos e originou o que foi chamado de "huttonização" da Bruxaria (*huttonisation of witchcraft*) (Cornish, 2009, p. 19-20). Esta "huttonização" consistiria em uma espécie de racionalização, onde os acadêmicos venceram o debate e "as histórias mágicas foram completamente e com sucesso racionalizadas (...); essa foi a bem-sucedida 'huttonização' da Bruxaria, sua base (da Bruxaria) foi removida e seu núcleo esculpido" (Cornish, 2009, p. 20, tradução nossa).[45]

Em um estudo antropológico que buscou explorar e compreender algumas das maneiras pelas quais as Bruxas hoje negociam e mobilizam o passado, Ellen Cornish destaca que "as análises de Hutton são muitas vezes percebidas como promotoras de uma sensação de ruptura e descontinuidade absolutas para os praticantes de hoje" (2009, p. 19).[46] Críticas vieram então, por parte dos praticantes, que perceberam a afronta não apenas contra a história de sua religião, como também sentiram-se tocados no cerne de sua prática religiosa (p.19). Cornish constata que:

> Como uma história total, a história gardneriana parecia fornecer uma base sólida para uma tradição religiosa onde a experiência mágica estava profundamente enraizada em um senso de continuidade histórica que, por sua vez, forneceu uma fonte de rituais e práticas. A história era literalmente o material de prática. Independentemente das abundantes fontes textuais influentes, tais como a *Aradia* de Leland, ou a *A Deusa Branca* de Grave, elementos experienciais de conhecimento e crença são altamente reificados dentro das tradições da Bruxaria, que enfatizam **elementos intuitivos** e **emocionais** (2009, p. 18-19, tradução nossa e grifo nosso).[47]

[45] No original: "*Magical histories have been thoroughly and successfully rationalised (...); this was the successful 'Huttonisation' of Witchcraft, its basis removed, and its core whittled away"*.
[46] No original: "*Hutton's analyses are often perceived as promoting a sense of absolute rupture and discontinuity for today's practitioners (...)*".
[47] No original: *"As a total history, Gardnerian history appeared to provide a sound basis for a religious tradition where magical experience was deeply rooted in a sense of historical continuity that in turn provided a source of rituals and practice. History was literally the stuff of practice. Regardless of abundant influential textual sources, such as Leland's Aradia, or Grave's White Goddess, experiential elements of knowledge and belief are highly reified within Witchcraft traditions"*.

É justamente na ênfase desses elementos intuitivos e emocionais citados acima, que vemos um complexo trabalho em termos de memória.

1.5 O TEMPO DAS FOGUEIRAS COMO MITO FUNDADOR

Não há dúvidas: "a crença de que a bruxaria medieval era uma forma de sobrevivência do paganismo pré-cristão ajudou a modelar o desenvolvimento e expansão da bruxaria religiosa moderna e do próprio movimento neopagão" (Russel & Alexander, 2019, p.180). Inclusive, pode-se afirmar que um dos *ethos* dessa religião é a ideia de uma:

> religião marginalizada e perseguida, discurso já presente nas obras de Gardner bem como os autores posteriores, é parte de uma narrativa que descreve a Wicca num tom defensivo" (...). Esta posição defensiva da Wicca está relacionada a um contexto de hostilidade em que podemos identificar três elementos (1) O surgimento e visibilidade de Novos Movimentos Religiosos no pós-guerra que possuíam crenças e práticas entendidas como desviantes dentro do *mainstream* religioso tradicional cristão ocidental; (2) o mito de abusos relacionado ao satanismo; (3) a figura da bruxa e o uso do termo pagão (Terzetti Filho, 2016, p. 120).

A posição defensiva ligada à ideia de marginalização, comentada acima, e perseguição, ao nosso ver, relaciona-se, para além do contexto explicado por Terzetti, com a perseguição enquanto trauma. O *approach* de um trauma na Memória Cultural nos possibilita perceber os elementos do universo da perseguição às bruxas como pontos de evocação de memória, elementos estes que foram ressignificados em uma relação simétrica. Assim, descortina-se um processo onde a lógica de profanação dos elementos que compõem o sabá cristalizado a partir do século XV passa a ser invertida, substituindo-a pela ideia de sacralização desses mesmos elementos.

A relação entre a perseguição às bruxas e a religião da Deusa constitui-se de algo tão marcante no *ethos* da Bruxaria neopagã, que na década de 80, Starhawk, a proeminente bruxa e ativista da tradição *Reclaiming*, dedicou algumas páginas do primeiro capítulo de seu célebre livro *The Spiral Dance* (1979), a discorrer sobre o tema das forcas e fogueiras inquisitoriais. Mesmo o recorte desta pesquisa não tendo como foco o contexto de expansão e desdobramentos da bruxaria de Gardner, a permanência dos tempos da perseguição ajuda a corroborar nossa hipótese de um trauma na Memória Cultural, sendo que Starhawk é um grande expoente do

feminismo, do ambientalismo e da Bruxaria, ou seja, mobiliza as categorias Feminino e Natureza.

Ao defendermos que a perseguição às bruxas é um trauma manifestado na Memória Cultural da Bruxaria Contemporânea, não nos referimos somente às perseguições em si que fazem parte desse trauma. Compreendemos, como integrantes desse trauma, a demonização da Natureza e do Feminino como parte intrínseca desse processo, expresso em fontes como o *Malleus Maleficarum* (1486) e o *Compendium Maleficarum* (1608), por exemplo. Essas fontes expressam a episteme da demonologia, ramo de estudos que foi, como bem lembrado por Anel H. Sotelo, se desenvolvendo junto com os saberes médicos, com as primeiras universidades na Eruopa, com a crescente domesticação do corpo e da sexualidade femininas (2024, p. 98). Assim como comentado na Introdução, os usos do passado com relação ao *Burning Times* são utilizados por vertentes conservadoras para criticar e demonizar o Outro, o transgressivo e o subversivo. Por outro lado, o *Burnng Times* é mobilizado por setores progressistas, ressignificando a identidade da "bruxa" e dando ênfase no aspecto misógino das perseguições antigas. Esse último aspecto será trabalhado buscando as inspirações da *first feminist witchcraft* inaugurada por Margaret Murray, e será utilizado aqui para reafirmar a perseguição às bruxas enquanto um trauma manifestado na cultural, um Trauma Cultural. Ao misturar alguns ingredientes sob os auspícios da lua crescente, como a ideia de matriarcado, o Sagrado Feminino, a perseguição às bruxas, a misoginia, o inconformismo social, a Contracultura, a nostalgia pós-Moderna e outros ingredientes subjetivos e secretos, seria essa poção poderosa?

Sobre memória, é preciso que sensibilizemos o olhar para essa relação entre a violência do passado das perseguições e o tempo presente, relação essa que é perceptível não apenas entre feministas, pagãos e militantes, mas inclusive entre estudiosos como Silvia Federici e Wolfgang Behringer. Ao comentar sobre a violência contemporânea da caça às bruxas que ainda faz milhares de vítimas – sobretudo mulheres e crianças em África e Mulheres na América Latina – Behringer, especialista em História da Bruxaria na Primeira Modernidade, consegue perceber algo de continuidade, concluindo que "a caça às bruxas" é "uma questão candente que ainda existe no presente" (2020, s.p.).[48]

Por se constituir de um fenômeno multifacetado e de características específicas conforme cada região, a perseguição às bruxas entre os séculos XV e XVIII não deve ser entendida como causada por fatores religiosos, de crenças ou materiais de forma isolada.

[48] Müller, Charlotte; Sanderson, Sertan. Caça às bruxas: um problema que persiste no século 21". Deutsche Welle, 2020. Disponível em: https://www.dw.com/pt-br/ca%C3%A7a-%C3%A0s-bruxas-um-problema-que-persiste-no-s%C3%A9culo-21/a-54520254. Acesso em: 21 Fev 2021.

Comparando diferentes regiões e contextos, parece que fatores ideológicos foram mais relevantes do que fatores não orgânicos, como doença e fome (Hutton, 2021. p. 302). Como veremos neste Capítulo, se faz imperativo conhecer brevemente e problematizar a escrita da história sobre o fenômeno, que configura-se como aglutinador dessas experiências de múltiplas formas de violência, uma delas contra o feminino. A Wicca parece propor, em nossa interpretação de sua cosmopercepção, uma redenção desse passado da perseguição às mulheres através da sacralização da Natureza e do Feminino, redenção para o presente e para o passado. Porém, antes de analisar cada uma dessas frentes – a qual será nossa empreitada dos próximos capítulos – precisamos pontuar e problematizar historiograficamente a perseguição às bruxas, identificar o *locus* enunciativo dos autores das fontes escolhidas – algo essencial na hermenêutica que utilizamos – e debater sobre o problema da continuidade histórica da bruxaria através do aporte teórico da Memória Cultural de Assmann.

1.5.1 Caça às bruxas e bruxaria revisitados pela Ciência e historiografia

No contexto do século XX, há uma diversidade de interpretações e tendências com relação ao tema da bruxaria. Nos primeiros anos, até a década de 30, os intelectuais defendiam, de modo geral, a realidade da bruxaria enquanto religião, baseados em antropólogos e estudiosos do século XIX. Nesta tendência enquadra-se Margaret Murray, mesmo que seus críticos acabem se esquecendo do fato de que ela pertenceu a esta corrente intelectual. Já nas décadas de 1940 e 1950, a Antropologia consolida-se como Ciência, orienta-se para o estudo de povos não europeus e passa, a partir da década de 60 e 80, a revisitar o tema da bruxaria, revendo o tópico da bruxaria como religião – nesse contexto é que a obra de Margaret Murray passa a ser objeto de duras críticas –. O tema da bruxaria volta a ser foco dos holofotes, onde a Antropologia Social Britânica passa a exercer grande influência em outras áreas das Ciências Humanas, como as pesquisas clássicas utilizando fontes do século XVI na historiografia. Recentemente, entre os anos 1990 e 2000, emergem então novas abordagens e interpretações.

Para pensar e localizar autores e suas perspectivas, Laura de Mello e Souza (1987) propõe três correntes de análise sobre o fenômeno da bruxaria: a Romântica, a Racionalista e a Antropológica. Tal esquema auxilia a situar os autores, não no intuito de um enquadramento reducionista, mas buscando melhor compreender suas ideias, localizando inclusive autores que transitam entre uma categoria e outra. Segundo a autora, “qualquer classificação é, não raro, arbitrária e sempre simplificadora, perdendo-se a riqueza e complexidade de certas

interpretações. Mas classificar é perdoável quando o objetivo é didático" (1987, p. 39). E poderíamos acrescentar que, além de didática, tal classificação se fará estratégica na construção da nossa argumentação, ao analisar *O Culto das Bbruxas na Europa Ocidental* (1921).

A perseguição às bruxas também foi interpretada pelo *approach* dos estudos da mente humana, como a Psicologia. Como desdobramento, construíram-se algumas interpretações patologizantes, que circulam todavia em documentários e filmes. É facilmente identificável em expressões como "alucinação coletiva", "surto", "psicose", "fanatismo", "histeria coletiva", entre outros, que fizeram parte dessas narrativas e acabaram reduzindo o fenômeno.[49] Hoje, percebe-se que o papel do transtorno mental no fenômeno da perseguição às bruxas foi superestimado por autores interessados em alavancar o modelo médico de comportamento anormal ou fora dos padrões aceitáveis (Schoeneman, 1982). Porém, vale comentar que a patologização não se restringiu à Psicologia, adentrando também a área da Psiquiatria. Inclusive, essa interpretação psicopatológica da perseguição às bruxas europeia dos séculos XVI e XVII chegou a ser proeminente na História da Psiquiatria, onde, segundo o estudo crítico de Thomas J. Schoeneman (1982), a demonologia teria feito o papel da Psiquiatria (inclusive, prejudicando-a e eclipsando seu surgimento) no fim da Idade Média. Nessa interpretação, milhares de pessoas "doentes mentais" teriam sido identificadas e executadas como bruxas. Este pequeno trecho, parte da obra do psicanalista e historiador Gregory Zilboorg, escrita em 1935, se faz bastante ilustrativo sobre essa corrente de pensamento, já ultrapassada, cuja interpretação era a de que os homens letrados da sociedade europeia do medievo tiveram a atitude errônea de acusar e executar os considerados "doentes mentais" como heréticos e como bruxas:

> Não resta dúvida em nossa mente de que os milhões de bruxas, feiticeiros, possuídos e obcecados eram uma enorme massa de neuróticos graves, psicóticos e delírios orgânicos consideravelmente deteriorados (...) por muitos anos o mundo parecia um verdadeiro manicômio sem um hospital psiquiátrico adequado" (Zilboorg *apud* Schoeneman, 1982, p. 1028, tradução nossa).[50]

A partir da década de 1960, estudiosos que transitavam na área de História, Antropologia, Psicologia e Psiquiatria passaram e revisitar tal interpretação da psicopatologia,

[49] A patologização dos perseguidos não se restringiu à contemporaneidade. Em 1563, JohannWeyer, em seu tratato intitulado *Da Magia*, que "as bruxas são, na realidade, mulheres velhas e inofensivas que sofrem de distúrbios mentais (Russel & Alexander, 2019, p. 108);

[50] No original: "*No doubt is left in our mind that the millions of witches, sorcerers, possessed and obsessed were an enormous mass of severe neurotics, psychotics, and considerably deteriorated organic deliria (...) for many years the world looked like a veritable insane asylum without a propermental hospital*".

que começou a declinar e cair em descrédito principalmente por dois motivos inter-relacionados, segundo Schoeneman. Primeiramente, pelas análises sócio-históricas, que passaram a mostrar a complexidade da questão (problematizando a tortura mental e física, por exemplo); e em segundo lugar, as críticas advindas da História e da Antropologia sobre a caça às bruxas, que gerou um interesse e críticas ao revisitar os clássicos da área da Psiquiatria. Pode-se também acrescentar um terceiro elemento: evidências de uma suavização da perspectiva estrita do tópico "doença mental" por parte de historiadores recentes da Psiquiatria (1982, p. 1031).

Vale ainda mencionar um último elemento nessas interpretações acerca do fenômeno da perseguição às bruxas: a resposta reducionista da Farmacologia, ou seja, o suposto uso de substâncias entorpecentes por parte das participantes dos sabás. O uso de substâcias psicotrópicas foi inserido nos debates acerca da realidade ou não dos sabás – os encontros noturnos das bruxas onde se prestaria homenagem ao Diabo – e foi duramente criticado por Norman Cohn em *Europe's Inner Demons* (1975). No entanto, mesmo como o declínio da patologização na escrita dessa História, as reverberações, todavia, se fazem presentes, como é perceptível na primeira menção à Bruxaria Contemporânea enquanto religião na mídia escrita, segundo Terzetti Filho, publicada pelo jornal *Morning Star* em 04 de Janeiro de 1951:[51]

> Todas as feiticeiras da Grã Bretanha foram convocadas para o primeiro sabá do ano, que se realizará a 2 de fevereiro, às proximidades de Londres. Reunidas em assembleia noturna, quatro vezes ao ano – informou alguém bem enfronhado nos arcanos da feitiçaria britânica – as bruxas, em grupos de treze excitam-se até ao **êxtase histérico**. Despem-se depois, a fim de satisfazerem aos desejos dos antigos deuses das ilhas, Satã, do seu pedestal de glória, preside à estranha cerimonia. Revela-se que a suma sacerdotisa da bruxaria britânica é a bela esposa de importante industrial. Realizar-se-ão reuniões semelhantes em todo o país" (Morning Star, 1951 *apud* Terzetti Filho, p. 121, grifo nosso).

Conhecermos tais interpretações sobre a patologização em torno do tema das perseguições se faz muito caro em nossa Tese, pois a Bruxaria proposta por Margaret Murray e por Gerald Gardner propõe um discurso totalmente contrário. A Bruxaria Contemporânea parece se propor, em diversos níveis (psicológico, discursivo), a curar esse estigma que todavia reverbera, como intentaremos demonstrar ao longo da pesquisa.

[51] Para análise detalhada acerca da produção de jornais sobre a Bruxaria Contemporânea, ver: Terzetti Filho, 2016, p. 120 a 126.

Em um panorama específico da historiografia, diferentes abordagens como o estudo das mentalidades, a Micro-História Italiana, e o (re)pensar e ampliar o que é fonte histórica, formaram uma atmosfera de renovação, implicando nos estudos sobre o fenômeno religioso e a perseguição às bruxas do Medievo e da Modernidade. Dentro de espectros transdisciplinares, no mundo anglófono, destacam-se as pesquisas de James Sharpe, Stuart Clark, Diane Purkiss, Lyndal Roper, Malcolm Gaskill, Robin Briggs e Julian Goodare, que segundo Hutton, "têm se interessado especialmente pelas estruturas de poder social e político e nas relações de gênero" (2021, p. 26). Em especial para esta pesquisa, destaco a obra *Witch in History* de Diane Purkiss (2010), que trabalha pela perspectiva da crítica literária; e *Pensando com Demônios* (1997) de Stuart Clark, que através da filosofia da Ciência, aponta que a bruxaria possuía uma existência objetiva e concreta. Trazendo o foco da análise de obras da demonologia para a linguagem, Clark demonstrou com maestria como as ideias de bruxaria e magia fizeram parte da racionalidade da época.[52]

Porém, como salienta Hutton (2021, p. 25-27) em sua análise panorâmica sobre a historiografia, o interesse em compreender as raízes antigas do universo da bruxaria e sua perseguição persistiu em autores que se voltaram para a cultura popular e elementos de tradições pré-cristãs. O interesse pelo folclore, estudos clássicos e diálogos comparativos expandindo a geografia europeia, aparece nos estudos que se alinham a essa perspectiva, como é possível perceber nas pesquisas de Carlo Ginzburg, Éva Pócs, Gustav Henningsen e Wolfgang Behringer.[53]

Um grande marco na historiografia sobre o tema, e que dialoga diretamente com a fonte *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental*, foi a empreitada do historiador italiano Carlo Ginzburg, considerado divisor de águas para se (re)pensar o fenômeno da bruxaria na Era Moderna. Principal expoente da Micro-História Italiana[54], Ginzburg se utiliza de um olhar em pequena escala para poder compreender a sociedade camponesa friulana dos séculos XVI e

---

[52] Os sabás enquanto sistemas simbólicos com semântica invertidas será trabalhado na Tese no Capítulo 2, para dialogar com a ressignificação construída pela Bruxaria Contemporânea. Cf. Clark, Stuart. *Pensando com Demônios: A Ideia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna*. Tradução de Celso Mauro Paciornik. São Paulo: EDUSP, 2006.

[53] Segundo Hutton, as abordagens que buscam uma aproximação com a cultura popular e pelos estudos clássicos recebem críticas, principalmente, com relação a utilização do folclore moderno para preencher lacunas no estudo de sociedades anteriores cronologicamente; e por trabalhar com comparações geográficas, acabam (segundo tais críticas) aplicando modelos generalizantes a seus objetos de estudo (2021, p. 26-27).

[54] A Micro-História nasceu como crítica às observações do Funcionalismo Estrutural que operava de modo generalista e por vezes simplificados. O contexto de formação de Ginzburg era, na historiografia o das super estruturas de Braudel (segunda geração dos *Annales)*; logo, mesmo com inúmeras contribuições para se pensar o tempo e a curta, média e longa duração, essas mega estruturas acabavam não se aproximando do cotidiano das pessoas do passado, dificultando também um trabalho interdisciplinar e oferecendo respostas criticadas por serem generalizantes em suas análises.

XVII e sua dinâmica entre letrados e camponeses, agregando às discussões em torno da perseguição à bruxaria na Europa. A partir da ampliação do conceito de cultura popular, o autor propõe uma discussão sobre circularidade cultural utilizando o conceito de mentalidades – conceito que será criticado e abandonado posteriormente.

Em *Os Andarilhos do Bem: Feitiçaria e Cultos Agrários nos Séculos XVI e XVII* –, publicado em 1966, Ginzburg debruça-se sobre o caso dos *benandanti*[55] (como chamavam-se os nascidos empelicados), onde o historiador percebe as nunaces e interpretações em como esses elementos da cultura popular passaram a ser percebidos pelas elites e como os populares lidaram, em termos de estratégias, com mudanças e opressões. Nos detemos sobre a importância de tal obra pois o marco dos estudos de Ginzburg foi o interesse em ouvir o que chamamos hoje de vozes subalternas/subalternizadas, propondo uma perspectiva de História a contrapelo, buscando compreender a perseguição com foco no universo dos perseguidos, e não dos perseguidores, como era a perspectiva e o interesse até então na historiografia. Porém, como veremos, um esforço pioneiro nesse sentido foi a empreitada de Murray. Nas palavras do próprio Ginzburg: "Aquele 'algo de verdadeiro' da Tese de Murray (...) consiste, de forma genérica, na **decisão de tomar a sério, contra qualquer redução racionalista**, as confissões das bruxas (...)" (2012, p. 21, grifo nosso).

No que concerne aos elementos que compuseram o contexto das perseguições, encontramos materialidade, diversidade e subjetividade. Acusações ocorridas no meio predominantemente rural e no meio urbano giravam em torno de tensões sociais diferentes, como percebido por Keith Thomas. Entre aldeões e camponeses, as tensões denotavam temores, como o medo de sustentar membros da comunidade socialmente improdutivos (Thomas, 1991), e medos que operaram em uma longa duração, como a crença em seres noturnos errantes, desvios morais e seus estereótipos. Foi somente na segunda metade do século XVI e início do XVII, que o medo de Satã atingiu seu ápice, amplificado pelo alcance da imprensa. Consequentemente, o medo de Satã era acompanhado pelo temor a seus sequazes: idólatras, muçulmanos, judeus e as mulheres – as descendentes de Eva, carregadoras do estigma do pecado original.

[55] Como relatado em um dos processos: "Eu sou '*benandante*' porque vou combater com os outros quatro vezes por ano, isto é, nos Quatro Tempos, de noite, de forma invisível, com o espírito, ficando o corpo; e nós andamos em favor de Cristo, e os feiticeiros, do diabo; combatendo uns contra os outros, nós com os ramos de erva-doce e eles com os caules de sorgo" (Ginzburg, 2021, p.208).

Uma "encruzilhada de discursos" parece ser a definição mais completa para o fenômeno da bruxaria. O termo foi utilizado por Laura de Mello e Souza com o intuito de provocar seus leitores a pensar sobre o combate contra as bruxas, ao refletir sobre a natureza de sua motivação.

> Malefício e adoração ao Diabo são práticas diversas que acabam por se identificar na repressão e através dela. Poder-se-ia dizer que o malefício tem caráter mais popular, a adoração ao Demo correspondendo à formulação erudita. Entretanto, isso seria desprezar o processo de coagulação encetado pela bruxaria ao longo de sua existência. Durante duzentos anos – aproximadamente entre 1500 e 1700 – o mito do *sabbat* penetrou o meio rural e demonizou o malefício; mas não era o próprio sabbat uma superposição de práticas e crenças milenares, uma colagem de elementos de cultura erudita e popular? (1987, p. 35-36).

Outra corrente que se debruçou sobre o tema da perseguição às bruxas foi a feminista, cuja interpretação passa pela problematização do corpo feminino, das construções sociais de gênero e seus papeis, e que trazem em seu cerne usos políticos de gênero, ou usos políticos da ideia da bruxa. Entre seus principais expoentes, pode-se citar Barbara Ehrenreich, Deidre English e Silvia Federici. Em 1973 Ehrenreich e English publicaram a obra *Witches, Midwives and Nurses*, cujo argumento central é o de que as acusações de bruxaria na Europa teriam relação direta com médicos vinculados à Igreja em um processo de competição pelo saber de cura; partindo da identificação de que o aumento da violência da perseguição teria coincidido com o crescimento da Medicina enquanto profissão e saber.

As interpretações feministas para estudar o fenômeno são apontadas como repletas de problemas de análise, como tendência a verticalizar a atuação da Inquisição, e a desconsiderar outras experiências que são trazidas nas documentações históricas, como a presença de judeus e outros hereges que igualmente foram foco de perseguições,[56] além da acusação de fazerem uso político do passado para pautas feministas contemporâneas.

A tese da filósofa e feminista Silvia Federici, *Calibã e a Bruxa*: M*ulheres, Corpo e Acumulação Primitiva* (2004), se faz importante na ideia que construiremos de trauma. Em sua hipótese, Federici postula que a perseguição às bruxas tem como causa central a questão fundiária, através dos cercamentos das terras, imprescindível para o desenvolvimento do capitalismo. Neste processo de transição entre uma economia feudal para o capitalismo, o ponto de vista das mulheres, a questão do controle sobre o corpo e o conceito de acumulação primitiva de Marx são centrais para fundamentar sua hipótese. Por analisar um contexto medieval sem

[56] Cf*:* trabalhos de Anita Novinsky sobre judeus na Inquisição portuguesa e brasileira, de Francisco Bettencourt e de José Pedro Paiva sobre perseguições em Portugal e de Carlos Alberto Nogueira com um balanço crítico das perseguições na Península Ibérica.

ser medievalista, e incorrendo em alguns erros específicos referente às análises de imagens e contexto do Medievo, seu trabalho levanta alguns questionamentos e equívocos interpretativos pontuais, o que não descredibiliza, a nossos ver, as relações gerais tecidas na elaboração de sua argumentação.

Os pontos referenciais utilizados por Federici são o feminismo, o aporte foucaultiano e marxista, dialogando então com a História das Mulheres e com a Teoria Feminista (2017, p. 30). No entanto, diferente de Marx – que analisou a acumulação primitiva pelo ponto de vista do homem proletário assalariado –, a filósofa desloca o ponto de vista para as mudanças na posição social das mulheres, bem como sua força de trabalho (Federici, 2017, p.26). Entre os pontos altos de sua obra, destaco:

> (...) coloquei no centro da análise da acumulação primitiva a caça às bruxas dos séculos XVI e XVII: sustento aqui que a perseguição às bruxas, tanto na Europa quanto no Novo Mundo, foi tão importante para o desenvolvimento do capitalismo quanto a colonização e a expropriação do campesinato europeu de suas terras (2017, p. 26).

Tal mudança estrutural explicada por ela teria sido então a responsável por desmantelar economias solidárias da vida rural, tópico importantíssimo, que perpassa o Romantismo na construção de uma idealização da vida no campo, tema que abordarei no segundo capítulo ao analisar as fontes.

Avançando no tempo e em obra posterior, intitulada *Mulheres e Caça às Bruxas* (2019), Federici baseia-se nessa relação entre a terra e o desenvolvimento do capitalismo, para traçar um paralelo direto com a contemporaneidade vivida em muitos países, principalmente africanos, onde a sociedade sofre os impactos sociais do avassalador sistema econômico capitalista, afetando suas relações de gênero e relações com o meio-ambiente, e desencadeando várias formas de caça às bruxas contra mulheres – principalmente idosas e em situação de pobreza – bem como contra crianças em situação de vulnerabilidade. Elementos discutidos por essa autora serão retomados também no Capítulo 2, focado na questão do Feminino e da Natureza.

Outro tópico que não poderia faltar para compor a nossa Tese, é a diversidade com relação aos dados acerca do gênero dos acusados de bruxaria. A final, em termos de memória, o enquadramento dá-se em torno das mulheres. No cinema e no imaginário popular, a perseguição às bruxas ficou eternizada como uma questão quase que exclusivamente de gênero. Segundo Hutton,

> Aquilo que caracterizou os primeiros julgamentos das bruxas da Europa no início da era moderna como essencialmente uma guerra travada por homens contra mulheres baseou-se no fato indubitável de que a figura da bruxa continua a ser uma das poucas personificações do poder feminino independente legado pela cultura ocidental tradicional até o presente (2021, p. 399).

O exclusivamente constitui-se de um problema; gênero é uma chave de leitura indispensável para a compreensão da perseguição empreendida pelo poder laico e religioso, porém não é a única. Em função da dificuldade da Ciência histórica em se aproximar de números exatos dos executados no Medievo e na Modernidade por diversos fatores (destruição de arquivos em época posterior, execuções não documentadas em lugares remotos, etc), as margens numéricas com que a historiografia trabalha são grandes. Uma iniciativa muito interessante nesse sentido foi empreendida por Brian Levack, em um projeto de construção de um mapa interativo da Europa Moderna, contendo informações específicas e números acerca de julgamentos e execuções em cidades, países e regiões inteiras, um convite para se ampliar o olhar sobre essas especificidades.[57]

Além desse desafio que opera na longa duração, existem aspectos regionais dentro do próprio recorte da Modernidade, dentre os quais destacamos alguns para ampliar o panorama. "O estereótipo da bruxa como uma mulher tem seu mérito estatístico, mas esse não é o caso em todas as regiões" (Morris, 2014, p. 1, tradução nossa)[58]. No caso da Islândia durante o período de 1625 a 1683, chamado de "Século do Fogo", apenas 10 dos 121 julgamentos registrados tiveram como alvo mulheres; além disso, dos 22 executados no período que temos conhecimento, apenas dois seriam mulheres.[59] Exemplos como o da Islândia nos mostram que se fazem necessárias análises que levem em conta a presença e os usos da magia nas sociedades em questão, respeitando categorias e conceitos dentro dessas cosmovisões antigas. Este foi o caso da pesquisa empreendida por Amanda Correia Ronchi (2022) buscando compreender essa especificidade de gênero das perseguições islandesas através do *approach* de transculturalidade

---

[57] O site conta ainda com um glossário explicando o vocabulário presente nos estudos sobre bruxaria, e uma linha do tempo dinâmica e detalhada com principais obras e acontecimentos do contexto da Idade Média e da Modernidade relativos ao tema da bruxaria e da perseguição às bruxas. Disponível em: https://routledgetextbooks.com/textbooks/9781138808102/. Acesso Em: 13 Out. 2023.

[58] No original:"*The stereotype of the witch as a woman therefore has statistic merit, but this was not the case in all regions".*

[59] Dos dois casos de execução mencionados, um deles todavia está em debate, não havendo certeza quanto ao gênero do (a) sentenciado (a). Ainda nos estudos de Morris, são levantadas duas hipóteses para explicar o caso islandês: a defesa de que a masculinidade manteve protagonismo nas práticas mágicas da Islândia em função do enraizamento da masculinidade na visão de mundo mágica desde a Era Viking e pela ausência da tríade magia-sexualidade-demoníaco (Morris, 2014, p. 1).

e da circulação dessas práticas de magia escandinava na fonte primária do grimório *Galdrabók*, de ampla circulação na época.

Excetuando-se algumas regiões – como o caso islandês –, a estimativa porcentual dentro da historiografia varia, além disso, como comentado, a intensidade das perseguições e recortes de gênero, idade e aspectos socioeconômicos possuem nuances regionais. Segundo Hutton, nas últimas quatro décadas, foi possível um quadro consensual acerca das características dos julgamentos de 1424 a 1782 através de um esforço internacional, onde de 40 mil a 60 mil pessoas foram legalmente condenadas à morte pelo crime de bruxaria. "Esta cifra é, no entanto, enganosa de duas maneiras, pois os julgamentos se concentraram tanto em espaço geográfico quanto em época" (2021, p. 342).[60] Em outras estimativas, as cifras chegaram a variar de 30 mil, como sugeriu William Monter, a 100 mil segundo Llewellyn Barstow (1994).[61] Algumas estatísticas aterradoras giram em torno de que as mulheres teriam composto uma média de 85% do total de acusados por bruxaria na Europa durante quatro séculos (Muraro, 2014, p. 13), outras, fazem uma média de que cerca de ¾ (ou seja, 75%) dos julgados eram mulheres, apesar desse número esconder variações locais relevantes (Hutton, 2021, p. 343). Em A *Bruxaria Hoje*, Gardner menciona a seguinte cifra: "estimava-se que 9 milhões de pessoas foram torturadas até a morte durante a perseguição na Europa", acrescentando a informação, em certa medida simplista como pode-se perceber pelos estudos historiográficos já mencionados, de que "qualquer velha que vivesse sozinha, que perturbasse ou fosse impopular, era passível de ser acusada, especialmente se tivesse uma mascote e falasse com ela, ou falasse sozinha, tal qual muitas senhoras solitárias gostam de fazer" (2019, p. 38).

Mas por que, a final, gênero se faz crucial nas abordagens sobre História da bruxaria? Os motivos são muitos e interseccionados, e relacionam-se com as chaves interpretativas em torno da Natureza e do Feminino em nossas fontes. Primeiramente, porque os comportamentos considerados desviantes dentro da cosmologia cristã (vale ressaltar, não exclusivamente cristã)

---

[60] Para mais detalhes sobre as dinâmicas de perseguição mais intensas e intervalos, bem como alguns funcionamentos regionais, conferir Hutton, 2021, p. 342-345.

[61] Não poderia deixar de ser mencionada a atitude revisionista contida no blog da *Revista Veja*, do jornalista Reinaldo Azevedo, que questiona os números dos mortos pela Inquisição como "mentira e manipulação", entendidas por ele como parte de uma ideologia e crítica à Instituição Católica para difamação da mesma. Ao trazer exemplos pontuais da Inquisição na Espanha, Portugal e Itália, coloca números de absolvidos e compara dados como se compusessem a totalidade de dados na Europa, sem levar em conta critérios simples como a própria preservação de fontes, além de trazer o caráter de mantenedora da ordem social da instituição. Em suas próprias palavras: "Vale salientar que estas sociedades eram claramente ligadas ao bem e 'alegria social' (Pernoud, 1997) e da religião "em função da fé cristã" (Daniel Rops, Vol. III. p. 43), (Daniel Rops, Vol. III. p. 43), tinham como ferramentas de prevenção, a condenação de grupo ou individuo, para evitar a contaminação de confusões e divisões que ruíam 'todo o sistema e ordem social da época' (Gonzaga, 1994)". (Azevedo, Reinaldo. Revista Veja, 7 de Março de 2012. Disponível em: https://veja.abril.com.br/coluna/reinaldo/e-os-milhoes-mortos-pela-santa-inquisicao-perguntam-e-eu-respondo. Acesso em: 13 Nov. 2022.

do Medievo e da Modernidade passavam por papéis de gênero; em segundo lugar, porque a natureza do "ser" mulher, em sua condição existencial, era, naquele contexto, permeada por "fraquezas" morais e espirituais, tornando-as os principais vetores do diabolismo no estereótipo da mulher-bruxa do século XV (Levack, 1988). Além disso, porque os corpos femininos foram subalternizados em um processo de longuíssima-duração; porque a misoginia se manifestou no Medievo e na Modernidade no discurso religioso e jurídico (Boureau, 2016); e pelo feminino seguir sendo subalternizado quando analisamos dados sobre a perseguição às bruxas, globalização e violência na contemporaneidade (Federici, 2017; Berhringer, 2020).

1.6 FONTES ESTRUTURANTES DA WICCA

Como explicado anteriormente, muitas foram as influências que perpassam a religião Wicca. Porém, como fontes estruturantes que baseiam essa cosmovisão, identificamos as obras *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental* (1921) e *A Bruxaria Hoje* (1954) enquanto estruturantes. Gardner, ao pensar a Wicca em termos de ritualística, recorreu à obra de Murray em busca de um embasamento histórico. A egiptóloga, por sua vez, escreveu o prefácio de *A Bruxaria Hoje*, investindo essa nova "Antiga Religião" de legitimidade.

1.6.1 Margaret Murray: transitando entre brumas e limites

Rodeada por brumas e mitos, nas colinas bucólicas do condado de Somerset na Inglaterra, onde seres feéricos e lendas em torno do Rei Arthur e da mitológica Avalon imprimiram na atmosfera um ar de encanto: eis a localidade em que Margaret Murray estava e que a inspirou na sua escrita de *The Witch-Cult in Western Europe*. Impedida de prosseguir escavando no Egito com seus colegas em 1914 com a eclosão da Primeira Guerra, ela voluntariou-se para prestar serviço como enfermeira no conflito. Tendo sido acometida por uma doença, lhe foi indicado repousar e recuperar a saúde em Sumerset onde, sempre ativa e curiosa, continuou fazendo pesquisas. Segundo suas próprias palavras na autobiografia *My first hundrer years* (1963):

> Quando de repente percebi que o chamado Diabo era simplesmente um homem disfarçado, fiquei surpresa, quase alarmada, pela maneira como os

> fatos registrados se encaixavam e mostravam que as bruxas eram membros de uma forma antiga e primitiva de religião, e os registros foram feitos por membros de uma forma nova e perseguidora" (*apud* Oats & Wood, 1998, p. 18, tradução nossa).[62]

Suas investigações a levaram a publicar em 1917 o artigo *Organization of Witches in Great Britain* no *Folklore Journal*, que seria o início da longa e polêmica jornada nos estudos sobre bruxaria. Murray foi, segundo Mimi Winick (2015), a primeira feminista a estudar os julgamentos de bruxas (p. 567) e sua contribuição na Arqueologia é comprovada pelo extenso material publicado por ela, e pelo busto de bronze em sua homenagem, exposto na biblioteca do *UCL Institute of Archeology* até os dias de hoje.

Nos aproximando dela enquanto sujeito, Murray se preocupava já naquele tempo em socializar fora da Academia o conhecimento produzido pela mesma, de forma acessível, e certamente se engajaria em projetos de História Pública se vivesse nos nossos tempos. Segundo Kathleen Sheppard no artigo *Between Spectacle and Science: Margaret Murray and the Tomb of the Two Brothers* (2012), nos debates entre egiptólogos sobre a egiptomania *versus* egiptologia,

> (...) ela não queria necessariamente purificar a egiptologia tanto quanto queria envolver o público na investigação científica com o objectivo de corrigir os equívocos populares. Em outras palavras, em vez de separar a *mania* da *logia*, ela queria, em vez disso, trazer razão e compreensão à mania (p. 528, tradução nossa).[63]

Sheppard comenta que Muray conseguia transitar entre o público e a Academia, desafio este que nós pesquisadores dos anos 2000 estamos começando a trilhar e (re)pensar com mais afinco. Para sua biógrafa, Murray foi capaz de navegar entre ambas as áreas com sucesso devido aos limites fluidos que geralmente definem uma Ciência profissionalizante (2012, p. 528). Essas características de fluidez entre o mundo acadêmico e além de suas muralhas, revela-se não apenas na biografia e autobiografia, mas entre falas de terceiros, como uma profissional sensível, lembrada com carinho por seus ex-alunos (Janssen, 1992, p. 30).

Margaret Murray foi a primeira a 'empoderar as bruxas', dando aos acusados de bruxaria (em grande parte mulheres) o livre arbítrio e uma voz diferente daquela que lhes havia sido

---

[62] No original: "*When I suddenly realised that the so-called Devil was simply a desguised man I was startled, almost alarmed, by the way the recorded facts fell into place, and showed that the witches were members of na old and prmitive form of religion, and the records had been made by members of a new and persecuting form*".
[63] No original: "(...) *she did not necessary want to purify Egyptology as much as she wanted to envolve the public in the scientific inquiry with the aim of correcting popular misconceptions. In other words, rather than separate the mania from the ology, she wanted instead to bring reason and understanding to the mania*".

dada por ser interrogadores" (Winick, p. 569).[64] Porém, antes de encantar-se pelo universo das perseguidas, Murray era apaixonada pelas pirâmides e pela mitologia do Egito antigo.

A experiência de tempo de Margeret Murray é emblemática e, em diferentes aspectos, indissociável de uma mesma questão: gênero. Temos como pilar de nosso aporte teórico-metodológico que cada fonte é a manifestação do tempo e do espaço da experiência histórica, tanto individual como coletiva. *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental* torna-se muito mais do que um apanhado de generalizações, simplificações, interpretação documental tendenciosa e desprovida do rigor do método científico da historiografia da época. Pelo olhar da hermenêutica proposto por Schuback, Margaret Murray torna-se, então, uma mulher subversiva, valente e ousada intelectualmente – que cometeu diversos problemas ao lidas com fontes primárias, aos moldes de seus colegas folcloristas, vale lembrar –, e não uma excêntrica ou quase caricaturada pesquisadora, como transparece no que foi escrito em torno de sua pesquisa nas últimas décadas. Tal posicionamento não exime a obra *The Witch-Cult* das críticas historiográficas necessárias e pertinentes que lhe foram feitas, como veremos mais adiante.

Há três trabalhos que se debruçaram sobre sua vida: uma autobiografia intitulada *My first hundrer years*, publicada em 1963 – tendo sido seu último livro, escrito enquanto esteve doente e internada antes de falecer –, *The Life of Margaret Alice Murray: A Woman's Work in Archaeology* escrita por Kathleen L. Sheppard, historiadora que pesquisa História da Ciência, lançada em 2013, e uma curta biografia intitulada *Margaret Alice Murray*, de 42 páginas, escrita por Margaret S. Dower e publicada como capítulo do livro *Breaking Ground: Pioneering Women Archaeologists*.

Margaret Alice Murray nasceu em Calcutá, Índia, em 1863, quando o império britânico dominava o território indiano com seu colonialismo. Vale ressaltar que tanto Murray quanto Gardner podem ser considerados filhos do colonialismo inglês, que imprimiu sua marca em suas próprias trajetórias de vida, como será possível observar ao longo do texto. A época em que viveram fez parte do período que envolve os séculos XVIII e XIX e a primeira metade do século XX, no qual um discurso hegemônico europeu, influenciado pela *mission civilisatrice* europeia, moldou o modo de ver o Outro, inventando assim, o Oriente. Imperialismo e colonialismo andaram de mãos dadas com a produção científica do contexto em diversas áreas, tendo a Grã-Bretanha e a França como protagonistas no começo do século XIX até o fim da Segunda Guerra Mundial. Chamado por Edward Said de Orientalismo, essa distinção ontológica e epistemológica entre o Ocidente e um suposto Oriente passou a ser um modo de

[64] No original: "*(...) as being the first to have actually "empowered the witches" by giving the (largely female) accused both free will and a voice distinct from that of their interrogators*".

apreensão de mundo (Said, 1990, p.14) que produziu conhecimentos a partir de uma distinção binária e assimétrica. Murray, por ser de família britânica e ter vivenciado uma experiência ao lado dos colonizadores e não dos colonizados, acaba intrinsecamente fazendo parte deste mundo imperialista, nacionalista e orientalista.

Margaret Murray veio ao mundo em uma família de classe média e de descendência britânica, e viveu com seus pais James e Margaret, sua irmã mais velha, Mary, além de sua avó paterna e sua bisavó materna, até os 7 anos de idade. Seu pai havia nascido em solo indiano e sua mãe era inglesa, porém estava na Índia desde 1857 em função de um trabalho missionário (Drower, 2004). Depois disso, ambas as crianças foram enviadas para a Inglaterra. Passaram a viver com um tio que trabalhava como vigário, chamado John Murray, e sua esposa Harriet, em Berkshire, experiência que certamente marcou muito a pequena Margaret, um típico homem da Inglaterra vitoriana que tinha a inferioridade feminina como certa e natural. Apesar dos atritos, seu tio, foi o responsável por introduzir Murray no universo da Arqueologia, levando as irmãs para passear e ver os monumentos da região (Drower, 2004).

Mesmo não tendo tido uma educação formal, Murray teve acesso ao ensino e em 1880 voltou para Calcutá, onde trabalhou como enfermeira por vários anos, no Hospital Geral da cidade, administrado por anglicanas. Sete anos depois, retornou para a Inglaterra, trabalhando como voluntária em associações filantrópicas e morando com seu pai aposentado em Bushey, em Hertfordshire, até 1891. Talvez sua vontade de estudar e desbravar, de certa forma, o Egito e o Oriente, tenha vindo do histórico de sua mãe, que havia sido missionária antes de casar-se, viajando sozinha em tempos onde tal atitude não era algo comum. Murray, no desejo de passar por territórios longínquos onde o Orientalismo, do qual Said nos fala, inebriava a mente, o coração e a imaginação da época, decidiu aos 31 anos, em 1894, realizar seu desejo.

Tendo sido encorajada por sua mãe e irmã, ela mudou-se para Londres e matriculou-se na Universidade College London. Lá, começou a estudar Egiptologia com o arqueólogo Flinders Petrie, reconhecido egiptólogo e pioneiro na criação de metodologias de preservação de artefatos e Arqueologia. De forma veloz e talentosa, aprendeu egípcio antigo e copta, e em 1899, Murray tornou-se professora de Arqueologia do Reino Unido, tendo sido a primeira mulher a ocupar tal cargo. Seu pioneirismo em diversas frentes é impressionante, feitos realizados em um relativo curto espaço de tempo, tendo em vista que decidiu iniciar os estudos em Egiptologia depois dos 30 anos. Murray foi a primeira mulher a desembrulhar uma múmia publicamente na frente do público – uma multidão de 500 pessoas – no *Manchester Museum* em 1908 (Sheppard, 2012).

De ilustradora a copista de Flinders Petrie, chegou a ser sua professora assistente a partir de 1924, substituindo seu professor em sua ausência nas aulas e assim, acabou indicada para ocupar uma posição júnior no Departamento de Egiptologia, tendo sido a primeira mulher a palestrar Arqueologia no Reino Unido, ministrando aulas de Linguística, História do Egito, Religião e Linguagem. Três anos depois, já era membro da *Folklore Society* –instituição filantrópica dedicada aos estudos folclóricos e culturais por onde circularam nomes como Andrew Lang, Edwin Sidney Hartland, Ethel Rudkin, Alfred Nutt, William Alexander Clouston e Joseph Jacobs, proeminentes por seus trabalhos na área do folclore. Um mês após de seu ingresso, foi eleita para o Conselho, posição ocupada até 1929; depois deixou o cargo, retornando a convite da instituição, aos 91 anos, ficando então de 1953 a 1955 (Terzetti Filho, 2012). Nesse mesmo ano, Murray foi convidada a escrever o verbete *Witchcraft* para a icônica Enciclopédia Britânica; verbete que foi republicado por décadas sem alterações, até 1969. Como Celso Luiz Terzetti Filho reparou,

> Ao que parece, no período em que esteve à frente da Sociedade, as críticas negativas relativas a seus livros sobre bruxaria e suas teorias parecem não ter tido qualquer influência sobre seu trabalho, nem mesmo entre os próprios folcloristas. Murray continuou escrevendo para várias publicações e periódicos, participando de conferências, palestras e representado a Sociedade em encontros (2012, p. 59).

Com Flinders Petrie, Murray teve a introdução à parte prática da Arqueologia. Sua primeira participação em uma missão arqueológica foi entre 1902 a 1903, participando como enfermeira a convite de Petrie, em Abidos, no Egito. Lá, conheceu a esposa de seu professor, Hilda Petrie, que também escavava Abidos desde 1899. O posto de chefia na missão veio rápido, pois rápido era seu aprendizado das técnicas, e tal escalada de responsabilidade e poder gerou problemas com vários homens que trabalhavam na missão arqueológica, claramente desconfortáveis em acatar ordens de uma mulher. Experiências assim, aliadas a trocas de experiências com outras que já participavam do movimento feminista de alguma forma, inspiraram Murray politicamente (Drower, 2004). Escavando várias camadas e estratos, aprofundando-se na areia do deserto e descobrindo templos e cidades soterradas, Margaret Murray, concomitantemente, aprofundou-se em si mesma, nas águas de suas experiências e memórias, e descobriu-se feminista. As descobertas da equipe de Murray – como *Osireion*, um templo devotado ao deus Osíris, datado do Novo Império –, geraram repercussão e publicações

na área, tornando Margaret Murray um nome conhecido na Arqueologia.[65] Logo, no âmbito da Egiptologia, suas produções escritas e trabalhos em escavações eram muito respeitados; as polêmicas vieram à tona quando a pesquisadora voltou-se para o tema da bruxaria.

Retornando a Londres, Murray passou a ser extremamente ativa no movimento feminista, em várias frentes. Voluntariou-se em diferentes causas, doou recursos financeiros para organização de protestos e marchas, além de participar também das marchas; porém, ela buscava ocultar socialmente sua militância, receosa de que isso viesse a abalar sua respeitabilidade no meio acadêmico (Janssen, 1992). Há registros de sua presença na *Mud March* de 1907 e também na *Women's Coronation Procession* de 1911. Além da militância extra-oficial, dentro dos muros da academia, ela inovou ao treinar mulheres no campo da Arqueologia e lutou dentro da universidade para que houvesse um espaço físico para mulheres (Oats & Wood, 1998).

A *Women's Social and Political Union* (WSPU), uma organização militante que lutava pelo sufrágio feminino no Reino Unido entre os anos de 1903 a 1917, imemorável na História, também foi lugar de passagem de Murray. A WSPU havia sido fundada em Manchester em 1903 por Emmeline Pankhurst e, junto com a *National Union of Women's Suffrage Societies* (NUWSS), de nuance mais conservadora, a WSPU procurou a igualdade política, tendo em vista que o país que tinha negado o sufrágio feminino em 1832.

No tocante à sua vida acadêmica, Murray publicou inúmeros estudos ao longo de seus 100 anos de vida, somando-se em termos de produção: publicação de livros, artigos em periódicos e editoração, grande parte na área de Egiptologia e Arqueologia Mediterrânea. Sua experiência também passou por museus, trabalhando de forma a assessorar coleções egípcias, catalogando artefatos em vários museus da Europa. Merecidamente, ela recebeu, em 1927, um Doutorado Honorário pela University College London, pelas suas contribuições à Egiptologia (Wood, 2001). Caroline Oates e Juliette Wood comentam, em um dossiê publicado pela *Folklore Society* em 1998, que mesmo sendo criadora de uma hipótese polêmica, Murray gozava de prestígio antes da "grande queda". Investigando os artigos publicados na época em que Murray escreveu, como nas revistas *Folklore*, *Man* e *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Oats e Wood encontraram material que indica que Murray não estava escrevendo de forma isolada, nem em seus métodos e tampouco em suas interpretações,

[65] Para detalhes sobre seus achados arqueológicos e publicações, ver: Sheppard, Katherine. *Between Spectacle and Science: Margaret Murray and the Tombof the Two Brothers*. In: *Science in Context*. Cambridge Univesity Press: 25(4), p. 525-549, 2012.

mapeando rituais e costumes sem fronteiras, buscando padrões evolutivos e raízes ou fósseis culturais, trabalhando com evidências fragmentadas no tempo e no espaço (1998, p. 7).

Havia na época muitos artigos sendo produzidos por folcloristas seguindo essa mesma receita, e inclusive, antes da década de 1960, vários acadêmicos concordavam com ela em vários pontos de sua hipótese (Oats & Wood, 1998, p.7). O que parece não ter existido, sem seu contexto e dentro dos estudos folclóricos, é unanimidade sobre sua teoria. Jacqueline Simpson, ao perceber algumas lacunas nas publicações sobre bruxaria na revista *Folklore* entre 1917 e 1963 (e a publicação do artigo *The Imposture of Witchcraft* de R.H. Robins), sugere que a obra de Murray não teria convencido grande parte dos folcloristas ou que não estariam suficientemente interessados no tema da bruxaria (Oats & Wood, 1998, p. 10-11).

Após a publicação de *The Witch-Cult in Westens Europe* em 1921, Murray deu prosseguimento à pesquisa, em busca desta vez de traçar e encontrar as origens pré-históricas da bruxaria com foco no culto da divindade masculina, o *Horned God* – Deus dos Chifres –, que culminou na publicação de *God of the Witches* (*O Deus das Bruxas)* em 1933. Expandindo ainda mais o tema do último livro, publica *The Divine King in England: a study in Anthropology* em 1954. Nesse, ela expande a ideia do livro de 1933, com um foco extremamente especulativo no sacrifício das bruxas, em forma humana, onde figuras proeminentes do Medievo e da Modernidade como Joana d'Arc e Gilles de Rais, teriam sido lideranças secretas de grupos de bruxas, intencionalmente sacrificados. Segundo Terzetti Filho, ao analisar as bases da Wicca, "apesar de os três trabalhos comporem o conjunto da teoria de Murray, sem dúvida foi *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental* que, de fato, teve maiores repercussões, tanto no meio acadêmico, quanto no meio ocultista" (Terzetti Filho, 2016, p. 61).

A partir da crítica feminista e até mesmo de estudos atuais de gênero acerca da disparidade entre homens e mulheres nas Ciências, pude reparar que a atitude historiográfica de tratar *The Witch-Cult* de Murray como obra que em "nada" contribuiu para os estudos da bruxaria enquanto fenômeno histórico, parece ter, em parte, relação com essa questão. Ao defender tal entendimento, me baseio na crítica elaborada por algumas autoras, que identificaram diferenças na forma como as críticas são construídas, entre a obra de Murray e outras obras obsoletas e polêmicas do mesmo contexto. Tal discussão nos é cara nesta parte da Tese, pois relaciona-se ao substrato e à interpretação de elementos de cunho feministas na obra *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental*, tema central do próximo Capítulo.

Retomando a ideia explicada anteriormente da classificação proposta por Laura de Mello e Souza, surge uma incômoda pergunta: por que as veementes críticas à Murray não parecem levar em consideração o contexto de produção da autora e a influência do Romantismo

e dos estudos folclóricos em sua escrita? Parece que, por uma questão de gênero e por trazer elementos que não são contemplados pela racionalidade hegemônica e racionalista da contemporaneidade, o trabalho sobre bruxaria de Murray ficou reduzido a um mero e isolado devaneio. Murray teria, assim, como transparece em muitos dos comentários críticos à obra, colocado emoção e irracionalidade em sua pesquisa. E não seriam essas características, incomodamente intrínsecas ao papel de gênero feminino, ligadas à intuição e não à "capacidade de pensar"?[66]

A relação desigual de gênero na própria História da Ciência é fruto de discursos que guiaram uma efetivação de uma educação diferenciada segundo os sexos, onde o elemento da razão (tida como hegemônica, ocidental e cartesiana) foi associada ao sexo masculino e o elemento da irracionalidade ao feminino, gerando uma segregação que repercute até nossos dias. Tal questão de gênero, segundo Joan Scott (1994) se relaciona ao saber a respeito das diferenças sexuais, ou seja, a compreensão produzida pelas culturas e sociedades e também um modo de ordenar o mundo (p. 12). É essa segregação estrutural, mesmo que apenas em detalhes ou de forma sutil, a responsável por colocar Murray sob os adjetivos a seguir. Logo, penso que faz parte da crítica documental situar as formas como as críticas direcionadas à obra e à autora foram construídas, tendo em vista o impacto de descrédito que recaiu sobre o livro e acabou por ofuscar outras discussões e relevâncias que a obra fomenta, apesar de reconhecermos seus inúmeros problemas.

Como comentado por Ginzburg na Introdução de *História Noturna* (1989), "Hoje**, quase todos** os historiadores da feitiçaria concordam em definir os livros de Murray (como já o haviam feito os primeiros resenhadores) como **diletantes**, **absurdos**, **privados de qualquer valor científico**" (2012, p. 20, grifo nosso). Vale ainda destacar que o próprio Ginzburg, ao ter escrito no prefácio de *Os Andarilhos do Bem* (1966) de que havia "algo de verdadeiro" na tese de Murray, foi acusado de ter entrado para a "seita dos murrayistas" (p. 21). Mais adiante, ele comenta: "O que me induzira a reconhecer uma **intuição** acertada na **desqualificada** tese de Murray (ou melhor, em parte dela) fora a descoberta de um culto agrário de caráter extático difundido no Friul (...)" (2012, p. 22, grifo nosso).

Novamente, encontram-se adjetivos concernentes à pesquisa de Murray que parecem dialogar com as tensões de gênero nas Ciências – aparecendo de forma sutil nessa historiografia. Trabalhos que possuem igualmente uma gigantesca carga de subjetividade – como o preconceito que aparece na escrita do historiador H.R.Trevor-Roper, escrevendo em 1967, na

[66] Como identificado por Winick, E. M. Loeb, em sua crítica ao trabalho de Murray em *The Witch-Cult*, diagnostica Murray como histérica, como as mulheres do passado estudado por ela (Winick, 2015, p. 570).

mesma época em que a crítica de Murray atingiu seu pico. Sem rodeios, ele exprime preconceito ao utilizar termos como “esquisitices e superstições”, “distúrbios de natureza psicopata”, “fantasias de matutos”, “crueldade camponesa" e "histeria feminina” em sua análise sobre o fenômeno da perseguição às bruxas (Ginzburg, 2012, p. 12). Além de concepções extremamente problemáticas e preconceituosas, que interferem de forma negativa em seu olhar para as fontes, Trevor-Roper ignorou totalmente as atitudes dos acusados de bruxaria, segundo o próprio Ginzburg. No entanto, a pesquisa de Trevor-Roper não parece ter sido ridicularizada no meio Acadêmico, e não é adjetivada como “desqualificada”, “intuitiva” nem “absurda”. Algo semelhante acontece com Jacob Grimm, também folclorista e que, como Murray e outros daquele contexto, tentou encontrar fósseis culturais e raízes em uma obsessão com as origens. Seu trabalho é adjetivado como “esplêndidas páginas” por Ginzburg (2012, p. 30). Dando prosseguimento à crítica, trago uma colocação feita por Mimi Winick (2015), especialista em Religião e Literatura anglófona dos séculos XIX e XX (2015):

> As reações extremamente negativas e positivas ao *Culto das Bruxas na Europa Ocidental*, bem como o seu legado na religião e na literatura, registram-se como respostas à sua forma e conteúdo fantásticos e especialmente à sua implicação de uma história alternativa da religião ocidental centrada na mulher. Ao menos uma crítica contemporânea coloca a sugestão de Murray de uma continuidade entre as bruxas pré-modernas e mulheres contemporâneas, contra ela, em forma de uma crítica/ataque *ad hominem* (p. 570).[67]

A crítica *ad hominem*, ou seja, essa tentativa de refutação de uma proposição a partir de uma crítica direta e pessoal ao seu autor para criticar o seu conteúdo, foi percebida por Mimi Winick (2015), Diane Purkiss (1996) e outras. Purkiss, proveniente da área dos Estudos Literários, é uma das pesquisadoras que atualmente aborda de forma crítica o feminismo e a relação com os usos do passado da perseguição às bruxas. No entanto, mesmo tecendo duras críticas ao trabalho de Murray como uma hipótese “intrinsecamente improvável”, percebeu que estudiosos do sexo masculino, homens como Keith Thomas, Norman Cohn e Alan Macfarlane, adotaram injustamente uma abordagem androcêntrica pela qual contrastaram sua própria interpretação, masculina e metodologicamente sólida, com a "crença feminizada" (*feminised belief*) de Murray sobre o culto às bruxas (p. 62-63).

---

[67] No original: “*The extreme negative and positive reactions to The Witch-Cult in Western Europe, as well as it’s legacy in religion and literature, register as responses to its fantastical form and content and especially to its implication of an alternate, woman-centered history of Western religion. At least one contemporary review turns Murray's suggestion of continuity between the premodern witches and contemporary women back on her in an ad hominem attack*”.

Esse fenômeno de quase personificação das críticas foi algo muito presente na publicação de *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental* em 1921, e foi inclusive percebido pela própria autora, lhe causando muito desgosto. Murray recebia muitas cartas, algumas contendo elogios a seu trabalho e outras contendo críticas ofensivas (Murray, 2001, p. 09). Outra estudiosa a reparar nesse comportamento foi Catherine Noble. Em seu artigo *From Fact to Fallacy: The Evolution of Margaret Alice Murray's Witch-Cult*, Noble problematiza que:

> (...) quando seu trabalho caiu em desgraça, isso não foi gentilmente abandonado como obsoleto, mas ridicularizado e denunciado como uma farsa de estudo da história, um abuso das evidências combinado à sua ignorância acadêmica sobre o assunto" (2007, tradução nossa).[68]

Em função de todas essas discussões, problematizar gênero nos estudos da perseguição às bruxas torna-se indissociável, tanto em termos de História como em termos de historiografia. Independente da (des)credibilidade acadêmica, "as teorias de Murray continuam a moldar o pensamento da Wicca como uma espécie de mitologia sagrada, ou história mítica (Magliocco, 2004, p. 44, tradução nossa)".[69] A evolução da teoria do Culto Bruxo, marcada por tantas incertezas, polêmicas e influências, é antes de tudo, como bem lembrado por Catherine Noble (2004), uma lembrança do pouco interesse que o mundo acadêmico teve pela bruxaria enquanto fenômeno digno de ser objeto de estudo na primeira metade do século XX. Como finalização da crítica documental, saliento o fato de ela ter trabalhado com fontes primárias do século XVI e XVII, trazendo muitas fontes que não eram conhecidas a público, o que foi em si muito inovador; ter sido a primeira mulher a examinar essas fontes primárias sob uma perspectiva feminista; a sua iniciativa de trabalhar com arquivos, mesmo sem ter formação na disciplina de História; o seu pioneirismo em buscar compreender o ponto de vista das acusadas de bruxaria, e não dos acusadores; e o fato da autora acabar sendo criticada na historiografia, sem ser recolocada no seu contexto de produção.

---

[68] No original: "*When her work fell from favor, however, it was not gently phased out as obsolete but ridiculed and denounced as a travesty of the study of history, an abuse of evidence coupled with academic ignorance of her subject*".

[69] No original: "*Murray's theories continue to shape Wiccan thought as a kind of sacred mythology, or mythic history".*

1.6.2 A fonte *The Witch-Cult in Western Europe* (1921)

Reduzida muitas vezes apenas a uma obra repleta de sérios problemas metodológicos e interpretativos (Rose, 1962; Thomas, 1973), *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental* encerra em si uma complexidade de camadas. De forma resumida, a hipótese do Culto Bruxo baseia-se na premissa de que as vítimas das perseguições ocorridas no início da Idade Moderna seriam praticantes de uma religião pré-cristã pagã organizada, que resistira e sobrevivera de forma marginal e clandestina à opressão cristã. Esse Cristianismo teria sido, na Idade Média, o responsável por chamar as práticas de uma antiga religião pautada nos ciclos da natureza, de bruxaria e por demonizá-la.

Retomando a expressão inaugurada por Charles Godfrey Leland, *La Vecchia Religione*, a obra foi a grande responsável pela disseminação e popularização do termo, adotado entre muitas Tradições da Bruxaria Contemporânea mais tarde. Problematizar a fonte dentro de seu próprio contexto de produção é na historiografia atual uma tarefa básica dentro da crítica documental. Logo, como no esforço comentado por Caroline Oates e Juliette Wood, nossa Tese "coloca as ideias dela em contexto, examina suas influências formativas e mostra como suas teorias correspondiam às de muitos folcloristas e estudiosos de outras disciplinas" na primeira metade do século XX (1998, p. 7, tradução nossa).[70] Vale lembrar que nesse contexto, o campo da Antropologia enquanto Ciência se solidificou na esteira do Orientalismo, "saindo da filosofia, direito, etnologia, literatura de viagem, do estudo da língua e do Folclore e das ciências médicas" (Hobsbawn, 2012, p. 258-259). Essa observação, tão rudimentar e óbvia à primeira vista, merece ser frisada em função do tratamento que Murray recebeu dentro da historiografia, como se fosse uma *outsider* de escrita isolada. Parece que por ter sido amiga de Gardner, por ter escrito a principal fonte que acabou por embasar a invenção da Bruxaria enquanto tradição e mito de origem e principalmente por uma questão de gênero, Murray acaba sendo criticada fora de seu contexto.

É possível perceber, na obra de Murray, diversas influências dos estudos da Antropologia oitocentista, que tiveram papel fundamental no processo de escrita da autora, com destaque para *The Golden Bough* (1890) de *Sir* James Frazer, e os próprios estudos folclóricos em voga. De Aradia, por exemplo, Murray provavelmente incorporou o caráter de

[70] No original: "*(...) sets her ideas in context, sets her ideas in comtext, examines her formative influences and shows how her theories corresponded with those of many folklorists and scholars in other disciplines in the first half of this century*".

reminiscência pagã, a crítica ao Cristianismo e o aspecto de resistência em uma luta entre opressores *versus* oprimidos; de Frazer, ela inspirou-se em sua metodologia dos estudos comparados, na tese diânica e na ideia religiosa do sacrifício no ciclo vida-morte-renascimento. Um panorama acerca do conteúdo e circulação de obras imprescindíveis para a escrita de *The Witch-Cult* faz-se necessário, ajudando a contextualizar a mesma e seu conteúdo.

Assim como em Aradia, porém de uma forma bem mais sutil, o anti-clericalismo através de críticas à Igreja, se faz presente na obra de Murray, sendo "um elemento comum entre Michelet, Leland e Murray" (Terzetti Filho, 2012, p. 57). Como no trecho a seguir:

> A chamada conversão da Grã-Bretanha significava simplesmente a conversão daqueles que ditavam as regras; grande parte da população continuou seguindo seus velhos costumes e crenças, ainda que existisse uma fachada de ritos cristãos. Os séculos trouxeram uma maior profundidade à cristandade, que, **introduzida por cima**, penetrou gradualmente para baixo, atingindo uma classe de cada vez (Murray, 2003, p. 23, grifo nosso).

Igualmente, o caráter de resistência contra a opressão aparece em alguns momentos da obra de Murray, porém de uma forma muito mais sutil do que na escrita de Leland. Tal caráter é mais evidente no capítulo em que ela busca comprovar a continuidade do culto e as punições para os que "persistirem" no erro da adoração a deuses pagãos.

O culto das bruxas na Europa Ocidental divide-se em 8 capítulos, 4 apêndices além de um Adento e Bibliografia. Os capítulos intitulam-se, respectivamente: *Continuidade da Religião; o Deus; Cerimônias de Admissão; As Assembléias; Os Ritos; Rituais de Fertilidade e Invocação de Chuva; Os Familiares e as Transformações.* Os apêndices compreendem: *Fadas e Bruxas; O Julgamento de Silvain Nevillon e Gentien Lc Clerc em Orleans, 1614-15; Os Nomes das Bruxas em seus Covens e Os Nomes das Bruxas; e Joana d'Arc e Gilles de Rais*.

Trazendo as principais datas das conversões religiosas ao Cristianismo na Grã-Bretanha entre os séculos VI e VII, Murray inicia seu primeiro capítulo *Continuidade da Religião* problematizando as icônicas conversões de lideranças pagãs:

> Contudo, não se podia imaginar que estas conversões em massa fossem, na maioria das vezes, mais do que simbólicas, embora a religião do rei fosse exterior à religião da tribo. Se o rei, conforme ocorria entre os Saxões do Leste, abandonasse seus deuses antigos, retornasse a eles novamente e depois os abandonassem todos juntos, a tribo seguiria seus passos, e, em público, adorariam Cristo, Odin, ou qualquer outra divindade que o rei preferisse no momento. No entanto, não era necessário duvidar que, em particular, as pessoas mantinham a antiga religião à qual estavam acostumadas. Esta conversão tribal é claramente observada quando o rei pagão casava-se com

> uma rainha cristã ou vice-versa, podendo-se notar também que o rei nunca mudava sua religião sem fazer uma consulta detalhada ao seu líder principal. Um exemplo das duas religiões existentes lado a lado é encontrado no relato de Redwald, Rei dos Saxões do Leste, "no qual havia no mesmo templo um altar para sacrifício a Cristo e outro para oferecer as vítimas ao Demônio" (p. 24).

O argumento se completa quando a autora contrapõe as conversões a pequenos trechos de fontes primárias, a começar pela Antiguidade. Do século I, traz Strabo em Geografia, onde "Em uma ilha próxima à Grã-Bretanha, Demeter e Persephone eram adorados com ritos semelhantes às orgias de Samothrace", passando para o século IV onde se dizia que "os ritos de Baco eram realizados pelas mulheres coroadas com folhas; elas dançavam e realizavam uma gritaria ainda maior que as mulheres da Trácia" (Murray, 2003, p. 25). Indo para o século VII até o XV, cita e explica documentos que versam sobre proibições e punições a atitudes pecaminosas de cunho pagão. Dentre eles, os *Liber Poenitentialis* escrito pelo bispo Theodore, contendo as primeiras leis eclesiásticas da Inglaterra, uma lista de ofensas e penalidades onde registraram-se diversos "detalhes da religião anterior e seus ritos, que eram: sacrifício aos demônios; comer e beber num templo pagão, a) por ignorância, b) após ouvir o padre cristão dizer que se tratava de sacrilégio (...), c) como uma forma de culto a ídolos (...)" (Murray, 2003, p. 27).

Da lista trazida por ela, destacamos também o *Confessionale e Poeniteniale* de Ecberth, do século VIII, que vai proibir as "ofertas aos demônios; a bruxaria; os agouros, de acordo com os métodos pagãos", além das "promessas feitas, perdidas ou confirmadas nos poços, pedras ou árvores e a coleta de ervas com qualquer encanto, exceto com relação às orações cristãs" (p. 25); e o *Cânones Eclesiásticos* do Rei Edgar. Segundo Murray, este Canone:

> Impunha-se que cada padre promovesse o Cristianismo zelosamente e extinguisse os pagãos, proibindo as venerações, necromancias, pressentimentos, encantos, venerações aos homens e a diversas práticas que eram conduzidas com magias [...], com **pessoas de idade**, **árvores, pedras** e muitas ilusões indevida. Era imposto aos cristãos o ensinamento do Cristianismo **às crianças** junto com o Pai-Nosso e o Credo e exigia-se que nos dias de **festivais** as canções pagãs e os jogos do demônio fossem evitados" (2003, p. 26, grifo nosso).

A síntese de Murray explicando o documento, parece dar ênfase a aspectos da Natureza (árvores, pedras) e à sobrevivência de saberes e conhecimentos ancestrais através das pessoas velhas, que a partir de então passam a ser proibidas de conduzir ações dessa natureza. O ensinamento do Cristianismo imposto às crianças, ou seja, às novas gerações denota, para ela,

um paganismo vivo, circulando entre gerações, razão pela qual o Cânone preocupou-se em doutrinar e vigiar pessoas de idade avançada e crianças.

Desta forma, citando vários documentos e sintetizando brevemente cada um deles, Murray busca bases materiais para defender o aspecto de que a religião antiga, de alguma forma, nunca teria deixado de existir, mesmo com o intensivo trabalho de opressão e conversão da Igreja. Assim, para ela, ao mostrar para seus leitores 18 documentos antigos, "a continuidade da religião antiga é provada pelas referências citadas pelos autores clássicos, pelas leis eclesiásticas e outros registros históricos legais" (2003, p. 25), partindo da dedução de que se houve uma abundância de registros de proibição, houve por consequência uma abundância de práticas.

Em *O Deus*, o segundo capítulo, a autora se propõe a compreender quem era esse Deus, personagem principal daquele culto, pela visão das próprias bruxas. Em suas próprias palavras:

> Ele era conhecido dos juízes contemporâneos cristãos e considerado o Demônio, também chamado Satã, Lúcifer, Belzebu, "Coisa Ruim", o Inimigo da Salvação, e nomes similares relativos ao Principio do Mal, o Demônio da Sagrada Escritura, com o qual ele era mais identificado. Este conceito estava distante da visão das próprias bruxas. Para elas, este que era chamado de Demônio era Deus, manifestado e encarnado; veneravam-no de joelhos, e suas orações eram endereçadas a ele, a quem eram gratas pelos alimentos e pelo suprimento das necessidades da vida. Seus filhos também eram dedicados a ele e havia indicações de que, como muitos outros deuses, ele se sacrificava para o bem do seu povo (Murray, 2003, p.31).

Diversos trechos de depoimentos são trazidos, como as falas de Isabel Gowdie, Alice Husson (a bruxa de Yorkshire), e Elizabeth Sawyer (a bruxa de Edmonton) (2003, p.32-33), no intuito de demonstrar quem é Ele. Com base literal nesses depoimentos, Murray afirma que a presença de um homem era inegável, "geralmente um homem e raramente uma mulher" (p. 34). Este homem disfarçava-se, no Grande *sabbath*, sem ser reconhecido, porém "(...) a evidência mostrava que ele se tornava conhecido por algum gesto manual (...) de uma senha ou por uma marca carregada em sua pessoa. A marca parecia estar registrada no pé, talvez por uma bota ou sapato especial, ou por uma meia" (p. 34). Este homem, em certas ocasiões poderia ser também substituído por uma mulher, a desempenhar o seu papel.

Este capítulo já traz a ideia do Deus sacrificado, e que passa a ser substituído de forma cíclica, em sua análise *frazeriana*: "além do próprio Grande Mestre, havia freqüentemente um segundo 'Demônio', mais jovem (...) é provável que com a morte do 'Demônio' principal, o jovem sucessor assumisse o cargo" (p.34). Traz também o disfarce em animais – como em touro, bode, cavalo, gato, cachorro e carneiro –, através de uma "analogia com outras religiões,

onde o disfarce era permitido, pode-se concluir que se tratava de um ritual para o aumento da fertilidade, uma vez que o animal representava tanto um animal sagrado da tribo quanto a criatura mais utilizada como alimento" (p. 57).

No capítulo III, *Cerimônias de admissão*, Murray afirma que há uma essência nessas práticas, independentemente das variações geográficas. Segundo ela, conforme a idade de cada pessoa, as cerimônias também variavam. Vários depoimentos de acusadas também são citados neste capítulo, onde é interessante notar que Jenent Device, a criança que abriu precedentes na legislação inglesa, ao acusar seus familiares de bruxaria, aparece aqui como membro iniciada no culto. Destacam-se dois pontos neste capítulo: a questão da vontade e a da renúncia.

> As duas questões consideradas como a que essência da cerimônia eram invariáveis: a primeira era que os candidatos deveriam participar de livre e espontânea vontade, sem qualquer compulsão; a segunda, era que eles fossem devotos, de corpo e alma, ao Mestre e seu serviço (p. 65).

Assim, na cosmopercepção da fonte, o próprio pacto não aparece como fruto de uma fraqueza moral ou espiritual – como atestariam obras como o *Malleus Maleficarum* –, e sim como fruto de um protagonismo dessas pessoas: o livre consentimento (2003, p. 72), aspectos trabalhados no próximo Capítulo. A renúncia também aparece, na interpretação literal da negação do batismo e de todos os elementos cristãos, como necessários para a aceitação no culto (2003, p. 72). Segundo o estudo de Mimi Winick, Murray inaugurou, junto com Warner (da área de Literatura), novas formas de experienciar o mundo através do que ela chama de Bruxaria Feminista Moderna (*Modernist Feminist Witchcraft*). Segundo a autora, o trabalho de Murray:

> (...) aborda a Modernidade transmutando materiais do passado histórico e literário em narrativas que prometem, ou ameaçam, transformar a realidade ao seu redor. Os livros de Murray (...) levam mais longe o encantamento racional (...) criando variedades especialmente potentes de encantamento sofisticado na sua descrição de novas possibilidades para as mulheres na modernidade. As suas narrativas parecem transformar a realidade, levando o leitor para além dos limites do "como se" para novas compreensões da história e da modernidade como sendo ao mesmo tempo racionais, profundamente significativas e libertadoras para as mulheres (p. 584, tradução nossa).[71]

[71]No original: *"(...) approach modernity by transmuting materials from the historical and literary past into narratives that themselves promise, or threaten, to transform reality around them. Murray's (..) books take the rational enchantment (...), creating especially potent varieties of sophisticated enchantment in their depiction of new possibilities for women in modernity. Their narratives appear to transform reality, taking the reader beyond the bounds of "as if" into new understandings of history and modernity as at once rational, deeply meaningful, and liberating for women"*.

A libertação para as mulheres é entendida por Winick na medida em que corresponde a anseios das mulheres do contexto de escrita de *The Witch-Cult*. No Segundo Capítulo da Tese, o tema será retomado, na proposta de dialogar com a fonte de Gardner e de aprofundarmos os aspectos do Feminino e da Natureza.

Dos 4 apêndices, o que merece destaque é o primeiro, dedicado ao tema das fadas e bruxas e a essa conexão entre tais figuras e cultos. Segundo Murray, a forte ligação entre bruxas e fadas "é um fato conhecido de todos os estudantes da doutrina das fadas. Eu creio que o culto das fadas ou das raças primitivas sobreviveram até pouco menos de trezentos anos atrás, e que as pessoas que a praticavam eram conhecidas das bruxas" (2003, p. 205). Este é um aspecto que chama a atenção na hermenêutica, pois consiste na incorporação de seres especiais, quase não humanos, como agentes de uma narrativa histórica, o que pode ser identificado como comum entre a elite nobre e erudita europeia oitocentista, mostrando também o quanto o tema circulava no meio frequentado por ela.

> Esta ligação das bruxas e das fadas abre um campo muito amplo; a identidade das duas era mais especulada na época, embora houvesse uma promessa de que a teoria podia ser provada mais tarde, quando o assunto estivesse completamente explorado. Atualmente, trata-se de um campo comum da Antropologia em que os contos de fadas e os duendes preservam a tradição de uma raça anã que habitava o norte da Europa Ocidental. Invasões sucessivas conduziram-nos às partes menos férteis de seus países, alguns foram para o norte ou para as montanhas, lugares considerados inabitáveis, e outros permaneceram em áreas abertas, vivendo como os habitantes das montanhas, aventurando-se principalmente à noite e deparando-se com raças dominantes em algumas ocasiões raras (Murray, 2003, p.19).

A "raça anã" referida por Murray era uma categoria que circulava pela literatura da época, vindo a ser retomada por Gardner mais adiante; portanto, teorias sobre antigas civilizações e "raças" ancestrais não eram exceções e não foi de uso exclusivo da escrita de Murray (Oats & Wood, 1998, p. 15). [72] Essa ideia de maravilhoso se faz importante para compreendermos a proposta dos pensadores Românticos, bem como produções folclóricas que, em aspecto de cronologia, não estão precisamente localizados neste marco, mas que fazem parte dessa abordagem, carregando em sua escrita elementos dessa herança.

[72] Sobre a presença do maravilhoso, encontramos elementos de permanência do medievo até a literatura Romântica, reverberando posteriormente na literatura Fantástica. Sociedades secretas "(...) e seus escritores, que continuaram atuando no pós-guerra, deram margem e subsídios simbólicos para a constituição do movimento literário 'realismo fantástico' que faz uma releitura da literatura fantástica europeia com sua obscuridade, seu apreço pelo desconhecido e elementos insólitos" (Caselli, 2017, 300-301).

> Para os românticos, arte, religião, filosofia e a própria vida constituem uma unidade: tudo faz parte de um complexo que envolve e engloba todo o universo. (...) Assim, a religião importa aos românticos em um sentido amplo, não de um ponto de vista de uma doutrina religiosa específica. (...) Essa concepção rege as palavras do protagonista de *Die Majoratsherem* (...), quando afirma que os deuses pagãos ainda estão vivos, e que as histórias sagradas de todos os povos são verídicas (Volobuef, 1998, p. 138 *apud* Caselli, 2017).

Concomitantemente aos estudos folclóricos que passavam às vezes por ideia de "raças" não mais existentes, a Arqueologia vivia o momento de desenvolvimento das teses sobre o matriarcado pré-histórico, que imprimiram sua marca na literatura oitocentista. Tal abordagem sobre o matriarcado pré-histórico se faz importante aqui, pois relaciona-se com o substrato literário do contexto de Murray – que mesmo escrevendo em torno de um "deus" e não de uma "deusa", traz a crença na existência de um matriarcado feminino no passado –, e com a perspectiva de Gardner, que trabalha em torno desse Sagrado Feminino da Deusa. Ambas as obras trazem esse substrato em seu conteúdo, de formas diferentes, motivo pelo qual se faz necessário nos aproximarmos desse tema para podermos dar continuidade ao tópico do protagonismo feminino e ideias feministas no Capítulo seguinte.

Segundo Hutton, nos últimos 25 anos do século XVIII, desenvolveu-se um debate sobre a natureza da religião pré-histórica, que de forma simplificada pode ser dividida em duas correntes. Uma delas sugeria que as crenças religiosas "primitivas" seriam componentes supersticiosos, fruto da ignorância e do medo; a outra que viu isso como uma incorporação de verdades sublimes que foram esquecidas. Logo, "a primeira teoria foi popular entre pensadores da França e dos iluministas escoceses, a segunda entre pensadores Românticos" (Hutton, 2019, p. 37).[73]

A maior influência no trabalho de Murray foram os estudos de James Frazer, e inclusive, os primeiros trabalhos de Murray na área de Egiptologia já mostravam a influência da concepção da morte do rei divino (Terzetti Filho, 2012, p. 64). Como pontuado por Terzetti Filho, "em *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental*, ela utiliza o modelo de Frazer, que pressupõe a existência de antigos cultos de fertilidade, e o aplica à leitura dos documentos relativos aos julgamentos das bruxas da Idade Moderna" (Terzetti Filho, 2012, p. 64); além disso, Murray empresta de Frazer a ideia de um culto ou religião Diânica – a final, o ramo cujo título da obra de Frazer faz alusão é nada mais nada menos do que o ramo do sacerdote do

[73] No original: "*The first theory was especially popular among thinkers of the French and Scottish Enlightenments, the second among the German Romantics*".

templo de Diana. A bruxaria, na perspectiva de Murray, influenciada então, por leituras da Antropologia e estudos folclóricos, também traz ideias de cunho "feministas" de sua própria autora e ligadas à sua experiência. Contudo, como bem salientado por Duarte, essa bruxaria diferia da ideia dos cultos exclusivamente matriarcais:

> É tratada como um culto de fertilidade e como a religião primitiva da Grã-Bretanha (e de toda a Europa Ocidental), datando do neolítico. Ela não seria uma religião centrada numa Grande-Mãe, ao contrário do postulado por Frazer, mas sim baseada no culto a um deus de chifres – Dianus – em cuja figura a Igreja teria baseado a imagem do diabo. Este seria representado entre os adeptos por um Rei-Divino, que se sacrificaria periodicamente. Todavia, as sacerdotisas e figuras centrais do culto seriam mulheres – as bruxas. Com a perseguição movida pelo cristianismo o culto teria se tornado secreto, sendo mantido na obscuridade por seus praticantes durante toda a Idade Média, até ser exposto e combatido pela Inquisição durante a epidemia de caça às bruxas, entre os sécs. XV e XVII (2013, p.19).

Mesmo o feminino não sendo a figura central condutora das celebrações descritas por Murray, tal elemento possui destaque, agência e livre-arbítrio (a final, a participação no Culto Diânico era, segundo ela, uma escolha e não uma fraqueza, fruto de pecado), como será demonstrado no Capítulo subsequente. Além da crítica ao ter utilizado o modelo de Frazer, Murray é acusada de ter percebido o sabá de forma deturpada e interpretado as fontes ou seja, as confissões, de forma acrítica, desprovida da crítica documental apropriada.

Assim, na interpretação trazida pela fonte, o sabá seria a manifestação central de um culto organizado e antigo em torno de questões de fertilidade, questões estas comuns a toda Europa ocidental pré-cristã. Para Macfarlane, que dedica algumas páginas de sua obra *Witchcraft in Tudor and Stuart England* (1970) a comentar a hipótese do Culto Bruxo, Murray havia se equivocado ao interpretar as fontes das confissões, confundindo crenças com eventos reais. Além disso, para ele, o panorama de um culto organizado "parece excessivamente refinado e articulado para a sociedade de que nos estamos ocupando", argumento que traz em si, segundo o próprio Ginzburg, a ideia de superioridade cultural frente a uma suposta inferioridade camponesa e popular expressa pelo trabalho de tendências preconceituosas de Trevor-Ropper, mencionado anteriormente (2012, p. 13).[74]

[74] Como demonstrado com maestria por Carlo Ginzburg, atualmente há um consenso acerca do sabá das bruxas, de que ele foi formado por estratos culturais heterogêneos sobrepostos, de origem culta e de origem popular (2012, p. 17). Para compreender a circulação dos elementos constitutivos do sabá, Cf: *História Noturna: Decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

Na crítica de Macfarlane, "a principal objeção é que, ao extrair e citar todo o folclore europeu fora de contexto, ela criou uma imagem totalmente falsa" (p. 10, tradução nossa).[75] De qualquer forma, em nossa crítica documental, reiteramos o quanto a concepção de Murray e Gardner de uma bruxaria enquanto religião organizada na Idade Média e Primeira Modernidade é problemática, além de não condizente com os estudos consolidados específicos na área. Por tal motivo, abordagens que lançam mão do aporte da memória para a compreensão dessa concepção, como a Tese em questão, se fazem necessárias para compreender essa construção, seus processos subjetivos e usos do passado.

Comentando sobre a invalidade dos depoimentos – ou seja, o porquê dos depoimentos nunca terem sido tomados com seriedade pela Academia –, Murray explica qual lógica norteava essa invalidação das vozes dos acusados. Os estudiosos defendiam que: "(...) como os depoimentos das bruxas nos julgamentos eram mais ou menos uniformes em seu caráter, eles deviam ser atribuídos aos inquisidores (...)"; além disso, "(...) os depoimentos sempre foram dados sob tortura e (...) as vítimas, exaustas, faziam afirmações e asserções inconscientes" (2003, p. 20).

Porém, a hermenêutica da própria fonte demonstra, além de inúmeros problemas já identificados por Rose, Ginzburg e outros, uma subversão feita por Murray, interpretando agência naquelas acusadas, e não apenas vitimização ou até mesmo histeria, tendo sido essa última um prisma popular de interpretação para visitar esse passado das perseguições (Winick, 2015, p. 569), como vimos anteriormente. Tal ponto se faz importante destacar aqui, tendo em vista que a relação entre uma perspectiva feminista e a emergência da Bruxaria enquanto uma religião por Gardner irá passar por essa interpretação das mulheres daquele passado enquanto sujeitos históricos ativos. Murray parece ter revestido as lutas pela libertação feminina de seu próprio contexto sufragista com o achamento de um culto no passado europeu no qual as mulheres possuiriam participação e seriam imprescindíveis, como intentaremos demonstrar no próximo Capítulo.

Retomando a acusação de ela ter feito uma leitura acrítica dos processos, encontramos uma encruzilhada: seria a leitura dela uma negligência e falta de crítica ou uma tentativa de subversão, mesmo sem procedência historiográfica e repleta de erros, uma interpretação muito mais conectada com seus anseios enquanto mulher e feminista na década de 1920? A historiografia demorou muito tempo para voltar-se para os elementos simbólicos nos estudos sobre a bruxaria. A polêmica gerada por *The Witch-Cult* teve o efeito, como comenta Ginzburg,

[75] No original: "*The major objection is that by extracting and quoting out of contexto from the hole of European folklore she created a totally false Picture*".

de “desencorajar implicitamente as pesquisas sobre os elementos simbólicos do sabá que fossem estranhos a estereótipos eruditos”, onde houve uma atitude negligenciadora até por historiadores renomados na área como Thomas e Macfarlane, “com base na inexistência [...] de um culto organizado. De maneira paradoxal, a confusão entre comportamentos e crenças acertadamente reprovada nos textos de Murray voltou-se contra seus críticos” (Ginzburg, 2012, p. 20-21). Em contrapartida, nas décadas de 1940 e 1950, a teoria de Murray foi inspiradora para o trabalho de Arno Runeberg ao publicar *Witches, Demons and Fertility Magic* em 1947, e para Pennethorne Hughes ao escrever *Witches* em 1952 (Oats e Wood, 1998, p. 28-29). Como confirmado por seu mais ávido crítico, o historiador canadense Elliot Rose, a interpretação murrayísta dos julgamentos de bruxas possui, no início dos anos 1960, “uma influência quase indiscutível nos níveis intelectuais mais elevados", sendo amplamente “aceita entre pessoas educadas" (Rose, 1962, p.14, tradução nossa).[76]

As principais críticas feitas ao trabalho de Margaret Murray, de modo mais contundente, vieram da História, com Keith Thomas na obra *Religião e o declínio da magia* (1971), e de forma mais sistemática e pessoal – mencionando a “senhora Murray” em muitas de suas páginas –, Elliot Rose, que publicou em 1962 – mesmo ano da reedição de *The Witch-Cult* – a obra *A Razor for a Goat*. Inteiramente dedicada a desmentir Murray, *A Razor for a Goat* foi escrita em um tom tão direto contra a escrita de Murray, que seu título “uma lâmina/navalha para a cabra” pode ser inclusive interpretado como provocativo: a lâmina que irá cortar a cabeça da cabra, tirando sua vida, espécie de metáfora para pôr um “ponto final” às polêmicas em torno da teoria “do bode”. O autor destaca no próprio subtítulo *Problems in the History of Witchcraft and Diabolism*, que a obra tem foco em discutir a questão da realidade por trás das crenças na bruxaria da Modernidade.

> A teoria da professora Murray foi esboçada, mas não discutida, em seu primeiro trabalho sobre o assunto, *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental*, no qual ela apresentou sua imagem da bruxa, extraída de relatos de julgamentos; posso dizer que, mais do que qualquer outra teoria, ela se concentra na bruxa como membro de um culto (como o título sugere). Mais tarde, a evidência foi colocada em seu contexto histórico geral em *O Deus das Bruxas*, que se destinava a um público menos especializado do que no trabalho anterior, mas na verdade continha muitas das mesmas evidências, bem como todos os argumentos para ligá-las às (quase) mesmas conclusões, que anteriormente haviam sido quase omitidas. Com base nisso, Miss Murray e

[76] No original: *“(...) an almost undisputed sway at the higher intellectual levels (...) accepted among educated people*”.

> vários admiradores consideraram o caso como comprovado e adotaram um tom mais dogmático e maiores ambições (Rose, 2003, p. 15, tradução nossa).[77]

As críticas de Elliot Rose vão de observações gerais a específicas, compondo-se de um verdadeiro escrutínio, necessário e de bases sólidas, à *The Witch-Cult*. Para ele, a questão do sacrifício humano e a suposta universalidade do culto são as suas afirmações mais surpreendentes ao longo da obra da folclorista (Rose, 2003, p. 17). Além disso, é apontado que Murray leu as confissões de forma acrítica, sem levar em consideração torturas e outros fatores. A obra de Rose possui extrema importância, uma vez que Murray não fez a crítica documental aos processos de bruxaria aos moldes de um método científico historiográfico. Para nós, apesar de todas as incongruências, simplificações e generalizações empreendidas por Murray, sua obra segue constituindo-se de extrema importância para a compreensão do fenômeno da Bruxaria, em função de sua proposta de dar voz aos perseguidos e de seu impacto cultural.

Além de colocarmos Murray em seu próprio contexto de produção, gostaríamos de destacar alguns fatores, identificados por Hutton, que contribuíram para a popularidade da tese de *The Witch-Cult* e que foram discutidas por ele em *The Triumph of the Moon* (1999): o apelo para muitos impulsos emocionais da época – que já foram elucidadas quando vimos, de forma panorâmica, o *milieu* ocultista –, como a noção do campo inglês como um lugar atemporal repleto de segredos antigos; a popularidade literária da divindade Pan – presente em adorações por parte de ocultistas como Crowley, e artistas como William Blake, Arthur Machen, João Pessoa e tantos outros –; a crença generalizada de que a maioria dos britânicos permaneceu pagão por muito tempo após o processo de cristianização; e por último, a ideia de que os costumes populares representariam literalmente sobrevivências pagãs (Hutton, 2019).

Por fim, se faz necessário comentar que Murray "não estava envolvida com a Wicca, nem com qualquer grupo empenhado em colocar suas hipóteses em prática" (Terzetti Filho, 2013, p. 86); o que existiram, na época, eram apenas rumores de que Margaret Murray seria ela própria uma bruxa (Oates & Wood, 1998). Utilizando a expressão precisa de Celso Luis Terzetti Filho, quem "deu vida" ao culto das bruxas descrito por Murray foi Gerald Gardner (2012, p. 86).

---

[77] No original: "*Professor Murray's theory was adumbrated but not argued in h first work on the subject, The Witch-Cult in Western Europe, i which she presented her picture of the witch, as extracted from accounts of trials; I may say that more than any other theory her concentrates on the witch as cult-member (as her title suggests) Later, the evidence was put in its general historical background in The God of the Witches, which was intended for a less specialized audience than the earlier work but actually contained much of the same evidence as well as all the argument to link it with (nearly) the same conclusions, which had formerly been almost omitted. On the strength of these, Miss Murray and a number of admirers took the case as proved and adopted a more dogmatic tone and larger ambitions*".

> Provavelmente Murray nunca imaginou que sua interpretação literal da tradição da bruxaria proveria uma história de autenticidade para os cultos da moderna bruxaria, cujos rituais foram modelados em suas próprias descrições da Antiga Religião a partir dos fragmentos de variadas confissões de bruxas do início da Idade Moderna (Oates & Wood, 1998, p. 22, tradução nossa).[78]

Já tendo sido chamada de "Mãe das bruxas que nunca existiram"[79], Murray é sempre tratada, dentro da religião da Bruxaria Contemporânea, de forma respeitosa e citada como "Doutora" a fim de legitimação e valorização nos escritos de Gardner, que se baseia na tese do Culto Bruxo de forma acrítica (Terzetti Filho, 2012), e esse apelo por uma base acadêmica é uma marca registrada nesse tipo de literatura. De dentro do meio acadêmico, após o descrédito da tese de Murray que teve pico na década de 1970, foram poucos os estudiosos que teceram algum elogio ao trabalho de Murray: Ladurie (1987) e Ginzburg (que inclusive foi acusado de ser Murrayista), título com o qual ele desejou desviciliar-se prontamente. Fora da Academia, a obra *The Witch-Cult in Western Europe* teve uma excelente repercussão. Não apenas leitores e leitoras se entusiasmaram com o que ficou conhecido como "a hipótese do Culto Bruxo", mas também houve, como podemos interpretar sobre o relato de Gardner, um sentido de representatividade no trabalho de Murray. Gardner (2019, p. 147) explicou o porquê de existir um respeito muito grande ao trabalho da folclorista: "As bruxas sentem ter uma dívida de gratidão com a dra. Murray por ser a primeira a lhes contar que elas não eram envenenadoras, demonistas ou impostoras, como praticamente todos os escritores as chamam". Além do mais, *The Witch-Cult* foi reimpressa em 1962 pela *Oxford University Press*, e tal reimpressão mostra muito também sobre a demanda de tal obra, se repararmos no ano e no contexto em que foi reimpressa: em plena década de 1960.

Entre emblemas e incertezas, identificando os problemas de cunho historiográfico abundantes na obra de Murray, que comprometem a interpretação das fontes primárias utilizadas pela autora, percebemos que um dos pontos diferenciais do trabalho de Murray foi a ambição de ter trabalhado com o elemento do masculino, que acabava passando como um figurante em muitas narrativas sobre Deusas Mães, por exemplo. No caso, mesmo o destaque na obra de Murray pesando mais para o Deus Galhudo ou Dianus do que para a divindade feminina, através da hermenêutica da fonte, as mulheres é que aparecem como espécie de

---

[78] No original: "*Murray probably never imagined that her literal interpretation of witchcraft tradition would provide na authenticating history for modern witchcraft cults whose rituals were modelled on her own descriptions of the 'Old Religion' as she faschioned it from assorted fragments of early witch confessions*".

[79] O epíteto foi utilizado em Blog do Vice News. Disponível em: https://www.vice.com/pt/article/wneb9n/a-histria-esquecida-da-egiptloga-e-feminista-que-inventou-o-wicca.

portadoras da manifestação e manutenção dessa bruxaria, sendo, portanto, protagonistas junto a ele.

1.6.3 Gerald Gardner: mediador de mundos e culturas

Naquele rito, uma espiral de poder teria se formado e subido aos céus; e repetindo as palavras mágicas " 'Você não pode cruzar o mar', 'Você não pode cruzar o mar', 'Não pode vir', 'Não pode vir' " (2019, p. 105), as bruxas em companhia de Gerald Gardner, no ano de 1940, teriam protegido a Grã-Bretanha do Nazismo, impedindo a continuidade dos ataques e um possível domínio nazista na ilha após a queda da França sob o jugo nazista.[80] Elas "dirigiram esse pensamento ao cérebro de Hitler (...) assim como seus tataravôs haviam feito com Boney e seus antepassados com ainda mais remotos com a Armada Espanhola" (2019, p. 105). Eis o relato de Gardner, uma cena sagrada e contracultural – somando-se à luta contra o regime desumano nazista –, cena onde elementos nos remetem a aspectos da consciência de globalidade encontrada nas raízes da Bruxaria Contemporânea. Uma consciência do todo e das partes, da interdependência e interconexão, em um quadro, conforme relatado, onde bruxas utilizaram seu poder para pôr uma ideia na mente de Hitler e livrar a Grã-Bretanha junto a todos os seus habitantes, da ameaça alemã? Ou um episódio em torno das ideias de reencarnação e da linhagem das bruxas inglesas, talvez um aspiro a uma suposta superioridade das bruxas inglesas? A cosmopercepção da Bruxaria construída por Gardner revela que a primeira opção é mais assertiva.

Gardner nem sempre foi um bruxo mediador entre os mundos material e espiritual, e sua trajetória torna-se imprescindível para compreendermos sua escrita, inserida no contexto do Império Britânico e na cena ocultista na qual ele teve participação e experiências. O fim do século XIX e início do XX na Europa foi uma época de grandes mudanças e efervescências. Mudou-se o sistema social, e os alicerces religiosos institucionais foram abalados tanto por racionalistas como por ideias de cunho espiritual e social, imbuídos de conteúdos e nuances racialistas e racistas para com o Outro. Os que se voltavam para o Oriente a fim de conhecê-lo e compreendê-lo, propunham um modo de experienciar um mundo alternativo e mais livre, e ganhavam cada vez mais o interesse dos eruditos. A religião que podemos chamar de tradicional

[80] A cena é descrita originalmente da seguinte forma: "*They met, raised the great cone of power and directed the thought at Hitler's brain: 'You cannot cross the sea,' 'You cannot cross the sea,' 'Not able to come,' 'Not able to come*' " (2002, p. 67).

perdia espaço para essas propostas de diálogo entre espiritualidade, liberdade e a Ciência da época (Hobsbawn 2009, p. 408), no qual o contexto viu proliferarem sociedades secretas, seitas e os mais diversos grupos. Estas, acompanharam de alguma forma a lógica científica, seja a influência dos estudos folclóricos, da Antropologia ou de teorias científicas que passaram a consolidar-se e a circular com maior amplitude. Ao mesmo tempo, neste caleidoscópio social, doutrinas e ideias orientais geravam novas formas e novas experiências.

Gerald Brosseau Gardner teve uma vida marcada por viagens e experiências no Oriente, vivências que impactaram em sua interpretação do passado e que se fazem presentes nos elementos que compões a Bruxaria Contemporânea, como percebido pelos pesquisadores Ronald Hutton, Joanne Pearson e Philip Heselton, seu biógrafo. Até o momento, foram escritas 4 obras biográficas sobre Gardner. A mais antiga, atribuída inicialmente a Jack Bracelin, intitulada *Gerald Gardner, Witch* (1960) e considerada uma autobiografia por Hutton (2019, p. 213).[81] Além das outras biografias escritas por Heselton, a saber *Wiccan Roots* (2000), *Gerald Gardner and the cauldron of inspiration* (2003) e *Witchfather: A Life of Gerald Gardner* dividida em dois volumes; o primeiro, *Into the Witch Cult*, seguido do segundo volume *From Witch Cult to Wicca.* Mesmo não sendo de caráter biográfico, a obra de Hutton *The Triumph of the Moon* conta com um capítulo inteiro dedicado à trajetória de Gardner.

Nascido na Inglaterra, em Lancashire em 1884, Gardner possuía como família nuclear três irmãos, um pai que trabalhava como juiz de paz e uma mãe que trabalhava cuidando da ordem da casa. Seu pai, William Robert Gardner, viajava muito em função do trabalho, e sendo um dos sócios da firma *Joseph Gardner and Sons* (fundada pelo avô de Gerald), garantia à família uma condição financeira abastada, já que era "uma das maiores empresas de exportação de madeira do mundo" (Heselton, 2000, p. 12). A família Gardner morava em uma casa vitoriana gigantesca, com uma vasta área verde como quintal, que terminava em um imenso vale formado por uma selva paradisíaca (Bracelin, 1960, p. 13), e as crianças provavelmente eram incentivadas a adentrar no universo da literatura, tendo na mãe, Ennis Barguelew Louise, uma frequentadora da *Browning Society*, uma sociedade literária.

A característica de curioso é um traço marcante nas biografias de Gardner, porém, nota-se que detalhes relativos à sua infância são escassos e quase gerais, sendo as principais marcas desse período o seu estado de saúde quando criança. O pequeno Gardner sofria de asma, doença

[81] Atualmente, é consenso que Idries Shah, amigo de Gardner e editor da editora *Octagon Press* – que publicara o livro – foi o responsável pela escrita da biografia, tendo inclusive a mesma sendo lida e corrigida pelo próprio Gardner. Segundo Philip Haselton, Idries Shah não queria ter seu nome envolto na biografia em função de ser um autor sufi de renome (2000, p. 09).

que era agravada pelo clima inglês; logo, com a chegada do rígido inverno, os palpites de sua babá Josefine McCombie que havia conquistado a confiança da família, junto às prescrições dos médicos, convenceram os pais do menino de que um clima mais ameno faria bem ao filho. Assim, aos 4 anos de idade, o pequeno Gardner inicia a sua jornada pelo mundo, viajando, acompanhado por sua cuidadora McCombie (Bracelin, 1960, p. 14-15). Porém, uma vivência itinerante demandava sacrifícios, e a criança não pôde frequentar a escola regular; mesmo assim, Gardner que já era interessado por livros de aventura, aprendeu a ler e a escrever.

Aos 7 anos, viajando pelas Ilhas Canárias, ele descobriu-se apaixonado por facas, adagas e armas em geral – todos os habitantes da região possuíam uma faca –, paixão que continuaria presente como *hobby* por toda a sua vida e que viria a se manifestar como elemento da ritualística Wicca. Nessas viagens, o pequeno Gardner se recorda do tratamento recebido pela cuidadora, que não o deixava interagir com outras crianças, lhe negava tudo o que fosse possível e utilizava-o como "isca" para atrair pretendentes em meio a flertes entre ela e os habitantes dos novos lugares (Bracelin, 1960, p. 15-16).

A relação de alteridade com o Outro foi algo que marcou toda a vida de Gardner. A postura de interesse por outras culturas se manifestava nas vivências em países estrangeiros, e também em suas leituras. Ao chegar à adolescência, leu *There Is No Death* (1891), de Florence Marryat[82], e outras obras de cunho metafísico (Bracelin, 1960, p. 19- 20), que o auxiliaram a tecer suas próprias crenças sobre a sobrevivência do espírito após a morte (Heselton, 2000, p. 15). Mas foi com um nativo da Ilha de Madeira, um senhor de barba branca e oitenta anos, que Gardner teve sua primeira conversa sobre assuntos metafísicos. Essas conversas "deram a Gerald um gosto por especulações deste tipo, e foi a primeira vez que lhe foi aberta a possibilidade de tentar encontrar suas próprias respostas para questões metafísicas perenes" (Bracelin, 1960, p. 19, tradução nossa)[83], conversa que ficou eternizada em sua memória. As viagens e o contato com o Outro desde a infância, lidando com a diversidade de culturas e crenças, fizeram de Gardner um adulto de "mente aberta", à vontade para transitar em vários meios.

Seu contato com o Budismo, por exemplo, deu-se quando morou no Ceilão, atual Sri Lanka, onde trabalhou em uma plantação de chá, no ano de 1900.[84] Começou a frequentar uma

[82] Escritora britânica do gênero literário *Sensation Novel*, famosa pelo seu envolvimento com médiuns e com o mundo espiritualista da época Vitoriana.
[83] No original: "*It have Gerald a taste for speculation of this sort, and first opened up to him the possibility of trying to find his own answers to perennial metaphysical questions*".
[84] Uma experiência que vale a pena ser destacada, nessa parte da biografia, é que Gardner, em certa ocasião, perdeu-se em uma dessas plantações de chá. Situação que devia ter sido no mínimo perturbadora, élembrada da

loja maçônica no mesmo país, e provavelmente, em função da popularidade da Teosofia em terras ceilandesas, teve contato com ideias teosóficas, como defendem com base em alguns indícios Terzetti Filho (20112, p. 21) e Aidan Kelly (2007, p. 43), como nas ideias de ecumenismo e na concepção de reencarnação, presentes na Bruxaria Gardneriana. Oito anos depois, mudou-se para Bornéu, onde trabalhou em uma plantação de borracha, época em que teve contato com os nativos, chamados *dyaks*, participando de encontros onde comunicavam-se com espíritos e aprendendo sobre seus costumes, crenças, armas e diversas divindades (Bracelin, 1960, p. 45). Depois, em 1911, trabalhou em outra plantação de borracha, mas desta vez na Malásia Central. Neste país, em 1923, Gardner mudou de emprego, trabalhando então como inspetor alfandegário do governo britânico em Muar, no estado malásio de Johor, trabalho que lhe permitia viajar por todo ao país e a investigar a fundo os costumes malaios (Bracelin, 1960, p. 18-19).

Desde sua saída quando pequeno, foram poucas as vezes que Gardner retornou para a Inglaterra, um desses retornos foi em 1927, onde teve a oportunidade de participar de uma sessão espírita, porém, desanimadora ao final, repleta de "performances baratas" (Bracelin, 1960, p. 126). Mesmo assim, viajou até Londres buscando contato de um famoso médium chamado Hewart Mackenzie, vinculado à Aliança Espírita de Londres, de quem obteve revelações íntimas familiares que fizeram do episódio um divisor de águas em sua vida espiritual: a certeza da vida após a morte (Bracelin, 1960, p. 132-133).

No mesmo ano, Gardner conheceu Donna – como chamava Dorothea Rosedale – por quem se apaixonou e casou, indo morar juntos em Singapura, porém, o casamento não o impediu de seguir viajando a trabalho. Alguns anos depois, em 1932, antes de retornar mais uma vez para a Inglaterra, viajou pelo Oriente Médio, percorrendo o Egito, Gaza e a Palestina; ele não apenas interessava-se por História e Arqueologia, mas havia se tornado uma figura conhecida entre alguns estudiosos em função de seus estudos antropológicos amadores. Agora, ele "tinha no bolso cartas de apresentação, dadas a ele por McAlpine Woods, um arqueólogo e amigo de Gardner, para *Sir* Flinders Petrie em sua escavação em Gaza" (Bracelin, 1960, p. 136)[85], o mesmo egiptólogo mentor de Margaret Murray, e participou então tanto dessa escavação, mesmo como amador, como de congressos de Arqueologia.

---

forma diferente por ele, que mesmo sabendo estar perdido na mata, sentiu-se acolhido pela floresta, em companhia dos animais, sentindo inclusive paz estando rodeado por árvores (Bracelin, 1960, p. 28).

[85] No original: *"(...) had in his pocket letters of introduction, given to him by McAlpine Woods, an archaeologist friend of his, for Sir Flinders Petrie at his dig at Gaza*".

Aqui se faz necessário refletirmos acerca desse *locus* enunciativo de Gardner. Havíamos comentado, no início do Capítulo, sobre como Blavatsky da Teosofia via o Oriente – como um local no qual os conhecimentos verdadeiros e transcendenteais não haviam sido contaminados e corrompidos pela lógica cartesiana ocidental –; logo, é preciso fazermos algumas ponderações a respeito do Orientalismo quando pensamos na atuação de Gardner nessas terras orientais. Existe, intrinsecamente, uma relação de poder entre Gardner – um *outsider* vindo do "Império onde o sol nunca se põe", ocupando um cargo administrativo imperial e como homem branco e europeu nas missões arqueológicas – e os nativos. Essa relação é perpassada por uma colonialidade, por mais que ele tenha demosntrado querer conhecer e compreender esse Outro, tecendo conexões, o Orientalismo sempre esteve ali mediando o olhar dos europeus, em diferentes intensidades e níveis.

Ao explicar o conceito de Orientalismo enquanto essa divisão ideológica entre Ocidente e Oriente, Partridge comenta que produz discursos moldados pela curiosidade ocidental e que se refere à arrogância ocidental concomitante gerada por esses discursos, onde encontramos estereótipos, mal-entendidos e um senso do dever de converter, civilizar e modernizar (2015, p. 611), o chamado "fardo do homem branco". Porém, a postura de Gardner (e de Blavatsky, para citar outro exemplo) de experienciar esse Oriente, trabalhar junto com os nativos nos seringais, participando de suas atividades rotineiras e das sagradas – no caminho inverso do que seus colegas da chamada "Antropologia de gabinete" faziam, escrevendo teses sobre sociedades e lugares que nunca experienciaram –, permite-nos enquadrar Gardner como vinculado a outro tipo de Orientalismo.

> Nem todo orientalismo, no entanto, articulou arrogância ocidental explícita. As construções ocidentais do Oriente também provaram ser fascinantes para alguns ocidentais. Aqueles que buscavam acesso à verdade oculta, que se convenceram de que as principais tradições religiosas do Ocidente tinham pouco a oferecer, se voltaram para o Oriente em busca de esclarecimento (Partridge, 2015, p. 611).

Tanto em suas biografias como em suas obras, encontramos um esforço não de hierarquização dos povos do mundo ou de culturas, mas um esforço por enxergar conexões. Para Gardner, a bruxaria seria um fenômeno global – como percebemos na ideia de uma Deusa que possui muitos nomes –; esse aspecto será, então, abordado em nosso Terceiro Capítulo, ao nos aprofundarmos no tema da glocalização de Robertson. Logo, é possivel perceber que Gardner – por mais que esteja dentro do lugar de fala do que Edward Said (2001) descreveu como um *agente orientalista inglês* (a final, Gardner, durante e após a Primeira Guerra, atuou

simultaneamente como perito, aventureiro, excêntrico e autoridade local colonial), não preenche os requisitos para ser descrito ou classificado dentro do Orientalismo negativo. Por tal motivo, desenvolvemos a ideia de Gardner como um mediador de culturas e de mundos. Um exemplo bem marcante disso encontra-se na obra *The Meaning of Witchcraft* (1959), escrita logo depois da nossa fonte principal, na qual o próprio Gardner estabeleceu uma relação entre Shiva e Shakti do Hinduísmo e as divindades das bruxas:

> [...] A Grande Mãe da Índia pré-ariana e seu consorte cornífero são os protótipos do Deus Shiva, o Senhor das Feras (*Pasupati*) e o Senhor do Ioga, e sua mãe Shakti, a Grande Mãe, cujos ritos entre os tântricos, se assemelham fortemente aos *covens* de bruxas ocidentais" (Gardner, 2004, p. 77).

A primeira biografia de Gerald Gardner, de 1960, como comentado por Hutton, enfatiza a distinção de Gardner do padrão da sociedade colonial inglesa do século XX, por ele demonstrar um grande interesse pelo tema do sobrenatural, sempre consumindo muito material sobre religião e ocultismo, e tendo experiências na Maçonaria, no Espiritismo, Budismo e em práticas mágicas tribais; além de ter sido um antiquarista interessado no passado. É interessante perceber como essa abordagem autobiográfica acaba por ser uma tentativa de despegá-lo de seu contexto: uma sociedade vitoriana que era perpassada por interesses pelo exótico, pelo pós-morte e por assuntos afins. Ele não era uma excesão, e viveu dentro de um *milieu* ocultista; seu grande diferencial foram suas experiências imersivas em termos culturais, em tantas viagens. Os atributos de Gardner, tendo vivido em solo malaio por tanto tempo e tendo esse interesse cultural, levaram-no a ser pioneiro de áreas como a da Arqueologia malaia, da Numismática, da História marítima e da religiosidade e crenças dessa região (2019, p. 213). As características excêntricas de sua personalidade foram destacadas nessa biografia (Terzetti Filho, 2012, p. 17), como resumido por Bracelin:

> Ele era um especialista em borracha natural quando tinha vinte e poucos anos; tornou-se um pioneiro no estabelecimento da extensão e complexidade da antiga civilização malaia; ele é a autoridade mundial em Kris e um reconhecido especialista em armas em geral; ele passou muitos anos no serviço público; é autor de cinco livros (...). Desde 1952 é proprietário e curador do único museu de bruxaria e magia do mundo (1960, p. 8, tradução nossa).[86]

[86] No original: *"He was an expert on natural rubber by the time he was in his early twenties; he became a pioneer in establishing the extent and complexity of the ancient Malay civilisation; he isthe world authority on the kris, and an acknowledged expert on weapons in general; hespent many years in government service; is the author of five books, two of them novels. Since 1952 he has been the owner and curator of the world's only museum of witchcraftand magic".*

Especificamente sobre a bruxaria, os contornos de sua nova jornada começaram a delimitar-se em New Forest, em 1938. Gardner e sua esposa Donna mudaram-se de Londres em função da Guerra iminente, mas como possuíam amigos em New Forest, decidiram ficar em Highcliffe, subúrbio de Bournemouth, vilarejo vizinho de New Forest, no condado de Hampshire. Foi nessa época em que Gardner escreveu o seu primeiro livro, o romance *A Goddess Arrives* (1940), frequentou clubes naturistas como o chamado *New Forest Club*, publicou seu primeiro artigo na revista da *Folklore Society*, fez amizade com pessoas do teatro Rosacruz e teria descoberto, em 1939, segundo ele mesmo, um grupo de bruxas que praticariam ritos antigos, um culto sobrevivente (Bracelin, 1960, p. 164-165; Heselton, 2003, p. 20).

Foi frequentando um teatro Rosacruz que Gardner conheceu uma família de bruxos, integrantes da Sociedade de Crotona, "uma fraternidade Rosacruz cuja principal atividade envolvia apresentações de peças com temáticas ocultistas. Gardner, inclusive, chegou a participar de uma peça" (Terzetti Filho, 2012, p. 26), onde um pequeno grupo se aproximou dele. Em sua companhia, Gardner se sentia bem e acolhido, com eles conversando e frequentando suas casas, e lhe foi dito que o conheciam de uma vida passada (*former life*). Estabelecendo laços de amizade e confiança, lhe perguntaram: "Você pertenceu a nosso grupo no passado, por que você não volta para nós?" (Bracelin, 1960, p. 164, tradução nossa).[87] Logo, iniciaram-no na Arte.

Acerca da suposta descoberta de Gardner de um culto bruxo aos moldes do Culto Diânico de Murray, Hutton resume o veredicto acadêmico da seguinte forma:

> Nenhum historiador acadêmico alguma vez levou a sério a afirmação de Gardner de ter descoberto uma sobrevivência genuína da religião antiga, e esta foi rejeitada na altura na revisão que lhe foi feita pelo jornal da Folklore Society. Os membros deste último geralmente acharam a religião descrita por ele tão totalmente diferente das crenças tradicionais de bruxaria inglesas que eles próprios registraram e encontraram registros de colecionadores anteriores, que rejeitaram suas afirmações imediatamente (2019, p. 214, tradução nossa).[88]

Como comentado por Terzetti Filho,

---

[87] No original: "*You belonged to us in the past, why don't you come back to us?".*

[88] No original: "*No academic historian has ever taken seriously Gardner's claim to have discovered a genuine survival of ancient religion, and it was dismissed at the time in the review given to it by the journal of the Folk-Lore Society. Members of the latter generally found the religion described by him so totally unlike the traditional English witchcraft beliefs which they had recorded themselves and found recorded by earlier collectors, that they rejected his assertions out of hand*".

> A questão de sua iniciação foi e continua a ser, para alguns wiccanos, o ponto chave que legitima a continuidade histórica da Wicca em relação a um passado pré-cristão. (...) entre os adeptos, a iniciação de Gardner é vista como certa e verdadeira - há os que enxergam uma prova de continuidade em relação às bruxas medievais e aos cultos agrários e os que relativizam, em certos pontos, a "dureza" dessa ancestralidade. Em que sentido essa iniciação é relativizada? Na concepção de que Gardner não teria ficado satisfeito com a falta de elementos rituais e reformado a Wicca. É importante destacar que há, entre os céticos, aqueles que também acreditam que Gardner encontrou, de fato, um grupo distinto no teatro rosacruz, que não representava continuidade em relação às bruxas dos séculos anteriores. Essas são as formas como a história da Wicca é entendida. E todas confluem para a questão da iniciação de Gardner (2012, p. 26-27).

Em nossa Tese, nos detivemos sobre esses detalhes relativos à experiência espiritual de Gardner, pois seu relato permite uma aproximação dele enquanto sujeito, auxiliando-nos a compreender sua proposta e sua escrita. Retomando o relatado, a iniciação é descrita por Bracelin em detalhes, onde foi levado para o casarão de Old Dorothy – uma senhora de condição muito abastada na vizinhança – e sido despido, estando nu para o rito. "Estava quase iniciado quando a palavra Wica foi mencionada pela primeira vez: foi então que ele soube que aquilo que pensava ter desaparecido nas fogueiras, anos atrás, ainda sobrevivia" (Bracelin, 1960, p. 164, tradução nossa)[89]. Após sua iniciação em 1939, as décadas de 1940 e 1950 foram especialmente intensas para o novo bruxo no quesito divulgação da Wicca. Em 1944, ele ocupou o cargo de co-presidente da *Bournemouth Historical Association* e em 1946 tornou-se membro do conselho administrativo da *Folklore Society*, em Londres. Naquele contexto, Gardner iria conhecer muitas pessoas interessantes e influentes, e iria adquirir um terreno em Oakwood Road em Bricket Wood, próximo ao *Five Acres Club*, local de natureza exuberante para onde transferiu o seu chalé antigo. Conhecera também, naquele ano, Cecil Williamson, seu futuro sócio em um museu sobre bruxaria, sendo Williamson um entusiasta do ocultismo e da bruxaria e, no ano seguinte, em 1947, foi apresentado ao célebre ocultista Aleister Crowley e tornou-se membro da O.T.O.

Sobre os encontros com Crowley, não há registros de suas conversas, somente o fato de que vieram a encontrar-se 4 vezes. Sabe-se apenas que ambos trocaram correspondências e que, nessas cartas, surgiu a possibilidade de Gardner fundar uma loja da O.T.O. na Inglaterra, autorização concedida por Crowley. De fato, tal parceria nunca se concretizou, terminando com o falecimento de Crowley no fim de 1947. No ano de 1954, Gardner publica *A Bruxaria Hoje*, e Crowley aparece em seus escritos de forma direta, como por exemplo, quando o autor

[89] No original: "*It was halfway through when the word Wica was first mentioned: 'and I then knew that that which I had thought burnt out hundreds of years ago still survived'* ".

especula quem poderia ser o criador do Culto Bruxo, a fim de descartar os possíveis nomes frente ao leitor e comprovar a suposta ancestralidade do culto – ideia identificada por Terzetti Filho como elemento legitimador da Wicca enquanto religião na obra (2012, p. 31). Isso porque os ritos das bruxas são, como explica Gardner, inteiramente diferentes em seus métodos e crenças. Em suas próprias palavras:

> O único homem que conheço que poderia ter inventado ritos é o saudoso Aleister Crowley. Quando o encontrei, ele estava mais interessado em ouvir que eu era um membro e disse que ingressara ainda muito jovem, mas que não diria se havia reescrito algo ou não. Mas as práticas das bruxas eram inteiramente diferentes em métodos de qualquer tipo de magia sobre a qual ele tenha escrito – e ele escreveu sobre muitos tipos. Há, porém, certas expressões e certas palavras utilizadas que batem com as de Crowley; possivelmente ele emprestou coisas dos escritos do culto, ou mais provavelmente outra pessoa emprestou alguma coisa dele (Gardner, 2019, p. 50-51).

Como comentado por Terzetti Filho, "após a publicação, Gardner, que havia sido sócio de Williamson na criação de um museu devotado à bruxaria, acaba comprando a parte deste e mudando o nome para 'Museu da Magia e Bruxaria'", e empenha-se em "iniciar membros para a Wicca" (2012, p. 31). Logo, passa a ser seu maior divulgador, fazendo-se presente nas mídias, situação que mais adiante, vem a trazer-lhe críticas por parte de outros membros. Essa popularização e divulgação aconteceram de forma rápida graças ao carisma de Gerald Gardner e à ajuda de outros bruxos, introduzidos por ele no culto, tanto na divulgação da religião na Europa como nos Estados Unidos (Russel & Alexander, 2019, p.200).

Perceber Gerald Gardner como um buscador dentro do *milieu* ocultista foi a empreitada de Celso Luiz Terzetti Filho em sua Dissertação de Mestrado. O chamado "pai da bruxaria" alimentou-se de um contexto contracultural vitoriano e alimentou outro movimento de contracultura, o da década de 1960 nos Estados Unidos, contexto apontado por Terzetti Filho em sua Tese como período de "desterritorialziação" e internacionalização da Wicca (2016).

Seitas, sociedades secretas e críticas sociais deram à arte e à literatura um tom dramático e misterioso no século XIX. Na criação de Gardner, algumas influências dos anseios do próprio contexto são mais visíveis à primeira vista, como a crença reencarnacionista que provavelmente o bruxo emprestou da ocultista Blavatsky. Porém, se examinada mais de perto, a religião da Bruxaria é reveladora de ainda mais conexões com o *milieu* ocultista explicado ao longo desta pesquisa. O trabalho quase genealógico empreendido por Janet e Stewart Farrar, muito nos auxilia a identificar as origens dos elementos trazidos por Gardner na construção das bases da

Bruxaria Contemporânea. Os Farrar, intelectuais e bruxos, por transitarem em diversos meios ocultistas e dentro da própria religião, convidam a pensar na circularidade de ideias do meio ocultista para compreendermos as influências que se fizeram presentes nessa construção gardneriana.

Os elementos que compõem a Bruxaria de Gardner que foram inspirados/emprestados de obras que circulavam no meio ocultista são muitos. Como exemplo dessa circulação, pode-se mencionar as consagrações do sal e da água que estão "vagamente baseadas naquelas encontradas na *Clavícula de Salomão*, um grimório medieval, ou 'gramática' de prática mágica, traduzido e editado por McGregor Mathers, a partir de manuscritos do Museu Britânico, e publicada em 1888" (Farrar & Farrar, 2022, p.41). Outro exemplo é que, no mesmo *Livro das Sombras* de Gardner, aparece o ritual das Torres de Observação, evocando os Guardiões das direções, que é, segundo os Farrar, baseado no Ritual Menor do Pentagrama da ordem iniciática *Golden Dawn* (2022, p.44). Mais especificamente acerca de Crowley, as influências são mais abundantes, como no ritual da Consagração dos bolos, que é uma adaptação de sua Missa Gnóstica (Farrar & Farrar, 2022, p. 51). O mais célebre ocultista está de certa forma também presente na *Carga da Deusa* ou *Ofício da Deusa* – como é chamada a declamação que segundo os Farrar "pode ser considerado o Credo Wiccaniano" (2002, p.46) –; ali, Gardner mesclou verbalizações de Aleister Crowley a registros de rituais de bruxas toscanas presentes na obra *Aradia* de Leland (Farrar & Farrar, 2002, p. 46).

Antes de apresentarmos *A Bruxaria Hoje* em mais detalhes, dois pontos são imprescindíveis e marcaram o nosso olhar sobre a fonte: primeiramente, explicar o porquê da nossa interpretação da Bruxaria de Gardner enquanto subversiva; e em segundo lugar, a nossa reafirmação de Gardner como um não *outsider*, e sim como um homem totalmente inserido no *milieu* ocultista. Ele, um homem, europeu, classe média-alta, branco, perpassado em diversos níveis por um legado orientalista e colonialista do seu contexto, poderia ser o catalisador de uma proposta subversiva de religião? Em função de suas ideias construídas em torno de um Masculino e de um Feminino, nossa resposta é afirmativa. Interpretamos a criação de Gardner enquanto subversiva por propor em seu sistema religioso uma ideia de um Masculino e de um Feminino desviantes da norma, portanto subversiva da ordem de gênero construída socialmente na época. Enquanto grande parte das sociedades ocultistas permaneciam restritas exclusivamente a participantes homens, Gardner subverteu a ordem não apenas alinhando-se com a proposta da Golden Dawn – que iniciava tanto homens como mulheres –, mas transcendendo-a, trazendo o Feminino através da Deusa para o centro do mistério no mito e no rito.

Acerca de nossa interpretação da figura de Gerald Gardner como um não *outsider* de seu contexto orientalista e imperialista, mas buscando dar conta de sua subjetividade e de seu legado, percebemos nuances dessa presença orientalista em seu *locus* enunciativo, como é possível perceber no trecho a seguir, em que Gardner relata uma situação pela qual passou por um grande temor:

> Em Bornéus, há cerca de 50 anos, eu vi o terror surgir com um ataque similar de setas de zarabatana. Elas tinham o tamanho aproximado de agulhas de costura. Um arranhão causava a paralisia em cerca de 30 segundos (...). Nunca corri tão rápido em minha vida; mesmo assim, não consegui alcançar os outros do grupo" (Gardner, 2019).

É possível perceber aqui o aspecto de fascínio e medo nessa relação com o Outro; o exotismo exacerbado igualmente transparece no relato – as setas disparadas com veneno mortal, o aspecto "selvagem" desse Oriente. Logo, Gardner, assim como os demais ocultistas de seu tempo, não está imune a representações e discursos dessa natureza orientalista. Afinal, como explica o próprio Edward Said, "o orientalista vê-se como aquele que realiza a união entre o Oriente e o Ocidente, mediante, principalmente, a uma reafirmação da supremacia tecnológica, política e cultural do Oeste" (2001, p. 252); porém, não transparece ne cosmopercepção da fonte escrita por Gardner, a ideia de uma suposta superioridade. A Ásia foi o grande espaço de interesse e de desenvolvimento de Gardner, e foi graças a certas estruturas que ele pôde transitar por tais espaços, a saber: a estrutura já mencionada do império inglês, que detinha poder na área asiática, e a estrutura social dele enquanto homem – um sujeito privilegiado socialmente, cuja família tinha uma empresa de matéria-prima.

Além disso, vale destacar que Gardner transitou por algumas dessas regiões asiáticas enquanto um agente a serviço do Império, quando trabalhou como inspetor da Coroa Britânica nos seringais de Johore, na Malásia a partir de 1923, e que a hierarquia das relações de poder nesse tipo de situação torna ainda mais complexa e multifacetada a atuação de Gardner em sua fase adulta. Ao mesmo tempo em que ele traz em si esse colonialismo e essas relações de poder, experienciou países do Oriente de forma imersiva, através de trabalho braçal em seringais e plantações de chá, experiência que poucos se dispuseram a vivenciar.

Apesar de tudo isso, sua obra como um todo, na perspectiva de uma hermenêutica da própria fonte, abre espaço para uma interpretação complementar, ou seja, que não nega a ideia anterior de Gardner enquanto sujeito de seu contexto, que seria a seguinte: um Gardner enquanto mediador e agente de cultura. Mesmo dentro da colonialidade inerente, há um esforço pela compreensão do Outro, uma tentativa de desapego do legado supremacista britânico, no

esforço da compreensão do todo de forma holística, construindo conexões em termos culturais. Logo, há uma ideia de circularidade que nos remete, de alguma forma, ao mundo dos viajantes da Pré-Modernidade, aos tradutores de diversos tipos de saberes que aglomeravam culturas diferentes nas linhas de um mesmo pergaminho ou papel, e ao Helenismo que mesclou diversos mundos e criou um novo. Mediadores e agentes de cultura trazem a ideia de movimento, e assim tal qual os viajantes do Medievo, como os célebres Ibn Khaldun (1332-1406), Ibn Batuta (1304-1368) e outros, o diálogo com questões locais e globais é enriquecedor.

Na esteira desse pensamento, e corroborando para nossa interpretação de Gardner enquanto um mediador e agente de culturas, a crítica tecida por Richard King acerca de um "Orientalismo positivo" (*positive Orietalism*), utilizada para compreender a Teosofia, pode contribuir para validar nossa interpretação acerca do sujeito Gardner. King explica esse tipo de Orientalismo da seguinte forma: Helena Blavatsky (1831-1891) e Henry Olcott (1832-1907), fundadores da *Theosophical Society* em 1875, não estavam imunes ao discurso orientalista da época. O Orientalismo presente na Teosofia de Blavatsky, responsável por disseminar ideias do Budismo e do Hinduísmo no Ocidente, não era o Orientalismo de tipo antagônico, que enfatiza uma suposta supremacia europeia em termos culturais (Bogdan, 2009, p. 103). Segundo King, esse segundo tipo de discurso orientalista caracteriza-se por ser um discurso "geralmente positivo, entusiasmado e que sugere uma superioridade indiana em certas áreas (King, 2003, p. 116, tradução nossa).[90] Este tipo "positivo" de Orientalismo influenciou não apenas a Teosofia, como também outras manifestações ocultistas de *fin de siècle,* segundo Henrik Bogdan (2009, p. 103). Assim, em nossa interpretação, o tipo de Orientalismo presente em Gardner pode ser também abordado por tal perspectiva, dialogando com nossa proposta desse sujeito enquanto um mediador e agente de culturas.

1.6.4 A fonte *A Bruxaria Hoje* (1954)

Ao todo, Gardner escreveu cinco livros: *Keris and other malay weapons* (1936), *A Goddess Arrives* (1939), *Com o Auxílio da Alta Magia* (1949), *A Bruxaria Hoje* (1954) e *O significado da Bruxaria* (1959). Apenas nas três últimas obras é que ele trouxe e trabalhou elementos que têm relação direta com a ideia de um culto bruxo.

Ronald Hutton descreve da seguinte forma o livro *A Bruxaria Hoje*:

[90] No original: "*generally affirmative, enthusiastic and suggestive in Indian superiority in certain key areas*".

> (...) ele se passou por um antropólogo, desinteressado, que teve a sorte de descobrir sua sobrevivência (do culto) como um sistema secreto e iniciático da religião pagã. Os ritos daquela religião consistiriam em danças destinadas a promover fertilidade, e a festejar com comida e bebida consagradas. Os participantes estariam nus, na crença de que a nudez liberaria mais facilmente o poder mágico de seus corpos. Eles veneravam uma deusa e um deus, cujos nomes eram secretos (...). Trabalhavam dentro de um círculo, cuidadosamente purificado, traçado com uma espada ou faca consagrada e cuidadosamente purificado (...). Eles acreditavam na reencarnação e treinaram-se para desenvolver poderes psíquicos. A religião era organizada em covens, liderados por uma suma sacerdotisa apoiado por um sumo sacerdote. O treinamento, assim como a iniciação, sempre foi entre os sexos. Como parte desta polaridade, eles reverenciavam a força vital dentro do mundo e consideravam os atos de amor e prazer mundano como sagrados. Possuíam oito ferramentas rituais, entre as mais importantes o athame (*knife*), o incensário e a corda. (...) Tranze e êxtase eram componentes importantes de seus ritos, e eles visavam não apenas aproximar-se de suas divindades, mas sentir-se como as próprias divindades (2019, p. 214, tradução nossa).[91]

Seu terceiro livro, *Com o Auxílio da Alta Magia,* é uma obra ficcional, escrita sob o pseudônimo de Scire, cujo enredo gira em torno das aventuras dos irmãos Jan e Olaf Bonder em busca da retomada das riquezas da família onde, através de Thur Peterson, médico e versado na Alta magia, eles são levados a conhecer uma bruxa, passando por rituais mágicos e batalhas em prol do objetivo dos dois irmãos. Nos detivemos brevemente sobre essa obra, pois existe uma pequena discussão em torno dela e da bruxaria abordada em ambas.

Na interpretação de Chas Clifton, a bruxaria dessa obra é extremamente diferente da bruxaria abordada em *A Bruxaria Hoje*, pois no primeiro ela teria caráter totalmente ficcional e não possuiria intencionalidade de cunho histórico (Clifton *apud* Terzetti Filho, 2012, p. 70). Já na segunda obra, que é a fonte escolhida em nossa pesquisa, a bruxaria possui um apelo de continuidade histórica, onde o autor constrói a Wicca como uma prova da hipótese do culto bruxo de Margaret Murray e da existência contemporânea desse culto. Terzetti Filho (2012)

---

[91] *"(...) He posed as a disinterested anthropologist who had been lucky enough to discover its survival as a secret and initiatory system of pagan religion. The rites of that religion were now revealed to consist mainly of dances intended to promote fertility, and of feasting upon consecrated food and drink. The performers were naked, in the belief that this more easily released magical power from the body. They venerated a goddess and a god, whose names were secret (...). They worked within a circle, formed with a consecrated sword or knife and carefully purified, to contain the energy which they raised. (...) Believed in reincarnation, and trained themselves to develop latente psychic powers. The religion was organized in covens, led by a high priestess supported by a high priest. Training, like initiation, was always between the sexes. As part of this polarity they revered the life-force within the world and regarded acts of worldly love and pleasure as sacred. They had eight ritual tools, of which the most important were the knife, the censer, and the cord. (...) Trance and ecstasy were importante components within their rites, and they aimed not merely to address their deities, but to feel as though they had become them*".

discorda dessa perspectiva, pois defende que mesmo com a ausência da palavra Wicca na obra, entende que "seu romance traz muitos elementos apologéticos à bruxaria, descrições de rituais de iniciação e da divindade" e pode ser considerado, mesmo com a ausência de uma Deusa na obra, um "primeiro esboço da Wicca" (p. 70).

Independente da intencionalidade e da intensidade da presença dos elementos desse romance, é em *A Bruxaria Hoje* que emerge a divulgação e defesa da Wicca de forma não ficcional pela primeira vez. Isso porque com ou sem a veracidade do coven de bruxas mencionado pelo autor que lhe teriam passado as informações e detalhes, introduzindo-o no culto, a obra foi escrita com pretensão de um trabalho folclórico e antropológico e Gardner "se posiciona na condição de pesquisador de uma religião que, de fato, afirma existir" (Terzetti Filho, 2012, p. 85). Acerca desse tema, Gardner afirmou nesta mesma obra que "(...) eu estava no círculo e prestei os juramentos usuais de silêncio que me obrigavam a não revelar nenhum dos segredos do oculto" e continua, "mas por ser um culto moribundo, sempre lastimei que todo aquele conhecimento devesse perder-se, de forma que me foi permitido escrever, como ficção, algo sobre a crença das bruxas na obra *High Magic's Aid* " (2019, p. 24). Logo, *A Bruxaria Hoje* teria o mesmo propósito, porém abordando o tema das crenças das bruxas de forma factual.

A Bruxaria Hoje foi classificada também, a nosso ver de uma forma problemática, como uma obra de "etnografia ficcional" (*fictitious etnographies*) nas palavras da antropóloga estadunidense Tanya M. Luhrmann. Segundo ela, Gardner escreve uma etnografia ficcional sobre supostas bruxas contemporâneas que praticariam ritos antigos e secretos de seus ancestrais agrários (Luhrmann, 1991, p. 43).[92] A obra de Gardner recebeu críticas de Lewis (1996), Hutton (2004); Pearson (2001) e Pike (1996), e foi acusada de ter sido acompanhada por um "ateísmo metodológico" (*methodological atheism*) (Ezzy, 2004, 118).

A obra divide-se em um Prefácio, Introdução – escrita por Margaret Murray –, treze capítulos e Bibliografia. O primeiro intitula-se *Bruxaria Viva*; seguido por *Houve Bruxas em Todas as Eras*; *Crenças das Bruxas*; *Práticas das Bruxas*; *O Povo Miúdo*; *Como o Povo Miúdo se Tornou Bruxas e Sobre os Cavaleiros Templários*; *As Bruxas e os Mistérios; Fora da Terra do Egito*; *Bruxaria na Irlanda*; *O Que São Bruxas?*; *Alguns Outros Assuntos*; *Quem é o Diabo?*;

[92] A abordagem da obra de Luhrmann insere-se no campo da Antropologia cognitiva, fruto de uma pesquisa de campo de 14 meses inserida em um coven, em 1983, consistindo na sua pesquisa de Doutorado em Cambrdge. Seu objetivo foi o de responder ao questionamento "*Why do they practice magic when, according to observers, it doesn't work?*" (1989, p. 4). Para um balanço crítico sobre a obra, Cf: CORNISH, Helen. Inside, outside and in-between: ambiguity, fieldwork and ethnography. In: *Diskus: The Journal of the British Association for the Study of Religions*. 17.1, 2015, p. 47-53.

e por último, *Recapitulação*. Em função dos temas trabalhados nos treze capítulos se cruzarem em diversos momentos ao longo do livro, os abordaremos de forma entrelaçada e não segmentada.

Escrita em um estilo de conversa, onde Gardner coloca-se em primeira pessoa, emitindo em muitas ocasiões sua opinião, *A Bruxaria Hoje* foi também a primeira obra em que Gardner sentiu-se confortável para falar abertamente sobre a bruxaria. Como identificado na análise de Celso L. Terzetti Filho, o tom da escrita de Gardner é de defesa contra o diabolismo.

> O livro é escrito numa dinâmica defensiva. Em suas páginas, Gardner procura esclarecer o que acredita serem pontos de vista errôneos sobre a prática das bruxas. A premissa argumentativa inicial era a de que o culto das bruxas estava em vias de extinção, e que caberia a ele como antropólogo preservar a memória e as tradições desse culto ancestral. A carga defensiva ficava por conta do argumento de que as obras sobre bruxaria haviam sido escritas por pessoas de fora da bruxaria e que naquele momento era a hora de dar voz às bruxas (2016, p. 26).

A ideia de um culto antiquíssimo em vias de extinção, consequentemente, desemboca na ideia de uma continuidade. Essa continuidade perpassa toda a obra, de forma a costurar e amarrar os elementos. Gardner dedica um capítulo inteiro a debater a questão da continuidade, intitulado "Houve Bruxas em Todas as Eras". É interessante perceber como ele conectou a bruxaria com a Pré-História ligação que perpassa a ideia de matriarcado pré-histórico:

> Houve bruxas em todas as épocas e países (...) Na Idade da Pedra, o que o homem queria principalmente eram boas colheitas, boa caça, boa pesca (...). Tornou-se tarefa das bruxas realizar ritos para obter essas coisas. Era provavelmente uma era matriarcal, quando o homem caçava e a mulher ficava em casa praticando a medicina e a magia. Historicamente, o período matriarcal foi datado aproximadamente da metade do nono à metade do segundo milênio a.C., durante o qual cavernas, árvores, a lua e as estrelas eram provavelmente reverenciadas como emblemas femininos. Assim, o mito da Grande Mãe veio à luz (2019, p. 35-36)

Através da hermenêutica da própria fonte, é possível perceber como a perseguição às bruxas constitui-se de um eixo relativo à prova e defesa da veracidade de um culto de bruxas, atendendo à máxima de que se existiu repressão, logo, havia o que ser combatido; implicando uma dedução da existência do culto. Assim, a perseguição ocupa lugar de destaque, de forma explícita e inclusive de forma implícita, ao longo de todos os capítulos, tornando-se, ao nosso ver, fundamental para a formatação da Bruxaria Contemporânea enquanto sistema religioso.

Por tratar-se de uma religião iniciática, o caráter do secreto e de segredo compõe todo o *ethos* da Bruxaria. Sob essa perspectiva, o próprio caráter iniciático e secreto teria relação direta com os "tempos das fogueiras" e com o medo da perseguição.

> Em todos os escritos das bruxas havia esta advertência, usualmente na primeira página: mantenha um livro em sua própria mão de escrever. Deixe que irmãos e irmãs copiem o que quiserem, mas nunca deixe esse livro fora de sua mão, e nunca guarde os escritos de outro, pois se for encontrado com a sua letra você será apanhada e torturada. Cada um deve zelar por seus próprios escritos e destruí-los quando o perigo ameaçar (...). Por essa razão, se alguém morrer, destrua o livro dela (...) pois se for encontrado, será uma prova clara contra ela (...). Se você confessou algo, negue-o mais tarde; diga que você balbuciou sob tortura e não sabia o que dizia ou fazia (...)" (Gardner, 2019, p. 54).

Tal ênfase nos remete à pergunta: teria sido possível a emergência da Bruxaria Contemporânea se não houvesse existido perseguição? Nunca saberemos a resposta correta, pode-se apenas conjecturar, a partir da compreensão do que é o elemento da perseguição às bruxas na gênese dessa religião. O aporte da Memória Cultural de Jan e Aleida Assmann pode auxiliar nesse sentido, pois a memória é a responsável por articular tempo e identidade, e como lembrado por Luckmann, "o *self* humano é uma "identidade diacrônica" construída "da matéria do tempo" (Luckmann, 1983 *apud* Assmann, 2016, p.116). Esses processos de ressignificação do passado operam em três dimensões: a pessoal, a social e a cultural, e para que haja uma consciência da identidade, tanto no nível pessoal como no coletivo, é preciso que haja alguma forma de identificação. Diferentemente de outros tipos de memória,

> A memória cultural alcança no tempo pretérito somente até o passado que pode ser reclamado como "nosso". É por isso que nos referimos a essa forma de consciência histórica como "memória" e não apenas como conhecimento sobre o passado. O conhecimento sobre o passado adquire as propriedades e funções da memória somente se ele é relacionado a um conceito de identidade (Assmann, 2016, p. 121).

É esse prisma da identidade da Memória Cultural que possibilita compreender a relação entre o passado da perseguição às bruxas e a construção da Bruxaria enquanto religião. Como será intentado demonstrar no Segundo Capítulo, a perseguição às bruxas enquanto um trauma cultural permite interpretar esse fenômeno enquanto aglutinador de experiências de violência

em múltiplos sentidos e de temporalidades. Em *A Bruxaria Hoje*, Pré-História, Antiguidade, Idade Média e Modernidade são palco de uma bruxaria enquanto paganismo; porém, a ênfase recai sobre o Medievo, através da evocação de elementos medievais. O período é lembrado como época de resistência de cultos pagãos que teriam supostamente subsistido sob a opressão da instituição da Igreja, aos moldes da ideia de Murray. Como a própria egiptóloga comenta na introdução do livro de Gardner:

> O dr. Gardner mostrou em seu livro o quanto a chamada "bruxaria" vem dos antigos rituais e nada tem a ver com lançar feitiços ou outras práticas maldosas, sendo a sincera expressão do sentimento para com Deus (...). Mas as danças processionais das bacantes bêbadas, as cabriolas selvagens em torno do Santo Sepulcro (...), a dança saltitante das "bruxas" medievais, o solene *zikr* do camponês egípcio (...), tudo tem origem no desejo de estar "Mais próximo, meu Senhor, de Ti", e de mostrar por suas ações a intensa gratidão que os adoradores acham incapazes de exprimir com palavras (2019, p. 21-22).[93]

Dentre os elementos medievais de maior destaque, encontram-se os Templários, a Igreja Católica, a Inquisição e a perseguição em si, construídos os três últimos como pertencentes a um universo intrinsecamente medieval e não tipicamente moderno. Para nosso interesse, "não é o passado como tal, como é investigado e reconstruído por arqueólogos e historiadores, que conta para a memória cultural, mas apenas o passado tal como ele é lembrado (Assmann, 2016, p. 121). Podemos concluir, assim, que a escrita de Gardner perpassa por um medievalismo, identificável não apenas na obra *A Bruxaria Hoje*, mas também em *Com o Auxílio da Alta Magia*, romance comentado anteriormente que tem como pano de fundo um contexto medieval e cuja personagem central na trama é uma bruxa, que guiará os personagens dos irmãos em busca de justiça em suas jornadas. Ainda sobre o medievalismo e a bruxaria, Johnni Langer alaborou um interessante infográfico, em anexo, no qual refletiu sobre a diacronia de alguns estereótipos referentes ao Medievo, em especial no que concerne às bruxas e aos vikings. Assim, o autor divide os estereótipos sobre o Medievo em dois grupos, um de recepção negativa e outro positiva, sendo, respectivamente, a noção de Idade das Trevas construída pelos renascentistas, e a positivação por parte dos oitocentistas (Langer, 2022).

Acerca dos Templários, a ordem é explicada por Gardner como tendo sido um grupo perseguido por suas nuances com a bruxaria. Foram acusados de adorar uma cabeça (crânio)

[93] Neste trecho, Murray retira a frase "Mais próxima meu Senhor, de Ti" de um contexto cristão, para inseri-lo em um contexto pagão, a fim de provocar o leitor; seu objetivo é o de colocar a relação entre os pagãos e seu deus no mesmo patamar de devoção e gratidão expressa pelos cristãos e seu deus, como um sentimento comum.

com três rostos, com o poder de torná-los ricos e trazer a fertilidade à terra, ou seja, um culto de fertilidade para ele. A nudez e os encontros noturnos faziam parte de seus ritos, e cerca de 800 foram executados ou mortos sob tortura (2019, p. 71-72). Segundo Gardner,

> As bruxas me disseram: 'A lei sempre disse que o poder deve ser passado do homem à mulher ou da mulher ao homem, sendo as únicas exceções a mãe que ensina sua filha ou o pai a seu filho, porque são partes deles mesmos (...). Esses Templários quebraram essa regra ancestral e passaram o poder de homem para homem'. (...) As bruxas pensam reconhecer indicações de que os Templários condicionavam seus corpos da mesma maneira que elas para produzir a magia (Gardner, 2019, p. 71).

Outro ponto interessante da obra, concernente à questão das origens, é o esforço por uma etnogênese das bruxas na História. Gardner defende que o chamado Povo Miúdo – grupo formado, em suas palavras, por "aborígenes" pré-célticos – conviviam com romanos-bretões após a conquista saxã, cujas crenças se identificavam com a adoração de Diana e Afrodite, e que buscavam prosperidade e fertilidade para a tribo (Gardner, 2019, p. 66). Pouco a pouco, com as mudanças sociais, o Povo Miúdo teria passado a falar e comercializar com os saxões, "provavelmente urdindo contra as invasões vikings"; o Cristianismo dominou então os reis e as pessoas das cidades, mas não os interioranos, aldeões e gentios (povos da floresta), segundo ele. Assim, com a invasão normanda, as lideranças nativas – os chamados pelo autor de "cristãos de arroz" – teriam sido convertidos apenas oficialmente, sobrevivendo relatos da existência de bruxaria entre esses governantes. Socialmente, segundo Gardner, o quadro desenhava-se da seguinte forma: os povos da floresta, gentios, seguiam marginalizados, sendo vistos como estranhos pela sociedade; enquanto os saxões odiavam seus conquistadores. Para fechar a questão, Gardner afirma que esses conquistadores normandos teriam uma relação com os sabás, sendo que alguns senhores feudais normandos já pertenceriam a algum culto dessa natureza na França, como demonstrariam os manuscritos da cúria da Igreja da França sobre a ida de damas nobres "às orgias e aos sabás noturnos de Bensozia, a Diana dos antigos gauleses, também chamada de Nocticula, Herodias e a Lua" (Gardner, 2019, p. 66-67).

Essa relação entre povo, nação e bruxas pode ser interpretado de duas formas. Como defendido por Celso Luiz Terzetti Filho e por Janluis Duarte, a construção da Bruxaria Contemporânea insere-se em um contexto de criação de identidades nacionais e de nacionalismo e está impregnada desse tipo de conteúdo. Por outro lado, nossa interpretação é de que, sem negar o contexto nacionalista e o legado no *locus* enunciativo de Gardner, a partir da hermenêutica da fonte, esse limite do nacionalismo, mesmo que presente, foi transcendido.

Analisando a fonte *A Bruxaria Hoje* através da hermenêutica, encontramos muitos aspectos que expressam uma possível consciência de globalidade. O postulado da existência de um Povo Miúdo – ligado com ideais nacionais – que teria sido transformado, nas relações ao longo do tempo, em bruxas, é visto como ligado à Natureza, ao mundo selvagem, retomando a ideia de um "primitivismo pré-histórico" matriarcal pautado na sacralização da natureza e até mesmo na sabedoria da utilização do mundo herbal, como na fabricação das flechas envenenadas e sua fama em torno disso. Eles eram, segundo o autor, um povo "vívido, emocional, pródigo" (2019, p. 68). O Povo Miúdo traria, assim, a uma questão ecológica e natural. A ideia de um primitivismo pré-histórico matriarcal construído por Gardner pode tanto dialogar com questões de cunho nacionais como de cunho global através do elemento da magia, que conectaria o Povo Miúdo a um mundo de práticas mágicas mais amplo, atingindo até a contemporaneidade dele, como as flechas envenenadas ouvidas por ele na situação da fuga da floresta em Bornéu.

Além disso, as relações geográficas estabelecidas na fonte igualmente se mostram reveladoras do potencial de consciência de globalidade já presente nessas raízes da Bruxaria, e não apenas no período de desterritorialização como proposto por Terzetti Filho, explicado adiante. Gardner percorre o mundo e a Grã-Bretanha, tecendo comparações no tempo e no espaço. O Egito aparece, em mais de um capítulo, como um lugar de memória importante – como um possível berço da magia; há também a especulação em torno de um possível culto a Osíris na Ilha de Mann a partir de uma ossada do século XIV. Aparece ainda a construção da ideia de universalidade do Culto Bruxo, além da ideia de tolerância, que traz na Deusa Mãe uma relação cosmológica entre o local e o global. "A deusa do culto das bruxas é obviamente a Grande Mãe, que dá a vida, o amor encarnado. Ela comanda a primavera, o prazer (...). Mais tarde, ela foi identificada com outras deusas e tinha uma especial afinidade com a lua" (2019, p. 45).

A bruxaria de Gardner pode ser, inclusive, interpretada a partir de *A Bruxaria Hoje*, enquanto um sistema glocal, dentro da perspectiva de glocalização[94] proposto por Roland Robertson. O sociólogo postula que a tradicional noção de polaridade conflitual entre local e global (onde este último submeteria/subjugaria o local), é errônea. Assim, ele nega uma mera oposição entre global e local, universal e particular, internacional e nacional (Robertson 1995, p. 33). O tema do nacionalismo presente na bruxaria de Gardner foi estudado por James W.

[94] A primeira referência ao termo glocalização surgiu na década de 1980, com origem no termo japonês *dochakuka*, originalmente referindo-se à adaptação das novas técnicas agrícolas às condições locais. Com Robertson e Antony Giddens, na década de 90, o conceito passa a ser pensado no aporte cultural.

Baker (1996), Tanya M. Luhrmann (1989) e Janluis Duarte (2008), e tem na Tese de Terzetti Filho uma perspectiva muito interessante. Segundo ele, no contexto de expansão da Wicca nos EUA, essa religião "surgida na Inglaterra no final na década de 40 através das interpretações e formulações de um antropólogo amador sobre a Bruxaria na Europa Ocidental foi difundida nos Estados Unidos e depois no Brasil, não só no Brasil, mas grande parte do mundo" (2016, p. 177), passou a ser desterritorializada a partir da década de 60. Nas palavras de Terzetti Filho:

> No contexto norte-americano, a Wicca recebeu suas maiores diversificações. E as transformações pelas quais passou no país foram as mais emblemáticas no que se refere aos elementos que contribuíram para sua desterritorialização: a valorização do feminino e a valorização da natureza. Esta desterritorialização, ou seja, o esvaziamento do conteúdo nacional original, pode ser compreendida a partir do processo de construção das identidades elaborada pelo sociólogo Manuel Castells (2016, p. 178).

O que propomos em nossa Tese é que esse entrelaçamento entre elementos locais e globais, pela perspectiva da hermenêutica da própria fonte, já se faziam presentes em algum nível nessas obras escritas em 1921 e em 1954 e por isso, encontrou facilmente o caminho da cosmopercepção de ênfase no Feminino e na Natureza de forma global. Ou seja, não vemos somente um conteúdo nacionalista presente na fonte, mas conseguimos perceber elementos que permitem uma abordagem glocal. Logo, não se trataria de negar o fenômeno da desterritorialização identificado por Terzeti, que ocorreu na expansão da Wicca nos Estados Unidos, mas de compreender esse aspecto do glocal presente ali, de forma seminal, como parte formadora da interpretação de Gardner (em maior medida) e de Murray. Robertson (1995) compreende o termo glocalização enquanto um processo em que o local e o global se entrelaçam para a construção de algo novo, o glocal. Duas ideias integram tal concepção para o sociólogo britânico: a premissa de interpenetração do global e do local, ou seja, do universal e do particularismo, e a constatação de que as ideias contemporâneas de localidade são também fruto de ideias globais, propondo um mundo em conexão, onde a relação entre o global e o local é de "simultaneidade e interpenetração" (Robertson, 1995, p. 30).

Essa glocalização pode ser percebida de forma mais clara em parte do rito, onde Gardner descreve que se lê a seguinte declaração:

> Ouça as palavras da Grande Mãe, que antigamente foi chamada pelos homens, Ártemis, Astareia, Diana, Melusina, Afrodite e muitos outros nomes (...). Uma vez por mês, de preferência quando a lua está cheia, encontrem-se em algum

> lugar secreto e me adorem. Pois sou a rainha de todas as magias... (2019, p. 45).

Segundo ele mesmo, “aprendi a tolerância nos muitos anos que passei no Oriente e, se alguém acha que o verdadeiro paraíso está nos ritos budistas, no Sabá ou na Missa, fico contente por ele da mesma forma” (Gardner, 2019, p. 26). Porém, essas deusas não transitam na cosmopercepção expressa na fonte enquanto toleráveis, ou como apetrechos estéticos de influência orientalista, e sim como parte integrante dessa bruxaria, onde vemos divindades locais compondo o todo, de forma interpenetrada – como na sugestão cultural de Roland Robertson. Gardner também cogita a noção de que práticas locais se misturaram a práticas estrangeiras, da Itália na época do Renascimento mais especificamente, um culto provavelmente já desenvolvido que teria se juntado aos encontros de bruxas locais na Grã-Bretanha, como exemplifica:

> Imagino que certas práticas, como o uso do círculo para segurar o poder, foram invenções locais, derivadas do uso do círculo druídico ou pré-druídico. Houve uma época em que acreditei que todo o culto descendia diretamente da cultura do Norte Europeu na Idade da Pedra, sem quaisquer outras influências; mas agora penso que foi influenciado pelos mistérios gregos e romanos que devem ter vindo do Egito (2019, p. 51).

Por tais elementos, percebemos uma coexistência entre elementos locais e globais, que podem também ser inseridos, dentro do processo de glocalização proposto por Robertson, no que ele chama de “discursos de minoria” (1995, p. 33). A glocalização pode dar origem a discursos de minoria através de uma gama variável de atitudes, como a invocação de forças globais para reforçar posições locais. Essa proposta será trabalhada mais a fundo no segundo e no Terceiro Capítulo, dedicados a compreender, respectivamente, os arranjos e os significados do Feminino e da Natureza nas origens dessa Bruxaria, e a compreender a sua proposta de integração do Ser.

CAP. 2 FEMININO E NATUREZA NO CALDEIRÃO COM MAGIA: RESSIGNIFICANDO UM TRAUMA NA BRUXARIA

O Capítulo *Feminino e Natureza no caldeirão com magia: ressignificando um trauma na Bruxaria*, é a parte da pesquisa na qual propomos identificar os elementos relativos à Natureza e ao Feminino nas bases de um Trauma Cultural manifestado na Memória Cultural da religião da Bruxaria Contemporânea. Compreender de que forma a perseguição às bruxas como violência tornou-se um trauma, passa pela interseccionalidade entre Natureza e Feminino que possuem, como veremos a seguir, um largo e complexo histórico. Os vínculos entre Feminino e Natureza não foram tecidos apenas no âmbito do simbólico: a crítica feminista de base marxista, como a empreendida por Silvia Federici por exemplo, reconhece que "as mulheres são as agricultoras de subsistência do mundo", sendo elas também as guardiãs da terra e da riqueza comunitária, além de tecelãs da memória, como destaca Peter Linebaugh, escritor do Prefácio da obra *Reencantando o Mundo: feminismo e política dos comuns* (2018) de Federici. A filósofa italiana não trabalhou com a ideia de trauma, porém, demonstrou a interseccionalidade entre corpo e acumulação primitiva com o advento da Modernidade. Ou seja, se analisado pelo viés de um trauma – de dois tópicos que se cruzam, figurados no Feminino e na Natureza –, tanto corpo como acumulação primitiva – são relacionados com mudanças relativas à urbanização e à industrialização.

Além do aporte marxista de Federici, dialogamos também com a crítica decolonial, que em suas reflexões sobre colonialidade do poder e do ser, demonstraram que a exploração de seres humanos desumanizados no processo colonial, se deu sobre corpos e cosmovisões, abarcando o ser humano e a Natureza, mas que tiveram nas questões de gênero, um diferencial na própria colonialidade dessa subjugação do Feminino, como critica María Lugones (2014), pioneira na identificação da chamada colonialidade de gênero, mostrando a interseccionalidade entre gênero e colonialidade que até então não havia sido identificada pelos demais pensadores decolonais.

Para identificar e interpretar esses processos traumáticos relativos ao Feminino e à Natureza feridos, partimos de uma discussão teórica em torno do conceito de Trauma Cultural, seguido de uma identificação do Trauma Cultural no âmbito do Feminino e, posteriormente, no da Natureza, que foram por nós assim agrupados em subcapítulos diferentes. Vale ressaltar, tal divisão se deu apenas para fins didáticos, pois compreendemos que ambos estão entrelaçados e se retroalimentam. Em seguida, nos aproximamos da Roda do Ano da Bruxaria Contemporânea para compreendermos a lógica que compõem o *ethos* dessa cosmopercepção que passa, pois,

pelo eixo central de Feminino e Natureza; ou seja, trazemos estes elementos para o campo do sagrado, nosso objeto de estudo. Por último, serão identificados elementos do sabá da bruxaria diabólica que foram, de forma espelhada, ressignificados e sacralizados por uma relação de Trauma na Memória Cultural. Assim, analisaremos elementos presentes tanto na obra de Margaret Murray como na de Gerald Gardner, dando mais ênfase no último, por ser definitivamente o trabalho de sistematização da Bruxaria enquanto religião. Por último, estes elementos serão inseridos em contextos sociais específicos, que tanto geraram como alimentaram-se deles.

Destacamos que, tanto no Segundo como no Terceiro Capítulos desta Tese, para a compreensão da Bruxaria Contemporânea e de seus elementos, recorremos não apenas às fontes de Murray e Gardner, como utilizamos também os estudos aprofundados de Janet e Stewart Farrar[95], bruxos experientes e estudiosos da magia, considerados os bruxos mais influentes da história da Bruxaria Contemporânea. Como iniciados na tradição Alexandrina diretamente por Alex e Maxine Sanders[96], tornaram-se uma das principais referências no desenvolvimento da religião na década de 1980. O trabalho dos Farrar explica, de forma minuciosa – já que tiveram acesso ao *Book of Shadows* de Gardner através da cópia dos Sanders – de onde Gardner retirou muitos dos elementos da ritualística, além de explicarem os princípios e a lógica dessa religião e de seus ritos, de forma detalhada. O trabalho dos Farrar foi utilizado nesta pesquisa de modo a complementar e detalhar a cosmopercepção expressa por Gardner, ou seja, ao trazer as raízes da Wicca Tradicional, diferenciando aspectos que foram construídos por Gardner na década de 1950 dos que foram adicionados posteriormente por outros bruxos. Como analisaremos elementos que foram essenciais para a montagem de nosso quadro comparativo, o estudo dos Farrar se faz essencial para nós.

---

[95] Altamente reconhecidos pelo legado de suas obras, Janet e Stewart Farrar escreveram juntos quatro livros: *Eight Sabbats for Witches* em 1981, *The Witches' Way* em 1984, *The Witches' Goddess: The Feminine Principle of Divinity* em 1987 e *A Witche's Bible: The Complete Witches' Handbook* em 1996. Recentemente e de forma inédita em 2022, o bruxo e principal expoente da Bruxaria Contemporânea no Brasil, Claudiney Prieto, traduziu a obra *A Witche's Bible* sob o título de *A Bíblia das Bruxas: Manual Completo para a Prática da Bruxaria*, publicada pela editora Alfabeto, que consiste na junção das obras *Eight Sabbats for Witches e The Witches' Way.*

[96] Influentes bruxos da tradição da Bruxaria Alexandrina. Alex Sanders foi o fundador dessa tradição na década de 1960, a partir de uma versão do *Book of Shadows* de Gardner que ele editou, reorganizou e adicionou itens, e tal tradição tornou-se uma alternativa à Wicca Gardneriana da época, desenvolvendo-se bastante no continente europeu.e rendendo a Alex e Maxine Sanders o título de "Rei e Rainha dos bruxos", fama que perdurou até 1973 (Russel & Alexander, 2019, p.112-113).

2.1 TRAUMA CULTURAL: ENCONTRANDO E INTERPRETANDO VESTÍGIOS

A hermenêutica das fontes escritas por Murray e Gardner nos possibilita perceber que as formas desviantes criadas tanto por ambos os autores giram em torno e baseiam-se no universo da perseguição às bruxas. Portanto, somos levados a identificar e interpretar as obras fundamentais para a cosmopercepção Wicca como subversivas com relação ao Feminino e com relação à Natureza – feridos historicamente – pois, como veremos adiante nos subcapítulos 2.2. e 2.3, o cercamento das terras deu-se, concomitantemente, com o cercamento dos corpos, estando ambos os cercamentos entrelaçados, como mostra claramente a hipótese de Silvia Federici. Mesmo sua obra *Calibã e a Bruxa* sendo perpassada por críticas e algumas generalizações cometidas pela filósofa ao tratar principalmente do passado Medieval – que vale ressaltar, não é uma historiadora especialista nem em Medievo tampouco em caça às bruxas, como explicamos anteriormente –, ela sustenta muito bem sua hipótese de que a caça às bruxas foi um elemento essencial de transição para o sistema capitalista, o qual precisava passar pela etapa de uma acumulação primitiva de capital. Mas se Federici tem foco em um contexto delimitado no tempo Medieval e Moderno, e europeu em termos geográficos, como podemos interpretar a caça às bruxas como um Trauma Cultural, ou seja, no âmbito da cultura, que não se restringe geograficamente?

Encontramos a chave para responder a tal pergunta na colonização e na colonialidade, a partir de uma mirada decolonial, pois os estudos decoloniais revisitam a questão do poder na Modernidade trazendo indagações muito pertinentes em nossa abordagem sobre Feminino e Natureza. A colonização foi o violento processo, no qual os europeus se voltaram para fora da Europa, processo inaugurador da Modernidade – que já nasceu em crise, causando colapsos e impactos negativos –, passada por inéditas nuances em relação à classificação dos seres humanos, à divisão do trabalho, à relação com a terra, à biopolítica dos corpos e apreensão e produção do conhecimento. Não se trata, vale comentar, de uma romantização do passado pré-moderno, e podemos ilustrar a questão com o exemplo da escravidão. A historiografia apresenta discussões riquíssimas e atuais, comparando a escravidão pré-moderna, por exemplo, com a escravidão colonial, nas quais percebemos de forma gritante que existem fortes nuances que caracterizam instituições modernas, sendo a divisão racial do trabalho uma delas. Logo, a Modernidade inaugurou outras formas de organização do mundo, sendo a escravidão pré-moderna diferente, em sua dimensão, organização, classificação e lógica, da escravidão colonial do século XV. Em termos gerais, vemos que a experiência Moderna foi, em muitos termos, algo sem precedentes na experiência humana.

É preciso então destacar que com essa Modernidade instaurou-se gradativamente uma nova ordem em termos culturais, econômicos e sociais em escala global, ou seja, impactando diversos continentes – a colonialidade. Essa colonialidade foi definida pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano ao analisar a História da América Latina, como a base da matriz de dominação social colonial. Posteriormente, a colonialidade foi articulada em outras esferas: além da colonialidade do poder, a colonialidade do saber (proposta pelo sociólogo venezuelano Edgardo Lander), e a colonialidade do ser (proposto pelo filósofo porto-riquenho Nelson Maldonado-Torres). A colonialidade do poder seria um dos tripés da atual configuração de poder mundial, articulada com o capitalismo, com o Estado-Nação e com o eurocentrismo (2005), porém para nossa discussão, a colonialidade do ser é o tipo que mais nos interessa, por relacionar-se com a subjetividade dos corpos e suas experiências.

Maldonado Torres (2022) desenvolveu de uma forma brilhante o conceito de colonialidade do ser como algo que transforma a percepção de cada indivíduo sobre si, com destaque sobre a relação subjetiva desse indivíduo com o tempo e o espaço, como ponto-chave para compreender o processo de desumanização. Ao analisar o enunciado cartesiano "penso, logo existo", o autor constatou a validação de um único pensamento – o pensamento branco e europeu trazido pelo colonizador, que serviu de parâmetro para as outras formas de pensar que foram então classificadas como inadequadas ou desprovidas do pensar. Segundo Torres, tal relação é que outorgaria a qualidade e a existência de cada ser, sendo observável, em termos práticos, que o "não pensar" em termos modernos será o equivalente ao "não ser", à desumanização, justificando assim a dominação e a exploração. E quando nos referimos a essas duas formas, dominação e exploração, articulamos e compreendemos essa violência contra todas as formas de vida, incluindo a Natureza. A socióloga e feminista argentina María Lugones[97] fez uma síntese explicando essa colonialidade, sobre a relação entre Natureza e Feminino na Modernidade:

> A transformação civilizatória justificava a colonização da memória e, consequentemente, das noções de si das pessoas, da relação intersubjetiva, da sua relação com o mundo espiritual, com a terra, com o próprio tecido de sua concepção de realidade, identidade e organização social, ecológica e

[97] Na crítica elaborada por Lugones (2020), mesmo Quijano tendo se atentado para a importância dos corpos em sua análise sobre colonialidade do poder, a interseccionalidade entre as várias formas de opressão não teria sido aprofundada devidamente. A dicotomia fundadora colonial de humanos (os colonizadores) *versus* não humanos (grupos desumanizados, como os indígenas e posteriormente, os africanos escravizados), feita por Quiano, acabou deixando a atribuição de gênero ausente em sua crítica. Por isso, a autora trabalha com o conceito de trazendo o que ela chamou de *colonialidad de género*. *Cf*. LUGONES, María. Colonialidade e gênero. HOLLANDA, Heloísa Buarque de (Org.). Pensamento feminista hoje: perspectivas decoloniais. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

> cosmológica. Assim, à medida que o cristianismo tornou-se o instrumento mais poderoso da missão de transformação, a normatividade que conectava gênero e civilização concentrou-se no apagamento das práticas comunitárias ecológicas, saberes de cultivo, de tecelagem, do cosmos, e não somente na mudança e no controle de práticas reprodutivas e sexuais. Pode-se começar a observar o vínculo entre, por um lado, a introdução colonial do **conceito moderno instrumental da natureza como central para o capitalismo** e, por outro, **a introdução colonial do conceito moderno de gênero**. Pode-se notar como este vínculo é macabro e pesado em suas ramificações impressionantes. Também se pode reconhecer, com o alcance que estou dando à imposição do sistema moderno colonial de gênero, da desumanização constitutiva da colonialidade do ser" (2014, p. 938, grifo nosso).

Ao meu ver, encontramos dois pontos de análise para relacionar a experiência da Modernidade colonial com nossa problemática de pesquisa. De um lado, temos a conexão, em termos culturais, do substrato da caça às bruxas na Europa com localidades extra europeias, o que nos permite uma abordagem global para estudar (de forma panorâmica, pois não consiste em nosso objetivo central) os impactos tanto do fenômeno das perseguições como o aparato simbólico que subjugou Natureza e Feminino no contexto das perseguições. Por outro lado, a crítica marxista-feminista e a crítica decolonial, ambas dando ênfase na experiência da Modernidade, demonstraram que o cercamento das terras no berço da Revolução Industrial foi concomitantemente, o cercamento de corpos, e ambos reverberaram nas colônias e nas novas formas de organização social e produção do conhecimento que foram impostos nestes novos espaços. É com relação a essa crise da separação entre ser humano e Natureza que a Bruxaria Neopagã, em suas tradições, emerge.

Essa Modernidade nascida em crise tem relação direta com o fenômeno da Bruxaria Neopagã, pois tal religiosidade buscou, de alguma forma, ressignificar os sentidos de Feminino e Natureza impostos por essa Modernidade avassaladora. Não somente o nome "sabá" ou *Sabbat* para as celebrações anuais da Roda do Ano nos remete ao universo da perseguição e dos encontros noturnos de bruxas e feiticeiros da Primeira Modernidade chamados sabás[98], mas encontramos muitos elementos sabáticos que compunham o estereótipo básico da bruxaria, que foram ressignificados na cosmopercepção da Wicca. Por ser a obra de Gardner a fundadora da religião Wicca, por sua vez influenciadora de uma gama de outras tradições dentro da Bruxaria, elaboramos um quadro comparativo usando essa fonte, a fim de explorar melhor essa relação simétrica e invertida, que Gardner fez ao positivar esses elementos destacados no quadro

[98] Outras nomenclaturas são utilizadas para o encontro noturno bruxólico, como *sagarum synagoga* ou *strigiarum conventus*, que, segundo Ginzburg, "traduziam uma miríade de epítetos populares, como *striaz, barlòtt, akelarre* e assim por diante" (2012, p. 9).

elaborado por nós e explorados adiante, a saber: a Natureza (abarcando a floresta e o céu), o alimento e a bebida, o círculo, a nudez, o sexo, a dança, a música e o beijo.

Antes, porém, de adentrarmos na análise de cada um dos elementos do quadro criado, faz-se necessário explicar teoricamente e metodologicamente como chegamos a eles, explicitando a lógica que os conecta. Assim, pensando também com a psicóloga interdisciplinar Grada Kilomba e suas contribuições sobre trauma e memória, transpomos o tema trabalhado por ela. Como mencionado de forma breve na Introdução, utilizamos os aportes teóricos de Trauma Cultural e de Memória Cultural, sendo que, em nossa Tese, o primeiro conceito baseia e reforça o segundo, convidando também a que sejam elaborados mais estudos acerca dessa interface entre bruxas e feministas pela perspectiva de um trauma.

Essa ideia de violência de gênero entendida na forma de um trauma manifestado na cultura foi a empreitada de Shoshana Felman, psicanalista e estudiosa da área da Literatura, que na obra *O Inconsciente Jurídico* (2002) fez um estudo sobre a relação entre o campo jurídico, o trauma e a violência. Mas de que forma a intersecção proposta por Felman, que trata de um problema social no tempo presente, bem como a proposta de Kilomba, que trata de questões raciais contemporâneas, podem auxiliar-nos a articular as múltiplas temporalidades envolvidas e mobilizadas na Memória Cultural para pensar a bruxaria?

De forma resumida, o livro de Shoshana Felman constitui-se de um estudo de caso de dois julgamentos centrais para se tratar dos traumas do século XX. Deles, o que mais nos interessa aqui por tratar da questão de trauma de gênero, é o caso do julgamento de O. J. Simpson, ocorrido em 1995 em Los Angeles, Estados Unidos, um caso de violência doméstica em que o réu foi acusado do assassinato da ex-esposa, caso que ficou conhecido na mídia estadunidense como "o julgamento do século"[99]. O caso revelou para Felman que o Direito, ao intervir na cultura, acaba por traduzir um trauma em uma terminologia técnica, ou seja, enxergando uma forma indivisível entre trauma privado e coletivo, uma vez que o julgamento em questão remontou aos julgamentos de violência de gênero ocorridos anteriormente. Assim, cruzando o Direito, a Psicanálise e a Literatura, ela compreende essa esfera como em um nível de inconsciente jurídico, onde repetem-se casos traumáticos.[100] Dito em outras palavras, o

[99] Como comentado por Seligmann-Silva no prefácio da edição em português da obra, o julgamento do jogador de futebol americano Orenthal James Simpson, acusado de ter assassinado a ex-esposa Nicole Brown Simpson, e seu amigo, foi televisionado e assistido por mais da metade da população do país. No entanto, o réu foi absolvido por um tribunal de júri, complexa relação que Felman explora enquanto a sobreposição de dois traumas, o da violência de gênero (da mulher) e o da violência racial (de ser negro na América) (2014, p. 9-10). Felman retoma esse epíteto, problematizando-o (2014, p. 93-95).

[100] A autora explica que existe uma memória jurídica que consiste em repetições conscientes de precedentes, e em feridas culturais e inconscientes repetições jurídicas (FELMAN, 2014, p. 92-93).

julgamento analisado pela autora revela que esse trauma coletivo presente no julgamento, é parte de uma estrutura repetitiva dos processos jurídicos, e por isso essa violência é um trauma jurídico. Por ser o campo jurídico um dispositivo cultural, Felman percebe uma crise cultural no inconsciente da cultura[101], alicerçada por uma abordagem psicanalítica freudiana sobre trauma. Logo, a partir do significado cultural dos julgamentos analisados, Felman defende que a violência de gênero pode ser entendida enquanto um Trauma Cultural.

A partir dessa explicação, partimos para os pontos relevantes identificados pela autora, que são interpretados por nós como compatíveis com nosso objeto analisado, e que permitem que a categoria "trauma" possa ser mobilizado em nossa Tese. Primeiramente, Felman propõe o trauma conforme estudado por Sigmund Freud (1920), enquanto fenômeno advindo da força de uma experiência que não pode ser propriamente reconhecida nem simbolizada pelo psiquismo do sujeito, em função de seu caráter de excesso. Além do psicanalista, Felman baseia-se em Walter Benjamin e em Hannah Arendt, tidos por ela como precursores dos teóricos da memória e teóricos do trauma por excelência (2014, p. 26-27).

Devido a esse silenciamento da violência – ou seja, a falta de reconhecimento –, essa experiência traumática possuiria um caráter antinarrativo – por isso a dificuldade em ser transmitida, em ser exteriorizada e compartilhada através de uma narrativa. Isso acarreta, consequentemente, no caráter de invisibilidade tanto da violência quanto do trauma perante a cultura. A autora defende que a cultura sente os efeitos desse trauma da violência de gênero, mas que possui dificuldade em reconhecer, elaborar e organizar esses efeitos dentro de uma narrativa da própria cultura, terminando então por negá-la. Nega-se seu caráter violento e nega-se o caráter traumático, reforçando dessa forma, a característica de irrepresentabilidade dessa violência de gênero, mostrando que constrói-se, assim, um trauma no inconsciente da cultura. Podemos igualmente encontrar um caráter antinarrativo na relação entre feministas e bruxas, por exemplo, relação tão criticada por alguns estudiosos como comentado no Primeiro Capítulo. Esse *link* não cabe em uma narrativa factual, aí residindo o seu caráter antinarrativo; é através de outras mobilizações simbólicas e de negociações de memória que essa relação consegue existir.

Em segundo lugar, Felman, analisando a relação do processo em questão (do jogador de *baseball*) com outros processos, identificou que a repetição mostra o caráter traumático dessa

[101] No caso do julgamento de Simpson analisado por ela, essa crise manifesta-se também na mobilização e no embate entre dois traumas, a saber, a acusação que culpou o marido violento pelo assassinato e a defesa que culpou o sistema de justiça pelo preconceito racial. Há, portanto, uma cegueira judicial que invisibilizou as estruturas dos traumas, tendo no caso sobreposto um com relação ao outro (Felman, 2014, p. 95-97).

violência de gênero, formando uma espécie de estrutura, bem como um caráter atemporal das vivências traumáticas. Tal conclusão dialoga com nossa proposta, dada a relação construída entre feministas e bruxas em torno do episódio da perseguição do *Burning Times*, onde o caráter repetitivo dessa violência ali se encontra. É essa "caça" e seus componentes – a alusão ao tempo das fogueiras e os próprios elementos do sabá, presentes em nosso quadro comparativo –, que repetem-se incansavelmente, reatualizando as experiências de violência contra Feminino e Natureza, e ressignificando seus elementos.

Consequentemente, avançando para a interface com a Memória Cultural, ficam duas perguntas abertas para que esse diálogo flua; a final, a nossa Tese é a de que sim, há um Trauma Cultural identificável, e que parece, *a priori*, manifestar-se no campo político/social – como o caso dos protestos comentados também na Introdução – e no campo religioso – como é o caso que nos propomos a analisar. Sanar esses questionamentos é essencial para que se compreenda a ponte construída por nós entre os conceitos de Trauma Cultural e de Memória Cultural. Se a abordagem de que a Bruxaria Contemporânea carrega no seu *ethos* uma reação a um trauma da violência de gênero (do que parece ser, até agora, um Feminino ferido na longa duração e um processo de subjugação/demonização da Natureza), como esse trauma pode manifestar-se a partir da formatação de uma religião por Gerald Gardner, um homem branco europeu? Por que esses elementos do quadro não poderiam ser interpretados apenas como elementos discursivos compondo um aparato retórico que recorre a simbologias, quase de uma forma estética e idealizada, já que não há historicamente ligação direta entre a perseguição às bruxas e as mulheres contemporâneas, e tampouco o fenômeno de "caça" às bruxas pode ser reduzido a uma perseguição puramente de gênero?

A resposta para ambos os questionamentos encontra-se justamente na abordagem proposta por Assmann de Memória Cultural, que não gira em torno de uma memória ligada à neurociência nem à Memória Social – o que demandaria que houvessem laços de caráter social ou étnico entre as "bruxas" do passado e do presente. Diferentemente, essa Memória Cultural tem seu cerne na ideia de identidade e do peso de um aparato altamente simbólico na construção desse tipo de memória. Logo, o proposto aqui é justamente conjugar o postulado por Felman e por Assmann, e através dessa conjunção encontramos um Trauma Cultural – diferente do analisado por ela, nos processos jurídicos, que esmagam a subjetividade segundo a autora – de um modo bastante subjetivo, muito marcado pelo simbólico e pelo fluir de temporalidades, que se manifesta na Memória Cultural.

A violência de gênero no âmbito da cultura – causa do Trauma Cultural –, que manifesta-se no campo jurídico, em protestos e que faz parte do substrato cultural de uma

religião focada na Deusa, passa a ser traduzida pela Memória Cultural como uma força motriz, criativa e criadora. É em um nível de memória que esse trauma no âmbito da cultura passa a ser, de alguma forma, reconhecido, elaborado e compartilhado, na construção de uma religião que não apenas inverte a demonização, mas que investe de modo subversivo e positivo a estrutura do sabá bruxólico[102] de ressignificações – como parece ser o caso das manifestações políticas de viés estritamente social, vistas a seguir. Logo, o que ocorre dentro da cosmopercepção neopagã, e mais especificamente da wiccaniana, é uma inversão desse universo da bruxaria demonolátric pela via da sacralização, como demonstraremos analisando sua estrutura. Deste modo, propomos uma intersecção entre trauma, cultura e memória em nossa análise fenomenológica.

Antes de endossar nossa hipótese de que a Bruxaria Neopagã constitui-se a partir de um trauma, faz-se importante mencionar que já foram identificadas muitas camadas para compreender a ideia de resistência e também o tom defensivo com que Gardner escreveu *A Bruxaria Hoje.* Atualmente, não há dúvidas: "a crença de que a bruxaria medieval era uma forma de sobrevivência do paganismo pré-cristão ajudou a modelar o desenvolvimento e expansão da bruxaria religiosa moderna e do próprio movimento neopagão" (Russel; Alezander, 2019, p.180). Terzetti Filho, inclusive, explica que o tom defensivo de Gardner reside em um dos *ethos* dessa religião, que é a ideia de uma:

> religião marginalizada e perseguida, discurso já presente nas obras de Gardner bem como os autores posteriores, é parte de uma narrativa que descreve a Wicca num tom defensivo" (...). Esta posição defensiva da Wicca está relacionada a um contexto de hostilidade em que podemos identificar três elementos (1) O surgimento e visibilidade de Novos Movimentos Religiosos no pós-guerra que possuíam crenças e práticas entendidas como desviantes dentro do *mainstream* religioso tradicional cristão ocidental; (2) o mito de abusos relacionado ao satanismo; (3) a figura da bruxa e o uso do termo pagão (Terzetti Filho, 2016, p. 120).

A posição defensiva ligada à ideia de marginalização e perseguição, comentada acima, relaciona-se, ao nosso ver, para além do contexto explicado por Terzetti, com a ideia de perseguição causadora de um trauma. A abordagem de um trauma na Memória Cultural nos possibilita perceber os elementos do universo da perseguição às bruxas como pontos de evocação de memória, elementos estes que foram ressignificados em uma relação simétrica, como será demonstrado futuramente. Assim, descortina-se um processo onde a lógica de

[102] Por vezes, utilizo a expressão "bruxólica" ou "bruxólico", tratando-se de um regionalismo nativo, termo cunhado pelo folclorista Franklin Cascaes para referir-se a tudo o que envolve as bruxas.

profanação dos elementos – profanação no sentido popular do termo, de violar símbolos sagrados cristãos – que compõem o sabá cristalizado a partir do século XV, passa a ser invertida, substituindo a ideia de profanação pela ideia de sacralização desses mesmos elementos.

A relação entre a perseguição às bruxas e a Bruxaria Contemporânea constitui-se de algo tão marcante no *ethos* dessa religião, que na década de 1980, Starhawk, a proeminente bruxa e ativista da tradição *Reclaiming Witchcraft*, dedicou algumas páginas do primeiro capítulo de seu célebre livro *The Spiral Dance* (1979), a discorrer sobre o tema das forcas e fogueiras inquisitoriais. Mesmo o recorte desta pesquisa não tendo como foco o contexto de expansão e desdobramentos da bruxaria de Gardner, nem tampouco analisar a Tradição Reclaiming, a permanência dos tempos da perseguição de forma tão marcante fora da Wicca ajuda a corroborar nossa hipótese de um trauma na Memória Cultural, ainda mais sendo que Starhawk é um grande expoente do feminismo, do ambientalismo e da Bruxaria.

Ao defendermos que a perseguição às bruxas é um trauma manifestado na Memória Cultural da Bruxaria Contemporânea, não nos referimos somente às perseguições em si que compõem um trauma, a final, no Primeiro Capítulo pudemos nos debruçar sobre o fenômeno e percebê-lo como multifacetado. Compreendemos, como integrantes desse trauma, a demonização da Natureza e das mulheres como parte intrínseca desse processo, expresso em fontes como o *Malleus Maleficarum* (1486) e o *Compendium Maleficarum* (1608), por exemplo. Assim como comentado na Introdução, os usos do passado com relação ao *Burning Times* são utilizados por vertentes conservadoras para criticar e demonizar o Outro, o transgressivo e o subversivo. Por outro lado, o *Burnng Times* é mobilizado por setores progressistas, ressignificando a identidade da "bruxa" e dando ênfase no aspecto misógino das perseguições antigas. Esse último aspecto será trabalhado buscando as inspirações da *first feminist witchcraft* inaugurada por Margaret Murray, e será utilizado aqui para reafirmar a perseguição às bruxas enquanto um trauma manifestado na cultura, um Trauma Cultural. Ao misturar alguns conceitos como o matriarcado, o Sagrado Feminino, a perseguição às bruxas, a misoginia, o inconformismo social, a Contracultura, a nostalgia pós-Moderna e outras subjetividades, encontramos uma memória construída através da subversão. Mas como é possível pensarmos em Feminino e Natureza feridos historicamente para articular nossa abordagem de trauma?

Memória Cultural, como explicado, trabalha com heranças simbólicas e pontos fixos do passado. A caça às bruxas configura-se como um ápice, neste caso, da violência, simbólica e coletiva do passado, que transcende a temporalidade do pretérito, transformando-se em um passado repleto de "agoras", como propõe Benjamin, revelando não um ato de violência

esvaziado e congelado no tempo, mas o símbolo de uma violência sistêmica. É na Memória Cultural que a caça às bruxas extrapola questões simbólicas, historiográficas e regionais, configurando-se como evidência de um trauma gerado a partir de uma violência sistêmica.

2.2 IDENTIFICANDO O TRAUMA CULTURAL RELATIVO AO FEMININO

Pesquisas recentes e alarmantes revelam que os países com os mais altos índices de feminicídio no mundo (mortes de mulheres e meninas relacionadas ao gênero)[103] não estão na Europa. Em 2023, o continente africano registrou as maiores taxas de feminicídios relacionados a parceiros íntimos e familiares, seguido pelas Américas e pela Oceania. O que nos chama a atenção é o fato de tais continentes terem sido historicamente marcados pelo colonialismo. Como apontado pelo Relatório da ONU em 2024, com base em pesquisas efetuadas em 2023, concluiu-se que o feminicídio e a violência contra a mulher são um fenômeno e um problema em escala global. Isso nos permite pensar em um Trauma Cultural que, novamente, transcende fronteiras geográficas. Portanto, mais uma vez, trazemos indícios de um trauma de um Feminino historicamente ferido que ressoa em diversas memórias.

Não é nosso intuito investigar a formação e manifestação desse trauma na esfera social, nem tampouco de movimentos sociais em si – pois isso demandaria uma outra pesquisa com tal foco – porém, é possível ver que a figura da bruxa consiste em uma das facetas de reação frente a esse trauma, motivo pelo qual faz sentido que a figura da bruxa ressoe e seja ressignificada socialmente, principalmente por vertentes feministas.[104] De alguma forma, essas

---

[103] A ONU – Organização das Nações Unidas – define feminicídio como "um assassinato intencional com motivação relacionada ao gênero [...]. O feminicídio pode ser impulsionado por estereótipos de papéis de gênero, discriminação contra mulheres e meninas, relações desiguais de poder entre homens e mulheres ou normas sociais prejudiciais". Relatório Sobre Assassinatos de Mulheres e Meninas Relacionados ao Gênero, elaborado pela ONU em 2024. Disponível em: https://brasil.un.org/pt-br/284409-feminic%C3%ADdios-em-2023-estimativas-globais-de-feminicidio. Acesso em 01 de Abril de 2025.

[104] A exemplo, para ilustrar a questão, não apenas imagens de bruxas são evocadas, mas recentemente, a figura das aias também foi utilizada em protestos no Brasil. Figuras centrais da série *The Handmaid's Tale* (2017), baseado em um livro homônimo de 1985 escrito pela escritora canadense Margaret Atwood, as mulheres que vivem nesta teocracia ficcional possuem seus corpos vigiados, regulados e aprisionados pelo Estado, sendo vítimas de uma série de violências, em um sistema que lhes nega a voz e a livre existência. As feministas que protestaram na ocasião mencionada trajaram-se como as personagens da série. O exemplo mencionado reforça nossa ideia de que figuras subversivas femininas marcadas pela opressão do patriarcado acabam sendo, simbolicamente, transpassadas pelas mesmas questões que um corpo feminino contemporâneo passa: o drama de ser palco de violências e disputas de estruturas patriarcais. Encontramos uma discussão muito pertinente sobre a obra de Atwood e manifestações feministas contemporâneas, além de sua dimensão temporal enquanto literatura, permitindo diálogos entre diferentes períodos históricos e temporalidades presentes na obra, além de análises sobre manifestações feministas inspiradas na estética das aias em: DORNELLES, Danielle S. The Handmaid1 s Tale: distopia, utopia, feminismo e tempo não-linear. Dissertação (Mestrado) em História – Universidade

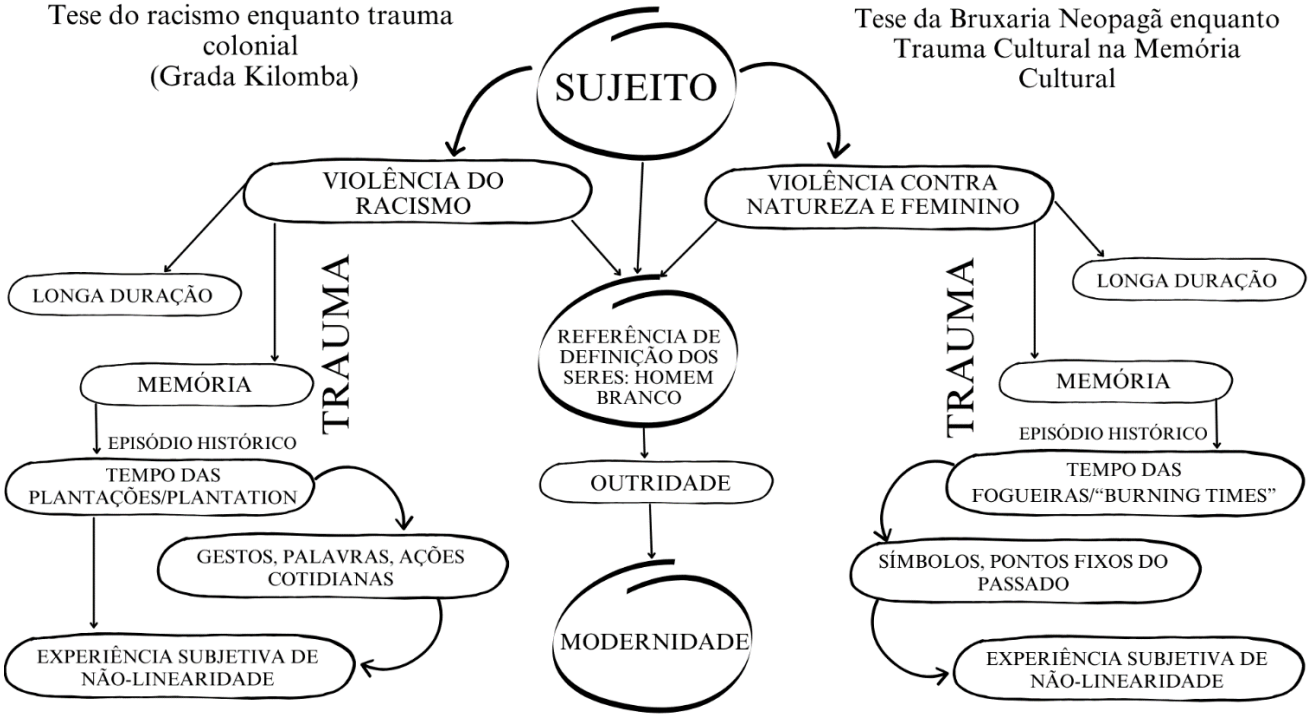
violências contemporâneas que encontram eco nas violências do passado foram pensadas por alguns intelectuais engajados, tecendo pontes que podem enriquecer nossa discussão, bem como embasar, indiretamente, nossa Tese de que há uma relação traumática relativa ao feminino e à Natureza dentro da Bruxaria Neopagã – e que parece deixar vestígios perceptíveis no âmbito social.

Este é o caso da empreitada da pesquisadora interdisciplinar Grada Kilomba, que em suas pesquisas explora a dimensão traumática da memória em termos de subjetividade, o que permitiu que encontremos alguns paralelos entre a proposta de abordagem feita por Kilomba e a nossa problemática, por mais que seu objeto de estudo gire em torno de uma questão racial/étnica e que nosso objeto gire em torno de gênero. Em sua obra, fruto de seu Doutoramento em Psicologia, intitulada *Memórias da Plantação – Memórias de racismo cotidiano* (2024), postula a Tese de que episódios e a estrutura do racismo contemporâneo sofrido por pessoas negras trazem em si uma relação traumática em sua subjetividade, trauma relativo à ordem colonial imposta pela escravidão. Dialogando com Stuart Hall e com Franz Fanon, a autora demonstra que o sujeito do "Eu" negro, é submetido a "existir" ontologicamente sempre em função da alteridade do "branco", e nunca por si; o "sujeito negro" seria, segundo sua Tese, "sempre forçado a desenvolver uma relação consigo mesma/o através da presença alienante do 'outro' branco (Hall, 1996). Sempre colocado como "Outra/o, nunca como 'Eu' " (Kilomba, 2024, p. 39).

A autora demonstra que existe um trauma clássico – pensando em termos freudianos –, pois em episódios de racismo, o indivíduo que sofre é retirado "e violentamente separado de qualquer identidade que ela/ele possa realmente ter. Tal separação é definida como um trauma clássico, uma vez que priva o indivíduo de sua própria conexão com a sociedade inconscientemente pensada [...]" (Kilomba, 2024, p. 39); ou seja, o trauma sofrido por pessoas negras, nesse sentido, é ligado diretamente com a irracionalidade e a barbaridade do racismo, existindo enquanto sujeitos, na ordem colonial, dentro da lógica da "Outridade", onde a própria "irracionalidade do racismo é o trauma" (Kilomba, 2024, p. 40). Indo ao ponto que nos interessa, relativo ao nosso recorte de pensar o trauma do feminino na longa duração, trouxemos o exemplo de detecção de um trauma que conecta a violência do racismo no Tempo Presente com o passado das plantações – por isso a obra da autora intitula-se *Memórias da Plantação*. A equação elaborada por Kilomba, pode ser organizada da seguinte forma, após nossa análise de sua obra, de forma comparativa para melhor ilustrar os paralelos encontrados:

Federal de Santa Catarina (UFSC), Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História. Florianópolis, 2023.

Figura 1: Infográfico elaborado pela autora sobre Linguagem do Trauma com base em Grada Kilomba (2024).



Fonte: 1 Elaborado pela autora.

Pensar com Kilomba também abriu duas possibilidades, que serão exploradas mais a fundo no Capítulo 3: a possibilidades de pensarmos em experiências subjetivas não-lineares e a de (re)pensarmos a própria questão da Alteridade e da Outridade (essa existência a partir do outro). Sobre esta última, segundo Kilomba, o sujeito *negro* passa a existir dentro da criação do Outro, que o resume ao que ele pode e não pode ser, não apenas em termos de representação, mas em termos de *ser*, sendo então, este, uma verdadeira fantasia *branca* do que a própria *negritude* deveria ser. Ela cita a célebre frase de Fanon de que "o que é frequentemente chamado de alma negra é uma construção do homem branco" (Fanon *apud* Kilomba, 2024, p. 38), provocando os leitores a identificar essa construção – o imaginário branco – como criador dessa realidade negra e desse sujeito, ou seja, dessa Outridade. Deslocando essa discussão do âmbito racial e trazendo para o campo do gênero, a fim de problematizar esse Feminino ferido na longa duração, encontramos interessantes paralelos. Percebemos que a ideia de Feminino passou também pelo problema da Outridade, sendo uma construção masculina sobre o Feminino marcada, em linhas gerais em sociedades patriarcais, pela ideia da inferioridade feminina construída em função desse "Outro", como já exploraram as clássicas, como Simone de

Beauvoir com o título sugestivo de *O Segundo Sexo* (1949), que trata dessa inferioridade como tema central.

Beauvoir expressa que as dualidades, como por exemplo "eu e Outro", "nós e eles", fazem parte da História da humanidade; porém, os homens reconheceriam a alteridade de outros homens, individualmente ou em grupo, mas negariam à mulher um reconhecimento positivo de alteridade. Ou seja, essa alteridade feminina é colocada como uma alteridade negativa, sendo o masculino tomado como referência de modelo para a espécie. Por isso, Beauvoir defende que a alteridade construída sobre o sujeito feminino é, segundo ela, uma "alteridade em segundo plano" onde não se reconhece uma reciprocidade (1970, p. 11-15). Vimos no Capítulo anterior um pouco sobre a ideia da mulher ser feita a partir da "costela torta" de Adão que embasa a narrativa mitológica judaico-cristã a partir da Antiguidade. Comentaremos, adiante, quando discutirmos sobre a questão do corpo, um pouco sobre a tradição médica popular e na teologia cristã medieval, que atribuíram ao corpo feminino características frias, úmidas, inferiores, além da ideia de nocividade na menstruação, e que este feminino ficou relegado então aos sentidos, ao corpo e à "carne", ou seja, esse corpo enquanto uma categoria inferior no ser humano, ligado ao feminino, enquanto ao masculino, caberia a parte superior do ser humano, o espírito e a razão (Schmitt, 2022, p. 253-267; Klapisch-Zuber, 2002, p. 137-150).

É interessante perceber que a própria Ciência, ao estudar questões biológicas referentes aos corpos, foi fortemente influenciada por tais discursos, historicamente, ao voltar-se para o corpo feminino. Um autor que traz tal discussão é Thomas Walter Laqueur, que na obra *Inventando o sexo: corpo e gênero dos gregos a Freud* (2001), se debruçou sobre o processo de interpretação dos corpos no progresso científico, que partiu do fato da mulher dar à luz e não o homem, tiveram referência no masculino para compreender o funcionamento dos corpos e suas estruturas básicas. Essa literatura médica, que versa sobre a História da fisiologia reprodutiva, revela o fato de que um esqueleto feminino foi detalhado em um livro de anatomia somente no século XVIII, em 1759, mas mesmo assim, apesar das diferenças biológicas já terem sido descobertas, o padrão seguiu sendo o masculino para as formas de representação.

Conclui-se que, seja na narrativa mitológica judaico-cristã, seja nos discursos de Aristóteles e Galeno (Pratt & Marx, 1992, p. 38-42), na concepção da *mulher* como um *homem* incompleto dos discursos médicos a partir do século XVIII ou como um "macho defeituoso" em diversas análises que comparavam os aparelhos reprodutores feminino ao masculino (Laqueur, 2001), na fraqueza do útero como a "histeria" do século XIX, seja na concepção de "sexo frágil" que perdura até os dias atuais, a referência de existência desse sujeito é, no caso racial e no caso de gênero, a mesma: o *homem branco*.

Além da equação que representa, através de outro objeto e de outra problemática (pois a autora de *Memórias da Plantação* se dedica a compreender o problema do racismo e as conexões simbólicas de memória e trauma imbricadas nele), ela comenta também sobre um ponto que me chamou muito a atenção: o que é comentado por ela como "Linguagem do Trauma". Franz Fanon, icônico pensador pós-colonial, ao usar expressões como "sangue negro", "feridas", "feridas que sangram" em suas obras, utiliza o que Kilomba chamou de Linguagem do Trauma (2024, p. 39). Logo, subentende-se que esse vocabulário guarda, em sua simbologia e na própria escrita de Fanon – uma escrita marcada pela indignação, pela dor e pela luta anticolonialista e anticolonial –, uma linguagem que remete aos tempos da escravidão colonial. Ao tecermos paralelos entre essa linguagem do trauma através do vocabulário "sangue", "feridas abertas", "pele negra", "plantações", "correntes/grilhões" no caso do racismo, não seria possível pensarmos também nos elementos da caça às bruxas como elementos da linguagem de um trauma do Feminino, neste caso? "Fogueira", "Tempo das Fogueiras", "*Burning Times"*, sabá, sabbath, instrumentos de tortura e a própria figura da bruxa subversiva e perseguida, podem ser interpretados como um vocabulário da linguagem desse trauma. Retomaremos a questão desse conceito no momento da análise do *sabbat* das bruxas da Primeira Modernidade.

Temos a consciência de que questões étnico-raciais imbrincadas no fenômeno do racismo e da escravidão tem diferentes nuances e características do que o fenômeno da misoginia e da perseguição às mulheres acusadas de bruxaria. Há, na questão racial, a questão material e histórica da ancestralidade. Por isso, o aporte da Memória Cultural de Assmann entra mais uma vez como mediadora dessa equação, pois não se trará de uma relação material ou de ancestralidade que conecte bruxas e feministas enquanto sujeitos no tempo – diferente do caso do trauma colonial do racismo elucidado por Grada Kilomba. É a Memória Cultural que permite que as conexões entre mulheres e bruxas sejam traçadas, através dos elementos simbólicos que pontuaremos e explicaremos ao longo do presente Capítulo.

Voltemo-nos para a o âmbito do nosso objeto, que é o fenômeno da Bruxaria enquanto religião. Recapitulemos novamente alguns aspectos de forma breve, em termos de fenomenologia, que nos revelam a ênfase no feminino dentro da Wicca, já elucidados no Capítulo anterior. A base desta religião é a sacralidade da Natureza, na qual destaca-se o papel perene da Deusa, em suas múltiplas faces – de Donzela à Anciã – enquanto o Deus se sacrifica, morrendo para renascer. Com relação à organização dos *covens* e sua hierarquia, a organização se dá com uma liderança feminina, exercida por uma Alta Sacerdotisa, considerada a viva representação da Deusa; e é ela a que está apta a escolher quem será o Alto Sacerdote (Gardner,

2004, p. 17). Mesmo que haja uma discordância sobre se a Deusa é ou não preponderante dentro da Wicca – como comentado anteriormente –, o destaque para o feminino é claro dentro da liturgia e da cosmopercepção da mesma.

Adentrando o campo do Feminino, como cita Rose Muraro na Introdução da tradução brasileira do *Malleus Maleficarum*, a mulher "é ligada à natureza, à carne, ao sexo e ao prazer, domínios que têm de ser rigorosamente normatizados" (1997, p. 12). Muraro traz uma importante palavra-chave para desenvolvermos o tópico do trauma relativo ao Feminino: "normatização", que nos remete ao âmbito das subjetividades, corpos e sujeitos, como também ao âmbito da economia e da organização social. Penso que, para tratar do tema do Trauma Cultural relativo ao Feminino – que pode ser abordado por diferentes vieses, mas nossa escolha aqui foi abordar esse trauma dentro da temática relativa à perseguição às bruxas em si –, dois eixos de análise se fazem importantes. Decidimos pautar nossa ideia de um Trauma Cultural no âmbito do Feminino em torno de dois pontos: o fator simbólico, pautado pela ideia do "mal feminino" (estruturado a partir da demonologia medieval e moderna), e o fator do poder social das mulheres – um Feminino em termos econômicos e sociais –, buscando assim integrar questões simbólicas e de materialismo-histórico.

A longa tradição de demonização do Feminino que se consolida e ganha cânones em torno da bruxaria diabólica na Europa Moderna foi, pelo menos parcialmente, herdada de elementos presentes na Antiguidade (Hutton, 2021, p. 107), porém, não apenas da cultura cristã. Intelectuais e religiosos que escreveram tratados de demonologia utilizavam em suas escritas, de forma abundante, trechos da Bíblia e dos Pais da Igreja, utilizando também trechos de autores pagãos (gregos e romanos), que por sua vez fizeram parte, como veremos a seguir, dessa longuíssima tradição de um mal inerente ao ser Feminino.

Tal tema constitui-se todavia de um desafio, pois segundo Hutton (2021), ainda há falta de diálogos entre estudiosos do fenômeno da bruxaria e os estudiosos da Antiguidade, a fim de compreender a complexidade dos conceitos de magia na Antiguidade sem entrar-se em generalizações e/ou abordagens reducionistas. O estudioso fez uma interessante empreitada em resposta às lacunas e apelos com relação a essa intersecção entre o tema das crenças na bruxaria na Modernidade e as práticas e crenças sobre magia no Mundo Antigo. Ao comentar sobre exemplos dessas heranças pagãs e sobre a importância de estudá-las, Hutton traz o caso na literatura das bruxas de Macbeth, da icônica peça de Shakespeare, inspiradas nas figuras das Parcas ou Nornas (2021, p. 108).[105]

[105] Sobre essas figuras na obra Macbeth, Cf: FARROW, Kenneth. The Historiographical evolution of the Macbeth narrative. **Scottish Literary Journal**, 21 (1994), p. 5-23.

Mesmo tendo sido a Igreja Católica a figura responsável pela criação da Inquisição, e tendo a Patrística desenvolvido um complexo e sólido conhecimento misógino, a misoginia e a violência simbólica contra o Feminino não foram uma exclusividade judaica nem tampouco cristã. Os inquisidores dominicanos Heinrich Kramer e James Sprenger, autores[106] do *Malleus Maleficarum*, utilizaram cinco autores pagãos latinos para embasar seus discursos – Aristóteles, Cícero, Lucano, Ptolomeu e Sêneca –; a fonte *Discours des sorcies*, escrita por Herni Boguet, igualmente cita cinco – Plutarco, Virgílio, Ovídio, Plínio e Filóstrato – , enquanto a obra *Disquisitiones magicae*, escrita por Martin del Rio, faz vinte e nove referências a autores pagãos (Hutton, 2021, p. 107-108, 463), dentre os quais destaco Apuleio, Cícero, Ovídio, Plotino, Virgílio, Heródoto, Hipócrates e Platão. Autores gregos e romanos acabaram, à sua maneira, contribuindo com a construção de personagens femininas praticantes de magia na literatura latina, que remontam ao primeiro século AEC (Corsi, 2023, p. 330) e ajudando a solidificar características de um estereótipo. Ou seja, essa visão que construíram de um estereótipo da feiticeira literária que recai sobre o gênero feminino, somada a outras tradições de figuras femininas e noturnas, teve uma grande influência na visão hegemônica durante o Medievo e os princípios da Modernidade.

Quando analisamos o fenômeno da perseguição às bruxas, questões de gênero não operaram com exclusividade – pois como debatemos no Capítulo 1, deve-se levar em conta questões locais, regionais, econômicas e sociais junto a questões de gênero, e não usar o gênero exclusivamente e isoladamente. Porém, gênero torna-se indissociável quando pensamos na dimensão biopolítica das perseguições e no pano de fundo econômico/social do contexto das perseguições e a partir do advento da Modernidade, pois o corpo das mulheres foi transpassado por questões simbólicas e materiais. Como bem conectado por Federici,

> Na figura da bruxa as autoridades puniam, ao mesmo tempo, a investida contra a propriedade privada, a insubordinação social, a propagação de crenças mágicas, que pressupunham a presença de poderes que não podiam controlar, e o desvio da norma sexual que, naquele momento, colocava o comportamento sexual e a procriação sob domínio do Estado (2019, p. 50).

[106] Há um debate sobre a autoria da obra, pois indícios indicam que provavelmente Sprenger, mestre e deão da faculdade de Teologia da Universidade de Colônia, apesar de ser oficialmente coautor, teria sido apenas um colaborador, tendo emprestado seu nome a fim de influência e credibilidade para a obra, já que a mesma foi submetida a aprovação pela Universidade da Colônia, que a recusou. Vale comentar que mesmo tendo sido recusada pela universidade, a obra foi amplamente utilizada pelas cortes seculares e Kramer era chamado para dar palestras em diferentes instituições. KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O Martelo das Feiticeiras "Malleus Maleficarum".** Tradução: Paulo Fróes. Rio de Janeiro: BestBolso, 2015.

Portanto, ao nos referimos, neste caso, ao feminino em uma análise social, entra-se no campo da biopolítica, conceito desenvolvido por Michel Foucault (2004) para explicar uma nova forma de poder que surgiu na Europa no século XVIII, ou seja, no bojo do Estado moderno, para o fim de normalização dos corpos de forma coletiva, através do que Foulcault chama de tecnologias utilizadas no mecanismo de governamentalidade. A lógica da biopolítica, diferente das formas de poder pré-modernas, teria esse marco na Modernidade, consistindo em um poder que atua não apenas no corpo individual, mas na população. O Ocidente passou por uma profunda transformação nos mecanismos de poder, segundo ele: o poder de soberania – explicado como o direito de causar a morte ou de deixar viver – foi, a partir da Modernidade, substituído por "um poder que gera a vida e a faz se ordenar em função de seus reclamos" (Foucault, 1988, p. 128), marcando o processo de entrada da vida na História, na ordem do saber e do próprio poder. Precisava-se então da normalização, pois é ela que garantiria a relação intrínseca entre o elemento disciplinar relativo ao indivíduo (corpo) e elementos biológicos (biopoder), garantindo a disciplinarização de corpos e a regulamentação da população.

Nesses pontos é que entram análises e pautas sobre a liberdade dos corpos das mulheres, o direito ao aborto, pautas em torno da regulação dos processos de vida, saúde e procriação, centrais para os debates feministas marxistas que comentaremos a seguir. Foi essa "apropriação estatal do corpo das mulheres e de sua capacidade reprodutiva" a responsável pelo início da "regulação dos 'recursos humanos', a primeira intervenção 'biopolítica' do Estado" segundo Federici (2021, p. 50). Salientamos, ainda, que para além de questões políticas nesse quisito, existe o valor simbólico, como foi a empreitada da historiadora mexicana Anel Hernández Sotelo em *De Diosas a brujas: una metamorfosis femenina en la historia cultural de Occidente* (2024), em que trata da transformação de aspectos de fertilidade e sexualidade em divindades femininas em uma longa duração.

Como vimos, o fenômeno da perseguição às bruxas foi central no pensamento de Federici. No entanto, é interessante perceber que nos trabalhos de feministas marxistas que antecederam (e que inspiraram) a própria filósofa, o episódio do *Burning Times* foi referenciado quando essas cientistas analisaram o sistema capitalista de forma crítica. Como defendeu a socióloga italiana Mariarosa Dalla Costa – que na década de 1970, junto a Selma James, escreveu um trabalho de referência para a crítica ao trabalho doméstico não remunerado – ao explicar sobre a questão da reprodução, o feminino e o sistema capitalista na década de 1990:

> **A condição da mulher no capitalismo nasce com violência** (assim como o trabalhador assalariado livre nasce com violência); **é forjada nas fogueiras**

> **das bruxas e mantida com violência**. No contexto atual de reprodução da população, a mulher continua a sofrer a violência da pobreza em nível mundial (já que sua responsabilidade não remunerada pelo lar a torna a parte contratante fraca no mercado de trabalho externo). Devido à sua falta de recursos econômicos, ela também sofre a violência adicional de ser cada vez mais sugada para a prostituição organizada. A aparência bélica que o desenvolvimento assume cada vez mais simplesmente piora ainda mais a condição da mulher e amplia a **prática e a mentalidade de violência contra as mulheres** [...] (1995, tradução nossa, grifo nosso).[107]

Ainda sobre a materialidade desse corpo feminino, existe para além de uma relação de continuidade entre o cercamento do corpo feminino com a ascensão do capitalismo e o cercamento desses corpos hoje, uma gama de críticas a tais perspectivas, como as elaboradas por Diane Purkiss ao criticar veementemente a figura da bruxa como mulher-parteira do passado pré-moderno. Mesmo que nossa proposta nesta Tese seja a de abordar o fenômeno da caça às bruxas pelo viés da Memória Cultural – ou seja, não é o fato em si o que importa, mas sim como esse fato é lembrado –, se faz importante um breve diálogo com tal bibliografia, pois veremos que grande parte dessas críticas baseiam-se na recusa da continuidade dessas relações subjetivas entre passado e presente, conexões que são essenciais ao se pensar na categoria trauma.

Segundo Diane Purkiss, especialista em Literatura, em sua obra *The Witch in History* (1996), "a subversividade da parteira-bruxa está fundamentada na nossa crença de que há algo automaticamente radical numa mulher com controle sobre os corpos de outras mulheres, uma vez que equiparamos esse controle ao conhecimento e à autonomia sexual" (Purkiss, 1996, tradução nossa, p. 21).[108] Mesmo comentando que o próprio *Malleus Maleficarum* se refere às parteiras como alvo, Purkiss comenta que não há registros de perseguições específicas a parteiras nos países europeus durante a caça às bruxas. A autora argumenta que o poder da parteira também poderia estar atrelado à Igreja e ao Estado e que ambos não se incomodavam com o uso da expertise das parteiras, concluindo que o mito da bruxa-parteira consistiria em uma fantasia incapaz de ser útil como modelo de ação para resolver conflitos entre a esfera

---

[107] No original: "*Woman's condition in capitalism is born with violence (just as the free waged worker is born with violence); it is forged on the witches' pyres and is maintained with violence. 15 Within the current context of the population's reproduction, the woman continues to suffer the violence of poverty at the world level (since her unpaid responsibility for the home makes her the weak contracting party in the external labour market). Because of her lack of economic resources, she also suffers the further violence of being sucked increasingly into organised prostitution. The warlike visage that development increasingly assumes simply worsens woman's condition still further and magnifies the practice and mentality of violence against women*".

[108] No original: "*The subversiveness of the midwife-witch is grounded in our belief that there is something automatically radical about a woman with control over the bodies of other women, since we equate that control with sexual knowledge and autonomy*".

doméstica e pública, pois este "mito" (assim chamado por ela) insistiria que o conhecimento das mulheres sobre o corpo subverteria automaticamente as hierarquias de gênero. Portanto, ela classifica a ideia de bruxa-parteira e a relação entre corpo e poder elaborada por abordagens feministas para o *Burning Times* como uma "fantasia feminista" (1996, p. 21).

Ao nosso ver, os trabalhos que demonstraram a aproximação entre a ascensão das perseguições a mulheres acusadas de bruxaria e a ascensão do saber médico enquanto disciplina científica masculina e marcada por uma racionalidade cartesiana (Ehrenreich & English, 1973; Federici, 2004), mostram que questões de poder, controle de corpos e biopolítica pela perspectiva foucaultiana, são indissociáveis desse debate – debate este que não foi feito por Purkiss. Uma análise quantitativa – que baseia a crítica de Purkiss, de que não há registro de números altos de parteiras sendo indiciadas ou nas fogueiras – não é sinônimo de que não se configurou uma violência simbólica não apenas para com o corpo de mulheres parturientes que passaram, nesse processo, a ser assistidas por homens alheios ao processo de gestação e da intimidade da própria gestante, mas também as mulheres foram afastadas do campo da Medicina em construção. Questões contemporâneas no Brasil sobre violência obstétrica, parto humanizado e o retorno da figura das doulas, são exemplos de subjetividades relacionadas a tais processos. Além do mais, a ideia de resistência implícita nos usos do passado e Memória Cultural por parte de feministas com relação à caça às bruxas, parece ter em mente um substrato claustriano, no qual o Estado é não apenas uma instituição, mas uma força que coloca em risco e subjuga a multiplicidade.

Tais tópicos, ao pensar na ideia de Feminino ferido nessa longa duração, podem abrir a possibilidade de percebermos a perseguição às mulheres acusadas de bruxaria como um episódio que, na Memória Cultural, parece funcionar como sinonímia de Idade Média. Ou seja, o trauma se manifestou na Modernidade, mas constitui a Memória Cultural associado ao Medievo, isso ocorre num processo de positificação da Modernidade e da crença no progresso do final do século XIX. Federici afirmou que "[...] a caça às bruxas aprofundou a divisão entre mulheres e homens [...] e destruiu um universo de práticas, crenças e sujeitos sociais cuja existência era incompatível com a disciplina do trabalho capitalista" (2019, p. 294); se substituirmos a expressão "caça às bruxas" pela palavra "Modernidade", o sentido da frase é mantido integralmente.

2.3 IDENTIFICANDO O TRAUMA CULTURAL RELATIVO À NATUREZA

Ancoradas principalmente em interpretações feministas sobre a caça às bruxas, buscamos aqui identificar e delimitar o Trauma Cultural em torno do tema da Natureza, manifestado na Bruxaria Contemporânea, em cujo cerne encontramos sua sacralidade. Porém, não apenas estudiosas feministas trouxeram a ênfase para esse aspecto da Natureza enquanto meio-ambiente, a ter sido alvo do processo violento da Modernidade e do progresso. A exaltação da Natureza é encontrada no Romantismo – como observa-se em *La Sorcière* de Michelet, que tece esse vínculo entre Natureza e Paganismo.

Característica partilhada entre os pensadores e artistas do Romantismo, a grande ruptura desse amplo movimento residiu justamente na oposição e crítica à Revolução Industrial e aos tempos frenéticos, acelerados e urbanos da Modernidade. Emoções, expressões individuais, imaginação, nostalgia, espontaneidade, interesse e valorização da Natureza marcaram tal vanguarda. Na escrita de Jules Michelet, em sua *La Sorcière* de 1862, delineou-se uma figura da bruxa conectada com o mundo natural, trabalhando a ideia de um Feminino que é ponto-chave; porém, trazemos aqui as discussões elaboradas por Pamella L. Camargo, que em diálogo com outros pensadores que se debruçaram sobre a obra, problematiza que tipo de Feminino é esse construído por Michelet com relação à Natureza.

> Michelet, como afirma Barthes, via na mulher o cíclico, aquilo que se renova, e que por isso é identificada com o natural: "A mulher, derivada constitutivamente de um ritmo circular, é uma história realizada, uma história triunfante" (Barthes,1991, p.121). Seu ritmo 'circular' marcado pelo sangue, ocupa no imaginário do autor um grande espaço: "Michelet vê sempre na mulher, o sangue" (Barthes, 1991, p.121). E é ele que transforma a mulher nessa entidade sobre-humana aos olhos do historiador; são, portanto, suas características físicas e biológicas que as tornam para o autor ligadas à natureza e nesse sentido opostas a história (2017, p. 45-46).

Camargo conclui que é a condição de mulher que aproxima a feiticeira da Natureza na narrativa micheletiana, aproximação com a Natureza que era também demonizada (2017, p. 46). Para Michelet, "com essa visão da mulher-natureza e sobre-humana, a Idade Média fora infeliz, ao passo que tratou a feminilidade como impura, pecado ou luxúria"; a figura feminina medieval, portanto, assim como sua Feiticeira, é "vista como uma mulher oprimida, que viu a si mesma ser transformada nessa impureza, e que tirando forças da natureza, que sempre fora parte de si própria, lutou e resistiu a essa opressão" (Camargo, 2017, p. 45). O elo entre Feminino e Paganismo foi construído através da Natureza, pois "claramente é sua condição de

mulher que a aproxima da natureza e desta aproximação com essa natureza que era também demonizada, surge a aproximação com as crenças paganistas que subsistiam" (Camargo, 2017, p. 46). Essa relação mulher/Natureza é a responsável pelo vínculo com a ancestralidade. Nas palavras do próprio Michelet, os demônios "falam com ela [...]. Despertam nela as coisas que lhe dizia a mãe, a avó, coisas antigas que, de século em século, passaram de mulher para mulher. É a inocente lembrança dos antigos espíritos da região [...]" (2003, p. 44).

O vínculo entre Natureza e Paganismo foi, na Inglaterra, um tipo de idealização presente em discursos literários e nas artes do início do século XX, no qual tentava-se conectar a retração e declínio de regiões rurais e o anseio por um senso de permanência pagã (Hutton, 2021; Purkiss, 2010). Esse senso de continuidade – trazendo em si a ideia de algo orgânico, atemporal, focado na fertilidade –, foi segundo o próprio Ronald Hutton, uma consequência para "contrabalançar os processos traumáticos de urbanização e industrialização" (2021, p. 136-137). Dois autores que trabalham na perspectiva da História Social e marxista são icônicos para compreendermos o contexto e a mudança de paradigmas em relação à terra no contexto da industrialização, centrais em nosso debate sobre a Natureza: Eric Hobsbawn e Edward Tompsons. Ou seja, a ênfase na questão da terra como crucial para o desenvolvimento do capitalismo tem como base uma perspectiva do materialismo-histórico, e encontra-se não apenas na historiografia feminista.

Lembremos que a Revolução Industrial, como entendida por Eric Hobsbawn, foi um longo processo iniciado nos anos 1780, que passou a ser sentido de forma brusca em seu ápice entre os anos 1830 e 1840. Em sua primeira descrição do fenômeno em *Da Revolução Industrial Inglesa ao Imperialismo* (1968), lemos que "a Revolução Industrial assinala a mais radical transformação da vida humana já registrada em documentos escritos. Durante um breve período ela coincidiu com a história de um único país, a Grã-Bretanha [...]" (2014, p. 1). Falar de Revolução Industrial é indissociável da discussão sobre a terra e seus usos. Robsbawn e Thompson assinalaram como uma das condições indispensáveis para o pioneirismo inglês a oferta de mão-de-obra que trabalharia nas nascentes indústrias da Inglaterra, abundância de trabalhadores em função da privação que esses trabalhadores sofreram com relação à sua subsistência, a terra. A *Enclosure Act*, lei que transformou áreas rurais comuns e sem "uso" naquele momento em propriedades privadas, agravada pela situação dos *landlords* controlarem o Parlamento inglês, favorecendo a concentração absurda de terras – e riquezas – nas mãos de grandes proprietários rurais e, consequentemente, empurrando a população camponesa para os centros urbanos, ou seja, separando aquelas pessoas de seu antigo sustento (Hobsbawn, 2014; Thompson, 1998).

Por outro lado, a questão da Natureza enquanto o meio rural supervalorizado, servindo a uma narrativa idealizadora e problemática, é uma das grandes críticas de Diane Purkiss com relação à construção da ideia da bruxa por feministas e neopagãos. A autora, citada anteriormente, ao analisar produções do período Edwardiano inglês, por exemplo, demonstra que a idealização do meio rural é parte de uma fantasia urbana, sendo portanto uma vida rural fictícia, assentada em um estilo de vida atemporal, imutável e tido como "natural" em oposição à cidade pós-moderna (Purkiss, 1996, p. 21). Em suas próprias palavras, e confrontando desta forma as interpretações feministas, ela explica que "a figura da bruxa-curandeira permite que esse estilo de vida se torne objeto de devaneios prazerosos, em grande parte devido às noções românticas de vida simples", e segue, expondo o que para ela configura-se como uma grande ambiguidade: "para um olhar inglês, esses discursos parecem desconfortavelmente próximos de uma cultura de 'herança' conservadora e até reacionária, como a ideia de casas construídas com palha, igrejas rurais e solteironas andando de bicicleta [...]" (1996, p. 21, tradução nossa).[109] Purkiss também critica os usos comerciais desse estilo de vida da bruxa-curandeira, ou seja, a questão da indústria, consumo, idealização e de uma classe média, atreladas ao que ela chama de uma insistente valorização de uma felicidade rural. E tais discursos sobre a vida rural são, no ponto de vista sustentado por ela, negativos, porque tais figurações que conectam bruxas com conhecedoras de plantas e ervas substituiriam os problemas das mulheres por meras fantasias (1996, p. 20-21).

Por outro lado, críticas pós-coloniais e decolonias e lutas sociais em territórios marcados pela colonização no passado, revelam que a relação do ser humano com a terra é uma questão de vida, de sobrevivência e de cosmovisão, como o sentido da retomada de terras por povos originários, discutida por Márcio Goldman em *Quinhentos anos de contato: por uma teoria etnográfica da (contra)mestiçagem* (2015), e por Renato Sztutman em *Retomar a Terra, ou como resistir no Antropoceno* (2017). Ou seja, não é a nostalgia de vontade de retorno ao passado, mas a ideia de recuperar, conquistar, reativar, (para Stengers, *reclaim*, uma alusão da filósofa Isabelle Stengers à perspectiva de Starhawk, que marca a luta e a crítica de povos originários pelo universo envolvido ao se reivindicar as terras do passado pré-cabralino. Logo, pensar em uma relação entre ser humano e terra de uma forma mais harmoniosa, cíclica e equilibrada, não deveria, ao nossos ver, ser estritamente encarado como uma questão de

[109] No original: "*the figure of the healer-witch allows this lifestyle to become a subject of pleasurable reverie, owing mich to Romantic notions of the simple life. To an English eye, these discourses seem uncomfortably close to the conservative and even reactionary 'Heritage' culture of thatched cottages, country churches and spinsters on bycicles [...]*".

idealização ou fantasia. Além do mais, vínculos entre Feminino, laços comunitários e modos de existência não são uma invenção romântica idealizada, são formas de existência e resistência que vem sendo, nos tempos de crise climática em que esta própria Tese é escrita (apesar do problema ambiental já ter sido denunciado há várias décadas), cada vez mais necessárias e valorizadas. Trazemos como exemplo o trabalho e a militância de Vandana Shiva, física, filósofa, feminista e ativista indiana, um dos grandes nomes atuais do ecofeminismo, combinando lutas anticoloniais e antirracistas na defesa da sociobiodiversidade e de saberes tradicionais, denunciando a violência do capitalismo – mais especificamente, das empresas – que afetam diretamente a vida tanto de populações rurais como de massas urbanas menos favorecidas economicamente. Terra, Feminino e ancestralidade possuem uma relação complexa e emergente na contemporaneidade, caracterizando muito amis uma resistência do que uma idealização.

Já no Neopaganismo, de forma geral, vemos uma valorização da Natureza enquanto divina, através de usos do passado antigo/pagão. Percebemos, em nossa pesquisa, que existe uma intensa relação entre a Natureza divina e a mitologia antiga, reforçada em paralelo, com questões de cunho social que precisam ser analisadas quando pensamos no Trauma Cultural de uma Natureza ferida. Primeiramente, se faz necessário explicar o porquê de termos optado por escrever a palavra "Natureza" com letra inicial maiúscula. Se a ideia de uma racionalidade hegemônica é, dentre muitas outras coisas, produto de um processo de colonização (Stengers, 2017; Mignolo, 2003), faz-se necessário descolonizar (neste caso) a própria forma como a Natureza é comumente tratada – como um item, um objeto, mesmo que sagrado dentro da cosmopercepção neopagã. A crítica decolonial nos convida a repensar não apenas a matriz da construção do conhecimento, como também a tomarmos uma postura de respeito para com outras formas de apreensão do mundo, o que neste caso, nos leva a perceber a Natureza enquanto um ser não humano – dentro da cosmopercepção que é nosso objeto de estudo – que é vivo, dotado de vida, que interage, rege e interfere, por sua vez, na vida humana. Portanto, a Natureza "constitui" e, concomitamente, "é", compondo o ser que é macrocosmos e microcosmos de forma integrada, conforme cosmopercepções animistas.

Navarrete Linhares (2015), através de um conceito muito pertinente chamado Cosmohistória, propôs que a ideia da narrativa de verdade única contida na monohistória, é um produto da colonização, sendo então excludente, negando outras possibilidades de explicação do mundo e da realidade. Pensando no universo indígena, ele propõe então um conceito que para dar conta de diferentes cosmovisões, geradas a partir de diferentes sujeitos históricos, que por sua vez operam com diferentes historicidades. Portanto, dar voz, reconhecer e esforçar-se

por compreender a concepção de vida dentro de seres não-humanos em cosmopercepções outras, torna-se essencial se nosso objetivo é, através da Hermenêutica Imaginativa, conceber o todo de nossas fontes, na compreensão do fenômeno da Bruxaria como religiosidade em sua totalidade – por isso nosso esforço em compreender a complexidade inerente a essa Natureza.

Acerca dos usos do passado pagão e a relação com a Natureza, Daniel Lula Costa em seu artigo *A presentificação dos mitos antigos no Neopaganismo: a Natureza-Divina em A Dança Cósmica das Feiticeiras, de Starhawk* (2023), traz reflexões pertinentes para tecermos as conexões propostas. O autor analisa como a Natureza é compreendida enquanto divina por meio das presentificações de um, ou melhor, de vários passados mitológicos, através de divindades politeístas pagãs, que foram alegorizadas no discurso da bruxa, feminista e ativista Starhawk na clássica obra *A dança cósmica das feiticeiras* lançada em 1979. Lula Costa traça então um paralelo entre diferentes formas de religiosidade à luz da terminologia de Gumbrecht (2010), que propõe, ao debruçar-se sobre a sociedade europeia medieval e a sociedade moderna, duas formas diferentes de experienciar o tempo: a cultura de sentido e a cultura de presença. A primeira consiste, de forma resumida, "em culturas que se distanciam do mundo por meio da criação de outro abstrato, construído pela atribuição de sentido dado às coisas do mundo e não diretamente relacionado a ele" (Costa, 2023, p. 171); enquanto a segunda consistiria no contrário disso, sendo então um pensamento cerceado por imagens, mitos, elementos, deusas e deuses. Gumbrecht expõe que a cultura de sentido pode até mesmo coexistir com a prática da cultura de presença, porém explica que, na cultura moderna, existe uma predominância da cultura de sentido no imaginário social que inclusive dificulta a identificação de aspectos da presença.

Isso porque o mundo moderno estaria mais associado com a cultura de sentido, já que é uma prática associada à metafísica científica. Compreender este mundo, dentro do sentido, significa utilizar arcabouço e ferramentas cartesianos, a lógica do mundo após a revolução científica que é, como sabemos, pautada na separação entre o objeto a ser conhecido e o sujeito que busca conhecê-lo. Diferenciando diferentes formas de espiritualidade contemporânea, Lula Costa destrincha um pouco da busca de uma ligação entre Natureza e ser humano, mostrando nuances dessa Natureza dentro da cosmopercepção neopagã que nos interessa.

> Atualmente, por exemplo, as religiões monoteístas normalmente aderem a uma relação de distanciamento da divindade e, consequentemente, da natureza, já que essa pode ser manipulada por forças demoníacas ou pelo diabo. Essa polaridade entre humanidade e natureza passa pela compreensão de algo sobrenatural, logo, distante do natural [...]. Consequentemente, deus estaria no Paraíso Celeste, um local que não pode ser encontrado na Terra, ou

> seja, é necessário ter uma conduta específica durante a vida para conseguir se conectar com essa figura divina e ascender ao Paraíso na vida após a morte. Nesse sentido, a natureza é ainda um mecanismo de purgação [...]. De outro modo, no neopaganismo, a relação entre natureza, divindade e a presentificação do mito pelo ritual se destina a uma confluência, a um choque de temporalidades que rememora o ser humano como parte do meio natural, sem distanciá-lo, ao encontrar meios que os aglutinem. Esse choque de temporalidades é a característica fundamental da alegoria histórica (Benjamin, 1984), isto é, daquele movimento de tempos que conflui para o presente e sintoniza experiências de temporalidades em seu instante, como se fosse uma constelação imbuída de impulsos que relampejam no "agora" (Costa, 2023, p. 171-172).

Tal constatação elaborada por Lula Costa, por mais que sua análise esteja focada na obra de Starhawk, da tradição *Reclaiming*, nos remete à obra de Gardner, pois a semente do pensamento de cultura de presença pode ser, a princípio, encontrada em Gardner, onde também identificam-se, previamente, imagens de representações e imagens antigas (deusas e deuses) sendo perpassadas pela alegoria e pela presença do passado. Ou seja, as reflexões tecidas a partir deste autor nos permitem sugerir, por enquanto, que parece existir um modo de operar o pensamento, na cosmovisão neopagã geral, que coloca a Natureza em outro lugar de análise, que não é o lugar cartesiano e distanciado. Voltaremos a este assunto no Capítulo 3.

Saindo um pouco da questão simbólica e retornando para questões mais paupáveis, a perspectiva feminista da interpretação do fenômeno da perseguição às bruxas, por sua vez, traz para o nosso debate a questão social e econômica, pano de fundo indissociável das perseguições. Conforme explicado no Primeiro Capítulo, Barbara Ehrenreich, Deirdre English e Silvia Federici foram grandes expoentes dessa corrente interpretativa. Também é preciso destacar o trabalho da socióloga e ecofeminista Maria Mies, em *Patriarchy and Accumulations on a World Scale* (1986), conecta a caça às bruxas com o processo de colonização e com a "conquista" da Natureza como pontos fulcrais para a ascensão e dominação capitalista, em um esforço para compreender essa Modernidade em escala global. Mesmo não tendo existido, no Brasil Colonial, o órgão do Tribunal do Santo Ofício em si – o que tivemos foram Visitações do Santo Ofício em nosso território –, a atmosfera de perseguições, de vigilância sobre os corpos e a proibição de formas outras de conexão com a Natureza, ou melhor, de existência junto com a Natureza – que eram abundantes no continente americano pré-colonial em culturas originárias e de matriz africana, foram sufocados, perseguidos e marginalizados.[110]

[110] Sobre este tema, ver a análise de caso elaborada sobre a demonização de práticas mágicas no Brasil colonial Cf: ARAÚJO, Gilmara Cruz de. **Práticas Mágicas e o universo religioso indígena: Mairi Belém no século XVIII.** Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, USP. São Paulo, 2025.

Retomando *Calibã e a Bruxa*, Federici teve seu grande foco de estudo na Europa ao elaborar sua hipótese de que mulheres, corpo e acumulação primitiva foram elementos catalizadores da caça às bruxas. Partindo de um fato local – no qual a autora identifica e explica os cercamentos dos campos como um fenômeno inglês, onde "a classe proprietária de terras e membros abastados da classe camponesa cercaram terras comuns, colocando fim aos direitos consuetudinários e desalojando a população de agricultores e colonos que delas dependiam para sobreviver" (2019, p. 45-46) –, ela demonstrou outras formas de comercialização e privatização da terra na própria Europa. A questão da elevação tributária, exemplo dado por ela, acabou igualmente culminando na expulsão do campesinato e consequente comercialização das terras. Nesse contexto europeu, encontramos também um importante detalhe: a alta de preços de gêneros alimentícios na Europa do século XV relacionada com o impacto da nova realidade colonial americana: a exploração – massiva e desumana, como relatado pelo contemporâneo frei Las Casas (1474-1566) em *O Paraíso Destruído* (1552)[111], ou seja, o impacto da exploraxão de metais no Novo Mundo. Ou seja, a ascensão da Modernidade capitalista na própria Europa alimentou e alimentou-se do colonialismo, de diferentes formas e impactos.

Em 2018, Federici lançou outra obra, desta vez dedicada a *Mulheres e Caça Às bruxas: da Idade Média aos dias atuais,* lançada em 2018 sob o título original de *Witches, Witch-Hunting, and Women*, em que mostra e discute a repetição da intersecção entre corpo, mulheres e acumulação capitalista fora da Europa na contemporaneidade. Trazendo diversos exemplos e analisando várias sociedades rurais, a filósofa demonstra como a inserção do capitalismo fez ruir formas antigas de trabalho colaborativo e comunitário, onde a nova lógica de produção aniquilou laços sociais, dando luz a formas opressivas de sobrevivência, onde a violência, além de subjugar a coletividades dos habitantes desses lugares, se dá também para com a própria terra que passa a ser explorada de forma predativa.

> [...] junto com as "bruxas" foram eliminadas crenças e uma série de práticas sociais/culturais típicas da Europa rural pré-capitalista que passaram a ser vistas como improdutivas e potencialmente perigosas para a nova ordem econômica. Era um universo que hoje chamamos de supersticioso, mas que, ao mesmo tempo, nos alerta para a existência de outras possibilidades de relação com o mundo. Nesse sentido, temos de pensar nos cercamentos como um fenômeno mais amplo que a simples separação da terra por cercas. Devemos pensar em um cercamento de conhecimento, de nosso corpo, de nossa relação com as outras pessoas e com a natureza" (2019, p. 52).

[111] O nome completo da obra de Las Casas é *O Paraíso destruído: brevíssima relação da destruição das Índias*.

2.4 A SACRALIDADE DA NATUREZA: REINTEGRAÇÃO CÍCLICA E BELEZA

As Tradições da Bruxaria Contemporânea podem apresentar diferenças em termos de rituais, nomenclaturas, datas e simbologias para os *sabbats*, celebrados tanto de forma privada, entre os praticantes e seus familiares/próximos, como de forma mais individual. Contudo, a mensagem principal de cada *sabbat* é a mesma. O calendário da Roda do Ano é, de forma geral, empregado dentro de variadas vertentes neopagãs.[112] Especificamente dentro da Bruxaria Contemporânea, possui uma liturgia que é justamente baseada no ciclo vida, crescimento, morte e renascimento, consistindo em: dois solstícios, dois equinócios – os Sabbats Menores – e quatro dias intermediários chamados de Sabbats Maiores – que possuem nomes gaélicos, de inspiração em povos de base celta[113], situados aproximadamente entre os solstícios e os equinócios, compondo um total de 8 celebrações (para auxiliar na compreensão dessa dinâmica cíclica sazonal, ver anexo I). Vale ressaltar que não a dinâmica, mas a nomenclatura e a organização dessa Roda foram uma construção do século XX, por mais que alguns dos *Sabbats* tenham de fato origens antigas.

Os quatro principais *Sabbats* são *Imbolc* (primeiro plantio da primavera), *Beltaine* ou *May Day* (renascimento da natureza), *Lughnasadh* (primeira colheita do outono) e *Samhain* (segunda colheita do outono). Já os S*abbats* Menores compreendem, respectivamente: *Ostara* (o Equinócio de Primavera), *Litha* (Solstício de Verão), *Mabon* (Equinócio de Outono) e *Yule* (Solstício de Inverno).[114]

---

[112] Por exemplo, em 1964 a Roda do Ano como sistematizada por Gardner foi adotada por Ross Nichols na formatação do neodruidismo (Hutton, p. 256).

[113] Ver comentários a respeito das nomenclaturas, usos e origens de cada sabbats em: Farrar & Farrar, 2022, p. 17-22 e no capítulo "Os Sabbats", p. 62-157.

[114] A adaptação ou não do calendário da roda do ano pagã para os habitantes do Sul segue sendo um tema que varia conforme a Tradição dentro do Neopaganismo. Segundo Terzetti Filho (2016), "a primeira obra no Brasil a questionar estes elementos que até hoje mostra-se ambíguo dentro do neopaganismo brasileiro foi provavelmente *Revelações de uma bruxa* de Márcia Frazão (...) Frazão defendia a noção de que não se podia absorver cegamente uma tradição sem a confrontar primeiro com a realidade vivida, ou seja, com o contexto nacional e regional. Neste sentido, a autora acreditava e tendia a pensar de forma positiva a questão da adaptação não só do calendário como a incorporação de elementos nacionais (p. 159). Na Bruxaria Contemporânea, de forma geral, os *sabbats* são organizados e nomeados da seguinte forma: *Samhain*, celebrado no 1º dia de maio no hemisfério sul e em 31 de outubro no hemisfério norte; *Yule*, celebrado por volta de 21 de junho no hemisfério sul e 21 de dezembro no norte; *Imbolc*, 1º de agosto no sul e 2 de fevereiro no norte; *Ostara*, por volta de 22 de setembro no hemisfério sul e por volta de 21 de março no norte; *Beltane*, 31 de outubro no sul e 1º de maio no norte; *Litha*, por volta de 21 de dezembro no hemisfério sul e por volta de 21 de junho no norte; *Lammas*, 2 de fevereiro no sul e 1º de agosto no norte, e *Mabon*, celebrado por volta de 21 de março no hemisfério sul e por volta de 22 de setembro no norte.

Acerca do principal *Sabbat,* para seguirmos a cosmopercepção dessa religião, temos *Samhain*, interpretada pela maioria dos estudiosos em Bretanha pré-cristã como o início do ano para os povos celtas[115] e para os wiccanianos.

> Representa o retorno da morte, celebra-se neste momento o eterno ciclo de reencarnação e marca para muitos grupos wiccaniano o início do inverno céltico. O Deus é representado como o senhor da morte. Na crença wiccaniana os antigos Povos consideravam este um momento em que o véu que separava o mundo visível do invisível encontrava-se mais fino e os Deuses e ancestrais podiam se encontrar com os homens (Terzetti Filho, 2016, p.155).

Esse caráter misterioso e fronteiriço ligado com a morte é explicado por Janet e Stewart Farrar. Etimologicamente, a palavra *Samhain* é o gaélico-irlandês para o mês de novembro, onde *Samhuin* é o gaélico-irlandês para a data de Todos os Santos na liturgia cristã, celebrada em 1º de novembro e que diz muito sobre esse trânsito de almas, vida e morte.[116] Logo, transportamo-nos para um contexto de regime pastoril, no qual no inverno não é possível manter todo o rebanho vivo; a alternativa é abater e preservar a carne para a subsistência alimentar daquelas sociedades. Assim, "*Samhain* era a ocasião onde este abate e preservação eram feitos; e não é difícil imaginar que situação nervosamente crítica era isso [...]", e continuam comentando que, nessa conjuntura, "à incerteza econômica era adicionado um sentido psiquicamente sinistro, pois na virada no ano – o velho morrendo e o novo ainda por nascer – o Véu era muito fino" (2022, p. 129-130), ou seja, as fronteiras entre vida e morte estavam tênues.

---

[115] A afirmação do *Samhain* como a grande comemoração anual dos mortos e Ano Novo é fruto de estudos de intelectuais da época Vitoriana e Edwardiana, Sir John Rhys e Sir James Frazer, que vieram a consolidar e popularizar tal postulado na literatura internacional sobre o tema, bem como na cultura popular. No entanto, Ronald Hutton problematiza tal pressuposto, argumentando que desde a emergência dessa concepção por parte dos autores do século passado, nada foi acrescentado concretamente para endossar a tese, que foi sendo repetida, mesmo hoje em dia o termo "celta" já tendo sido propriamente questionado, com relação a uma ideia de unificação. O veredicto de Hutton sobre se procede ou não, historicamente, a ideia de um Ano Novo debase celta junto a uma celebração dos mortos é: "*the evidence for the New Year is all indirect, speculative, and inconclusive, even when items of it are included that escaped the notice of the original proposer of the concept. Evidence for the feast of the dead is pretty near non-existent. Neither idea has been conclusively disproved, and probably never willbe*" (2024, p. 82, tradução nossa). Ou seja, coloca-a como uma hipótese histórica frágil, porém difícil de ser negada dentro da História Cultural. Cf: HUTTON, Ronald. The Celtic New Year and Feast of the Dead, **Folklore**, 135, p.1, 69-86, 2024.

[116] "O aspecto de comunhão com os mortos, e com outros espíritos, foi cristianizado como Dia de Todos os Santos, transferido de sua data original de 13 de maio para 1ª de Novembro e estendido para toda a Igreja pelo papa Gregório IV, em 834 (Farrar & Farrar, 2022, p. 134).

O próximo S*abbat* é o Solstício de Inverno, *Yule*, a noite mais longa do ano, pois o Deus em seu aspecto solar[117] que havia morrido anteriormente (*Samhain*) renasce, sendo então o retorno da luz e do sol graças a Deusa que dá a luz a seu filho amante. Esse tema da criança de luz é, como comentam os Farrar, a história da "Natividade é a versão cristã do tema do renascimento do Sol, pois Cristo é o Deus-Sol da Era Cristã (2022, p. 144). Logo, sua simbologia relaciona-se com a natalidade, interpretada como esperança e vida. "Os wiccanos descrevem que era celebrado com luzes, fogo e a tradicional árvore de *Yule* com enfeites e bolotas de carvalho, que posteriormente teria sido assimilada pelo Cristianismo transformando-se na árvore de natal" (Terzetti Flho, 2016, p. 155). Como nada cresce no solo, ainda, é tempo de introspecção e meditação (Davy, 2007, p. 58).

A seguir, *Imbolc* é celebrado como "o tempo em que a Deusa (Terra) prepara-se para a volta de seu consorte, o Deus Sol" (Terzetti Filho, 2016, p. 155), sendo consequentemente a festa das luzes e das velas. Como explica Bárbara Davy, "para os pagãos, é um momento de purificação, muitas vezes marcado pela limpeza do início da primavera. É o fim do período contemplativo do ano e o início do período de ação" (ano, p. 58, tradução nossa).[118]

Também chamado de *Candlemas*, *Feast of Brigid* ou *Oimelg*, palavra que em irlandês gaélico significa "lactação" em alusão ao nascimento de cordeiros, segundo Barbara Devy. Na esteira desse pensamento, segundo os Farrar, "Imbolc é *imbolg* [...] que significa 'no ventre'. Esse é o reavivamento do ano, os primeiros movimentos fetais da primavera no útero da Mãe Terra" (2022, p. 63), relacionando-se portanto com a luz (e não com o calor), e consequentemente com a lua. Esse astro, portanto, liga essa celebração com a deus Brigit, "a radiante deusa tríplice Deusa-Musa, que é também a portadora da fertilidade (2022, p. 64). No Ritual de *Candlemas* do Livro das Sombras, Janet e Stewart Farrar explicam detalhadamente que "a Alta Sacerdotisa invoca o Deus no Alto Sacerdote, ao invés dele invocar a Deusa nela. Talvez isso também, assim como a tradição escocesa da 'Cama de Brigit', seja realmente um convite sazonal par ao Deus impregnar a mãe Terra" (2022, p. 68).

A Roda do Ano dessa *Earth-based spirituality* segue para *Ostara,* o Equinócio de Primavera, cuja simbologia é o equilíbrio entre o dia e a noite e o verão e o inverno. Segundo Janet e Stewart Farrar, "Luz e sombra estão em equilíbrio, mas a luz está dominando a

---

[117] Se faz necessário comentar que o sol enquanto um elemento de simbologia masculina e a lua enquanto um elemento de simbologia femininaé uma concepção wicanniana, uma releitura que não dá conta e que não corresponde ao que encontramos em religiões pagãs antigas necessariamente. Acerca do tema de divindades solares, por exemplo, ver: GREEN, Miranda. **The Sun Gods of Ancient Europe**. London: Batsford, 1991.

[118] No original: "*For Pagans, it is a time of purification, often marked by early spring cleaning. It is the end of the contemplative time of the year and the beggining of the time of action*".

escuridão. Este é basicamente um festival solar, um novato na Antiga Religião da Europa Celta e Teutônica" (2022, p. 74), sendo uma influência da própria Páscoa Cristã que traz, em si mesma, ecos pagãos mediterrâneos sobre o Equinócio de Primavera em torno de temas como sacrifício e o Casamento Sagrado ou *Hieros Gamos* – este último, acabava aparecendo com mais ênfase na época de *Beltane* em regiões geográficas mais ao norte da Europa, e por isso acabava sendo ali mais associado a união de *Beltane* (Farrar & Farrar, 2022, p. 75-76).

Segundo Terzetti Filho, "para os wiccanianos este é um período de renascimento onde celebra-se a renovação da Terra e a chegada das flores. Em *Ostara* a Deusa se apresenta em seu aspecto de Donzela da Primavera e o Deus, seu consorte e filho, como um jovem Caçador e guerreiro" (2016, p.156). Sentido entre os Pagãos como tempo de fertilidade e de planejamento, a data tem relação também com a festividade da Páscoa, que tem nos ovos e no coelho símbolos de prosperidade e fertilidade (Davy, 2007, p. 59).

Beltane, palavra gaélica para *bright fire* (fogo brilhante) (Davy, 2007, p. 59), é celebrado como tempo de alegria e fertilidade, cujo símbolo é o mastro fálico *Maypole*, com suas fitas coloridas entrelaçadas evocando o casamento sagrado e a união sexual. A palavra originalmente significa "Fogo de Bel", sendo Bel uma divindade celta ou proto-celta da luz e do fogo (conhecido por Belenus, Beli, Balar, ou Balor), que não era a personificação do sol de nenhuma forma (Farrar & Farrar, 2022, p. 82-83). No folclore de base celta e britânico, o Festival do Fogo, as fogueiras de Beltane, giram em torno de fertilidade e do fogo propriamente.

"Na cosmovisão wiccaniana este é um período em que a Deusa e o Deus estão em plena vitalidade e buscam o amor [...]. Neste momento a união entre o princípio masculino e feminino é desejada como expressão dos poderes que trazem a vida todas as coisas" (Terzetti Filho, 2016, p. 156). Como longamente comentado pelos Farrar (2022, p. 86-87), costumes antigos como dançar ao redor do Mastro de *Beltane*, procurar nozes na floresta, "casamentos verdes", montar guirlandas e caçar lebres, relacionam-se ao folclore de Beltane, sendo tão populares e praticados que o Parlamento puritano tornou os Mastros de *Beltane* ilegais em 1644.

Já em *Litha*, em Tradições como a Wicca, o aspecto do Deus está mais forte e evidente, em função do Solstício marcar o dia mais longo do ano, porém, a luz começa a declinar após o zênite. "O Meio do verão é talvez o mais celebrado de todos os festivais, no sentido de que ele regozija na total efusão da abundância do ano, o apogeu da luz e do calor" (Farrar & Farrar, 2022, p. 95). Como explica Terzetti Filho (2016):

> É o momento mais propício para se pensar a vida como um eterno ciclo e que nada dura para sempre. Tanto a Deusa como a Terra foram impregnadas, e os

> rituais de verão são realizados para proteger e continuar a gravidez de ambas. Litha representa no Hemisfério Norte o meio do ano, e os pagãos entendem que os meses de inverno logo seguirão. Segundo Cantrell (2002: 88) A celebração pagã de Litha acabou sendo adotada pela Igreja Cristã como a Festa de João Batista (p. 156).

Em seguida, *Lammas* ou *Lughnassad* é o *sabbat* relacionado com a primeira colheita. Lughnassad significa literalmente "A comemoração de Lugh" (Farrar, Farrar, 2022, p. 112), divindade de fogo posterior ao advento de Bel comentado anteriormente. Já a palavra *Lammas* é originada do Inglês antigo *half-maesse*, que significa *loaf mass*, ou seja, massa de pão, em referência a um pão especial feito com as frutas da estação. Há uma relação simbólica, também, com o sacrifício da vida vegetal para a vida humana (Davy, 2007, p. 59). Assim, Lugh é "um tipo de Deus que se submete à morte e ressurreição em uma união sacrificial com a Deusa" (Farrar & Farrar, 2022, p. 115), como é possível perceber no *Mabinogion*.[119] Sobre o significado profundo desse Sabbat:

> Na cosmovisão wiccaniana este é o momento em que a Deusa se entrega ao Deus com a aproximação do inverno, e é essencialmente o primeiro festival de colheita de grãos. Na forma céltica, o deus Lugh (como deus da colheita, do fogo e da luz) é honrado, dando Seu nome a este Sabá. A Deusa também é honrada por trazer os primeiros frutos da colheita do inverno. Cantrell (2002: 90) descreve que na Irlanda céltica, realizava-se uma festividade nesta época, chamada de Lughnasadh, para comemorar os jogos funerais do deus irlandês Lugh [...]. Terzetti Filho, 2016, p. 158).

O próximo *Sabbat* é a celebração do Equinócio de Outono, *Mabon*, mais um *Sabbat* do equilíbrio (junto ao Equinócio de Primavera). Conhecido também como o "Dia de Ação de Graças Pagão", é a época por excelência para agradecer aos animais e plantas seus sacrifícios em prol da vida humana, e à Deusa por sua abundância no ciclo (Davy, 2007, p. 59; Terzetti

---

[119] O *Mabinogion* consiste na reunião de onze contos galeses medievais extraídos de dois manuscritos dos séculos XIV e XV (o Livro Vermelho de Hergest e Livro Branco de Rhydderch), sem autoria conhecida. As narrativas estão inseridas no contexto de intensos contatos culturais de Gales com populações estrangeiras como romanos, anglo-saxônicos e normandos, constituindo-se de uma mitologia criada visando a construção de um passado heroico para Gales. Vale ressaltar que foi somente no século XIX que uma versão completa das narrativas veio a ser publicada, por Lady Charlotte Guest, que inclusive inseriu nela a tradução bilíngue (em galês e inglês) (p. 121-123). Tal unificação e interesse corresponde ao que Hobsbawm chamou de "invenção das tradições", o século XIX dos nacionalismos exacerbados e do olhar ao passado como glorioso, inspirador do futuro e das identidades presentes. Cf: HOBSBAWN, Eric; RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997; e MINGO, Carlos A. Sanz. Medieval World, Modern World: the making of a nation. The Welsh Mabinogion in Modern Adaptations. In: NICHOLSON, Roger et al. **Contested Identities: Literary Negotiations in Time and Place**. New Castle: Cambridge Schoolars Publishing, 2015.

Filho, 2016, p. 159). É um dia de descanso e agradecimento nessa religião, pois o tema desse Equinócio é o descanso após o trabalho, ideia de repouso que se alinha também, astrologicamente, com a entrada do Sol no signo de Libra, a balança (Farrar & Farrar, 2022, p. 125). Após o *Sabbat* de *Mabon*, a Roda gira novamente, propiciando novos encontros, partidas e reencontros.[120]

Outro aspecto presente na Bruxaria Contemporânea, além da conexão com a impermanência das estações, é a ligação com o astro lunar. Como explicado por Rosalira Oliveira:

> Ambos [ciclos sazonais e ciclos lunares] trazem à tona esse tema central da sua cosmovisão: a mudança e a transformação contínua de todas as coisas. Assim, enquanto o Deus, seguindo o ciclo do sol, nasce, cresce, une-se à Deusa e deposita no ventre Dela a sua semente para renascer no próximo giro da Roda. Ela, de acordo com o ritmo da lua, apresenta-se ora como a Donzela prenhe de possibilidades, para mais tarde assumir o seu aspecto de Mãe generosa, e, finalmente, de Anciã conhecedora dos Mistérios e de Ceifeira, a Senhora da Vida e da Morte que preside a transformação oculta de todas as coisas. Depois se recolhe na escuridão da lua nova para ressurgir, mais uma vez, com sua face virginal (2004, p. 77).

O ciclo sazonal da Roda do Ano não aparece na obra *A Bruxaria Hoje* de Gardner, onde encontramos apenas menções sobre como teriam sido os grandes sabás (que reuniam até 600 pessoas) antes das perseguições, com foco em seu caráter sexual/fertilidade; a exemplo, tais ritos festivos teriam se transformado, segundo ele, nos Jogos de Maio, celebração em torno de um mastro de caráter fálico evocando a fertilidade (Gardner, 2019, p. 67-68). Porém, o *link* entre as celebrações com a fertilidade é evidente tanto em Gardner como em Murray. Para ela, "os encantos usados pelas bruxas, as danças, a queima do deus e o espalhar das cinzas ao vento conduzem à certeza de que isso se tratava de um culto da fertilidade" (2003, p 147). A Roda do Ano vem a ser desenvolvida por ele em versões do *Livro das Sombras.*

Especificamente sobre esses ritos cíclicos, a Margaret Murray detalha, ao propor-se a estudar a data de tais ritos:

> Podemos notar, pelos depoimentos, que algumas mudanças ocorreram ao longo do tempo com relação à religião e, como era esperado, tais mudanças eram mostradas nos festivais. Os antigos festivais permaneciam e os festivais das novas religiões eram acrescentados. As comemorações originais ocorriam de maio a novembro, uma divisão do tempo que não seguia nem os eclipses

[120] Alusão ao famoso cântico proferido ao final dos ritos em várias tradições da Bruxaria Contemporânea: "*Merry meet and merry part and merry meet again*".

> solares nem a agricultura; pode-se compreender adiante que havia uma razão para acreditar que os festivais estavam ligados às épocas das criações dos rebanhos e das manadas. Os principais festivais eram na primavera, na véspera do mês de maio (30 de abril), denominado Roodmas ou Dia de Rood na Grã-Bretanha e Walpurgis-Nacht, na Alemanha; no outono, às vésperas de novembro (31 de outubro) o festival denominado All Hallow Eve. Entre estas duas datas, havia no inverno o dia de Candlemas (2 de fevereiro) e, no verão, o Guie de Agosto (em Ia de agosto), denominado Lamtnas na Grã-Bretanha. Foram acrescidos a estes os festivais dos eclipses solares, de Beltane, no meio do verão, e de Yule, no meio do inverno; o festival móvel da Páscoa também foi acrescentado [...]. Com o advento da Cristandade, os nomes dos festivais foram modificados" (Murray, 2003, p. 96-97).

Vale ressaltar que Hutton, em seu trabalho investigativo tão minucioso, mostra que houve mais de um momento de escrita do *Ye Bok of Ye Art Magical*, onde em um segundo momento, Gardner desenvolveu adições significativas, no qual entram os ritos sazonais inspirados em Murray. "Como Aidan Kelly notou, nas cerimônias sazonais, pela primeira vez aparece a suposição de que aqueles que trabalham neles serão um coven liderado por uma Alta Sacerdotisa e um Alto Sacerdote", e diferente de outros sistemas de trabalho mágico, centrado em demônios, espíritos e Deus, as cerimônias sazonais de Gardner traziam uma inovação onde "as duas figuras divinas são altamente desenvolvidas e essenciais à ação, produzindo um 'duoteísmo', uma cosmologia baseada em um único par de divindades, que foi outra característica surpreendentemente original desta religião" (1999, p. 242, tradução nossa).[121] Mas onde entram os ritos sazonais nessas origens gardnerianas?

A dificuldade em traçar com exatidão a construção e adição de elementos na formatação de Gardner reside principalmente no fato de que seu coven era incentivado por ele a copiar, alterar e acrescentar conteúdo aos seus próprios escritos (Hutton, 1999, p. 248). Por isso, o rastreio de elementos via *Livros das Sombras* que circularam na época é uma tarefa tão complexa e fragmentária. Um fato registrado que lança luz sobre os ritos sazonais é que, como comentado por Hutton, o coven iniciado por Gardner, certa vez questionou-o sobre a inferioridade com que eram tratados os equinócios e solstícios com relação aos Sabás maiores, que haviam sido explorados por Murray. Ou seja, o padrão sazonal da Roda do Ano da Bruxaria Contemporânea, sistematizado e ritualizado como o conhecemos, foi lapidado apenas no fim da década de 1950.

---

[121] *No original: "As Aidan Kelly noticed, in the seasonal ceremonies, for the first time, appears the assumption that those working them will be a coven led by a high priestess and high priest" e "the two divine figures are highly developed and essential to the action, producing a 'duotheism', a cosmology based on a single pair of deities, which was another strikingly original feature of this religion*".

2.5 ENCONTRO NOTURNO SAGRADO: RESSIGNIFICANDO O SABÁ POLEMIZADO

Escondidas, esgueirando-se como sombras à noite, as bruxas encontravam-se na floresta escura e temerosa, iluminadas pela lua, cuja luz tocava seus corpos já despidos. Profanações, sacrifícios, dança, bebedeira e euforia brindavam a noite enquanto prestava-se homenagem ao próprio Diabo, homenageado com o *osculum obscenum*[122] e selando o pacto diabólico. Eis o imaginário em torno desse emblemático evento. Tema tão debatido na historiografia para compreender o fenômeno da perseguição às bruxas, os encontros noturnos foram analisados dentro da historiografia pelo aspecto social e, posteriormente, simbólico.

Como comentado por Stuart Clark, o sabá "(...) era rico em mensagens baseadas (diria um antropólogo) em amplas correlações entre os itens negativos das classificações duais do período" (2006, p.123). O precursor dessa abordagem simbólica para os encontros noturnos foi Carlo Ginzburg. O historiador italiano, ao trazer o diálogo com a Antropologia, defendeu que os aspectos simbólicos do sabá foram por muito templo negligenciados, sendo essa a sua empreitada em *História Noturna: decifrando o sabá* (1989), onde o autor faz um trabalho genealógico dos elementos constituintes desse universo sabático, e comenta que "por intermédio do simbolismo do sabá, essa sociedade formulava em negativo os próprios valores", como por exemplo, "a escuridão que envolvia os encontros das bruxas e feiticeiros exprimia uma exaltação da luz; a explosão da sexualidade feminina nas orgias diabólicas, uma exortação à castidade" (2012, p. 16).

Vale destacar que, embora Ginzburg tenha criticado as pesquisas anteriores por negligenciarem o aspecto simbólico envolvido no sabá, ele não nega a interpretação das simetrias entre os elementos componentes do mesmo – o que chama de reviravolta simbólica –

---

[122] Conhecido também como "beijo obsceno", o *osculum infame* é uma cena onde é dado um beijo nas nádegas ou no ânus da figura do Diabo ou de figuras representativas do mesmo, como animais e híbridos, fazendo parte do imaginário acerca do pacto diabólico. A imagem o *osculum infame* popularizou-se a partir dos relatos dos sabás em fins do Medievo e a Primeira Modernidade. Segundo Amanda Maia, "dentre as primeiras imagens a apresentarem um *osculum infame* estão as que ilustraram as edições do Tratado contra a seita dos Valdenses (14601470), do teólogo Johann Tinctor (1405-1469), baseado no caso de perseguição contra estes hereges pela Inquisição de Arras, na França (14591460) (...). Cerca de um século depois (1570), temos uma série de ilustrações sobre uma confissão em Genebra onde o beijo obsceno aparece relacionado a práticas sexuais com o Diabo, ora com homens ora com mulheres. Décadas depois, há a xilogravura do *Compendium Maleficarum* em 1608, e finalmente, em 1669, outra imagem do tipo consta na segunda edição do livro de contos sobre bruxaria e outros temas sinistros: *Blockes-Berges Verrichtung*, de Johann Praetorius (1630-1680)" (2023, p. 48-49).

como inversão ou paródia do mundo cristão, mas propõe que deve-se avançar na discussão a fim de melhor compreender essa construção. Um estudo profundo para analisar a demonologia europeia foi empreendido por Stuart Clark, com foco na linguagem, na obra *Pensando com Demônios* (1997). Discorrendo sobre o sabá das bruxas, Clark comenta que:

> O sabá celebrava a mais extrema tirania e a mais ignóbil depravação sexual, e sua meta não era propiciar a ordem moral e a paz civil através da encenação de papéi ideais, mas assegurar o caos pela desumanização e as atrocidades (...). As inversões simbólicas não são meramente aquelas do mundo de cabeça para baixo, mas especificamente aquelas de tantas *mises en scêne* de *tuiti-masques*, ainda que em formas mais horrendas – o primado das paixões sobre a razão mediante depravações rituais, inversões físicas envolvendo o uso da mão esquerda, o andar para trás e as completas inversões corporais, danças alucinadas, música dissonante e comidas nauseabundas. O clima é precisamente aquele que as diversões das cortes do Valois, Bourbon e Stuart pretendiam transcender, o de obscuridade física e ilusão. Degradação moral, metamorfose de formas, encantamento dos juízos e a licenciosidade saturnina. **O mundo grotesco do sabá era a antítese lógica e simbólica do mundo ordenado** do *ballet de cour* e *da masque*" (2006, p. 134, grifo nosso).

O mundo do sabá como antítese lógica e simbólica da ordem social mencionado por Clark, torna-se, nas bases fundadoras da Bruxaria Neopagã, em sua lógica e símbolos, um mundo belo. Assim, o imaginário sobre o ritual de bruxaria europeia, que inflamou as chamas das fogueiras no passado, manifestou-se na Bruxaria Contemporânea enquanto religião, corroborando para a nossa hipótese da perseguição às bruxas como um Trauma Cultural, pois o sabá é parte constituinte do universo da perseguição às bruxas. Diversos historiadores já tinham identificado que algumas das atrocidades do imaginário do sabá se fizeram também presentes nas acusações de outros grupos considerados hereges no Medievo, como judeus, valdenses e outros. Porém, a junção do estereótipo antifeminino à propagação da imprensa deu o tom à nova fase de perseguição de uma antireligião: a do culto ao Demônio, onde a imprensa propagou tratados de demonologia pela Europa, criando um contexto de acusações e tensões (Sallmann, 2002, p. 34).

Especificamente sobre a obra de Gardner, responsável por lançar a Bruxaria enquanto religião propriamente, a hermenêutica da fonte nos possibilitou perceber que os elementos presentes no fenômeno da perseguição às bruxas e, consequentemente, do sabá, se fazem presentes nessa fonte, ressignificados de forma positiva. Terzetti Filho identificou que o tom da escrita de Gardner em *A Bruxaria Hoje* é um tom defensivo, uma tentativa de libertar a imagem da bruxa do diabolismo (2012, p. 70), como no trecho: "Não há oração ou homenagem ao diabo,

nem liturgia, ou mal, nem nada do tipo, nada é dito de trás para a frente e não há gestos com a mão esquerda (...) os ritos não são de forma alguma imitação de nada que eu tenha visto" (Gardner, 2019, p. 28). O que encontramos é, para além desse tom de defesa, sempre constante na obra, uma relação visceral com o sabá demonolátrico, não no sentido de repeti-lo, mas de inverter sua lógica através da ressignificação de seus componentes, confirmando nossa hipótese de que a iconosfera da perseguição às bruxas é essencial para a cosmopercepção da religião de Gardner. As nuances dessa ressignificação encontram-se também na obra *The Witch-Cult in Western Europe* (1921) de Margaret Murray, e de formas diferentes nas ideias de Charles Leland em *Aradia or The Gospel of the Witches* (1899) e de Jules Michelet em *La Sorcière* (1862).

Por fim, aproximando-nos do quadro, se faz necessário pontuar que a cristalização do sabá das bruxas a partir do século XV se deu a partir de uma:

> [...] tendência de "capturar trechos de práticas e tradições locais" onde "embora o estereótipo básico da bruxaria satânica (reuniões secretas para adorar o Diabo, seguidas por atos de magia nociva) permanecesse constante, características específicas dele –atos de homenagem a Satanás, canibalismo, infanticídio e sexo orgiástico – eram adotadas seletivamente nesses julgamentos. Alguns carregavam todas essas características, enquanto outros, apenas algumas, e nem sempre a mesma seleção, de modo que, na prática, era criada uma série de variantes locais, assim como ocorrera desde 1420 (Hutton, 2021, p. 337).

Tal observação se faz importante em função dos elementos correlacionados no quadro comparativo entre as bruxarias demonolátrica e Contemporânea. Mesmo que alguns elementos não se apresentem em todas as descrições de sabás, são elementos que podem ser considerados recorrentes nessa iconosfera[123], seja na forma da linguagem escrita dos tratados de demonologia, como da linguagem iconográfica, formada por xilogravuras e ilustrações. Logo, nossa comparação se dá em relação ao estereótipo do sabá, em um nível geral, motivo que torna desnecessário que pontuemos item por item as especificidades de cada elemento presente em cada região, conforme as fontes primárias em que cada elemento aparece, por exemplo. Mas a final, por que partimos desses estereótipos? Longe de serem enganosos ou superficiais, neste caso, identificamos que o estereótipo do sabá é estruturante da criação de Margaret Murray e

[123] Iconosfera entende-se por um conjunto de informações visuais que circulam entre os meios de comunicação, termo cunhado por Gilbert Cohen-Séat, cineasta e jornalista argelino. Cf: **Enciclopedia del Cinema**. Disponível em: https://www.treccani.it/enciclopedia/gilbert-cohen-seat_(Enciclopedia-del-Cinema)/.Acesso em 01 de Mar de 2024.

de Gerald Gardner, que operaram através da linguagem do trauma, como explicado por Grada Kilomba. Logo, a partir do estereótipo, temos:

Tabela 1: Quadro comparativo entre o sabá e a Wicca, elaborado pela autora.

Elemento	**Sabá diabólico (partir do séc. XV)**[124]	**Fonte *A Bruxaria Hoje* (1954)**
Natureza	Floresta e céu noturno enquanto representantes do desconhecido e selvagem	Floresta e céu noturno enquanto manifestações divinas
Alimento e bebida	Profanação da hóstia e do vinho	Cerimônia do Bolo e do Vinho
Círculo	Invocação e pacto	Contenção do poder gerado e proteção
Nudez	Corpo nu enquanto símbolo do pecado	Corpo nu enquanto emanador de poder e símbolo de liberdade do espírito
Sexo	Fora dos padrões morais e ligado ao pecado; orgias como símbolo da profanação do sagrado sacramento	Ato fundamental e belo; Grande Rito como reatualização do mito gerador do ciclo da vida/fertilidade e integração das polaridades feminina e masculina
Dança	Fruto de luxúria e geradora de perversão	Geradora de poder e êxtase
Música	Perturbadora e desordenada, risadas e euforia	Cantos, rimas, risadas como geração e direcionamento de poder (energia)
Beijo	*Osculum obsceno*	Beijo Quíntuplo

[124] Utilizamos como base para a identificação desses elementos na literatura sobre o sabá das bruxas, as pesquisas de Norman Cohn, Carlo Ginzburg e Ronald Hutton, e uma fonte primária de destaque na demonologia, muito interessante para nós por ser um tratado ilustrado do século XV, a saber: o *Compendium Malleficarum*.

A partir desse quadro, começa a delimitar-se de forma mais sistemática nossa defesa da existência de um trauma na Memória Cultural, na articulação desses elementos, seus usos e sentidos apreendidos. Nossa perspectiva de trauma, nessa abordagem, é a de que a " 'memória' não é uma metáfora, mas uma metonímia baseada no contato material entre uma mente que lembra e um objeto que faz lembrar" (Assmann, 2008, p. 119). A ressignificação de elementos do sabá ajuda a embasar nossa tese, pois "não existe bruxaria demoníaca sem participação no sabá" (Sallman, 2002, p. 47), logo, a presença do sabá e seus elementos sendo evocados em tantas temporalidades distintas, são um exemplo de cultura como memória. Demonstraremos, então, que elementos estruturantes da Bruxaria proposta por Gardner fizeram parte, anteriormente, da estrutura geral do sabá demoníaco, investidos de significados simetricamente opostos, subvertendo o passado, o seu presente e o futuro.

Comecemos a análise pelo primeiro ponto, a Natureza, elemento primordial dentro da Bruxaria Contemporânea. A antireligião da bruxaria cristalizada no século XV, era centrada na reunião noturna do sabá, a ser realizado na natureza. Como atesta o *Compendium Malleficarum* – obra escrita em 1608 por Francesco Maria Guazzo, da ordem de São Ambrósio em Milão –, as bruxas "(...) vêm para estes Sabás, como dissemos, no silêncio da meia-noite, quando os poderes das trevas estão fortes" (1929, p. 38, tradução nossa).[125] A associação entre a noite e a floresta, com a ausência de luz e a ausência da divindade cristã, se dá pelo aspecto do desconhecido e do medo causado por este. Como explica Jean-Michel Sallmann, "no fim da Idade Média, a floresta que recuava diante do machado dos lenhadores, ainda assim, metia medo. Era um universo povoado de seres legendários, de figuras fantasmagóricas, de animais selvagens. Portanto, para o demonólogo Bodin, 'os faunos, sátiros, silvanos não passam de demônios e espíritos malignos'" (2002, p. 33). As florestas e montanhas, cenários dos sabás segundo a demonologia, eram também palcos dos ritos a Dioniso e de suas mênades em êxtase avassalador no contexto da Antiguidade.

A noite constitui-se de mais um elemento ligado à Natureza, que passa a ter seu significado invertido. O *Compendium Malleficarum* traz um interessante trecho acerca da hora do sabá, ligando a noite à presença de almas errantes:

> "[...] o horário fixo para a assembléia noturna das bruxas é uma ou duas horas antes da meia-noite, sendo este o mais adequado e oportuno não apenas para

[125] No original: "*They come to these Sabbats, as we have said, in the silence of midnight when the powers of darkness are strong".*

> tais assembléias, mas também para alguns outros terrores do mal, jogos, correrias e tumultos que se seguem, e não seja tão desagradável em tal hora. As bruxas não explicam a causa disso [...]. Acrescento uma coisa: nenhuma hora da noite é mais suspeita nem mais favorável ao aparecimento de sombras medrosas e aterrorizantes. Na verdade, sabe-se por experiência, que tais horas são principalmente notórias por espectros e fantasmas hediondos, como testemunharam os autores clássicos em seus escritos (Guazzo, 1929, p. 35, tradução nossa).[126]

Vale ressaltar que existia também, anteriormente, se pensarmos em uma longa duração, uma relação entre o medo, a noite e o Feminino. Na figura da demônia noturna, associou-se bruxas a corujas e corujas a desgraças e tragédias/mortes, crenças encontradas em diversas partes do globo, desde América do Norte, África Central e Ocidental, América do Sul ao Alasca, e que deixou na cultura do Oriente Próximo e Mediterrâneo diversos vestígios (Hutton, 2021, p. 147). O exemplo mais robusto é, sem sombra de dúvida, a figura da *strix*[127] romana – uma criatura noturna alada e com garras, semelhante a uma ave, de grunhido estridente –, que possuía uma estrita relação com a bruxaria baseada no predicado das bruxas romanas como seres metamorfos (Hutton, 2021, p. 150-151). A relação dessa Natureza noturna sela-se com a principal função da *strix* nesse sistema de crenças: atacar crianças à noite, e enquanto dormiam, matá-las e alimentar-se de seu sangue. Portanto, além da clássica correlação da noite a seres errantes de forma geral, encontramos um horror feminino cujo domínio é a escuridão noturna.

A noite ou os elementos que remetem ao universo noturno aparecem como manifestações da presença divina na obra de Gardner, como é possível perceber no canto a seguir, ouvido segundo ele em uma Dança da Roda ou *Yule*, "para fazer com que o sol renasça, ou com que o verão retorne" (2019, p. 29):

> Rainha da Lua, Rainha do Sol
> Rainha dos Céus, Rainha das Estrelas
> Rainha das Águas, Rainha da Terra
> Traga a nós o Filho da Promessa! (Gardner, 2019, p. 29).[128]

---

[126] No original: *"(...) the fixed time for the nocturnal assembly of witches is one or two hours before midnight, this being most suitable and opportune not only fpr such assemblies but also for certain other devils' terrors, sports, runnings about and hubbub wich follow, and are not at such an hour so obnoxious. Witches do not explain the cause of this (...). This one thing will I add: that on hours of the night are more suspect nor more favourable to the apparition of fearful and terrifying shades. In deed it is known from experience that such hours are chiefly notorious for spectres and hideous ghosts, s the classical authors have testified in their writtings*".

[127] Para análise completa acerca da figura da *strix* romana e seu aparecimento na literatura clássica, Cf: Hutton, 2021, p. 146-153).

[128] O Filho da Promessa seria, dentro dessa cosmogonia, o sol renascido.

Na mesma fonte, encontramos outra importante referência ao astro lunar, na principal oração registrada por Gardner, explicada por ele como uma declaração lida antes de uma iniciação em que consta: "[...] Uma vez por mês, de preferência quando a lua está cheia, encontrem-se em algum lugar secreto e me adorem [...]" (2019, p. 45). O restante da declaração lhe é proibida de ser revelada em *A Bruxaria Hoje*, motivo pelo qual ele escreveu apenas dois parágrafos da oração. Mais adiante, no desenvolvimento da Wicca, este trecho passa a ser ampliado, tido como a principal oração e conhecido como *Carga da Deusa* ou *Ofício da Deusa*. A partir das contribuições de Doreen Valiente (1922-1999) – Alta Sacerdotisa iniciada por Gardner na década de 1950 no Coven de Bricket Wood, que ficou muito conhecida pelo seu papel fundamental na formatação da religião –, nota-se que a Carga, que já possuía características de exaltação à Deusa Mãe (ver anexo), adquire ainda mais adições enfatizando aspectos da Natureza. Vale mencionar que esse texto foi reescrito e é readaptado conforme a tradição da Bruxaria, circulando entre Tradições e *covens* em diferentes versões.[129]

Na obra de Murray, ao comentar sobre as conversões em massa forçadas na Grã-Bretanha, a folclorista e egiptóloga menciona as Leis do rei Cnut do século XI, onde essa veneração da Natureza aparece como expressamente proibida: "Proibimos seriamente o paganismo, isto é, a veneração de ídolos; deuses pagãos, o sol ou a lua, o fogo ou os rios, poços d'água, pedras ou florestas em geral, ou o amor à bruxaria" (2003, p. 26).

Proveniente dessa Natureza, encontramos divindades estritamente ligadas com esses aspectos da Natureza selvagem; essa arqueologia com relação aos deuses da Bruxaria Contemporânea foi uma empreitada feita por Ronald Hutton no que é considerado até os dias atuais, o estudo mais completo acerca dessa religião. Hutton buscou encontrar as origens das divindades presentes nessa Bruxaria, no intuito de compreender a dinâmica dessa nova religião. Sobre a divindade Pan, originária da mitologia grega, o autor comenta que ela povoou de forma marcante o imaginário britânico da época Vitoriana e Edwardiana, onde foi visto com fascínio como uma divindade do mundo natural (Hutton, 2019, p. 53). Como divindade feminina que também foi abraçada pelo entusiasmo desse imaginário, encontram-se Diana e outras divindades lunares, também ligadas à floresta e ao domínio noturno. Segundo Hutton, a floresta e a noite "(...) eram precisamente os domínios que os humanos civilizados tinham tradicionalmente considerado muito estranho e assustador"; e assim, "as mentes modernas,

[129] Janet e Stuart Farrar comentam sobre alterações sofridas pelo texto, a exemplo de seu coven, com relação ao próprio contexto histórico vivido; em certa parte, o termo "homem" foi substituído por "humanidade" em suas liturgias. Isso revela que a Carga da Deusa é um texto vivo, mas que mantém a essência presente em Gardner, que é o seu ponto fulcral: a exaltação da Deusa. Cf: Farrar & Farrar, 2022, p. 46-48.

assustadas, cansadas e constrangidas por aspectos de vida civilizada, voltaram-se" para tais divindades pagãs (2019, p. 53, tradução nossa).[130]

Esse processo de busca por divindades ligadas à Natureza que correspondesse aos anseios do contexto foi identificado por Hutton, onde ocorreu uma assimilação em termos arquetípicos entre elas. Como explica o autor, "assim como Diana, Artemis, Deméter e Hertha perderam sua identidade individual e tornaram-se aspectos de uma única divindade feminina universal da terra verde e do céu noturno"; logo, "Pã tornou-se em meados do século XX, o aspecto antigo mais famoso de um ser caracterizado, cada vez de forma mais frequente, simplesmente como 'o deus com chifres'" (2019, p. 52, tradução nossa). [131]

Murray em *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental*, fez essa relação de forma direta. A forma antiga de religião da qual as bruxas faziam parte baseava-se na questão da fertilidade; e Murray relata que ficou extremamente surpresa ao perceber que o chamado Diabo pelos juízes, era simplesmente um homem disfarçado (Murray *apud* Oats e Woods, 1998, p. 18). Segundo Muurray, esse ser, identificado com o Diabo e com o princípio de todo mal, era na realidade uma divindade da fertilidade, manifestada e adorada, representada por um homem disfarçado nos cultos. Na religião Diânica, ela explica que "veneravam-no de joelhos, e suas orações eram endereçadas a ele, a quem eram gratas pelos alimentos e pelo suprimento das necessidades da vida [...] e havia indicações de que, como muitos outros deuses, ele se sacrificava para o bem do seu povo" (Murray, 2003, p. 31), uma devoção que a autora se esforça em aproximar do sentimento de gratidão e devoção para com deus cristão. Essa explicação se fez importante para compreendermos a natureza da divindade central desse culto na perspectiva de Murray. A natureza de fertilidade do deus dessas bruxas manifesta-se nos disfarces em animais – utilizados segundo ela, pelo Grão-mestre –, como como touro, bode, cavalo, gato, cachorro e carneiro, relacionados com a fertilidade.

Acerca do segundo elemento pontuado no quadro, o alimento e a bebida, a comparação entre tais elementos no rito do imaginário do sabá das bruxas e no sabá que Gardner afirmou ter encontrado, foi feita de forma explícita pelo próprio autor. Em suas palavras,

> Presenciei diversos desses rituais [...]. Pode haver uma dança da fertilidade, mas os outros ritos são simples e têm um propósito, e de nenhuma maneira se

[130] No original *"Those were precisely the domains that civilized humans had traditionally found most alien and frightening"; "(...) modern minds, frightened, jaded, and constricted by aspects of civilized living, had turned".*

[131] No original *"Just as Diana, Artemis, Demeter, and Hertha had lost their individual identity and become aspects of a single universal female divinity of the green earth and night sky"; "so Pan became in the mid-twentieth century the most famous ancient aspect of a being characterized, with increasing frequency, simply as 'the Horned God'.*

> parecem com os da católica romana ou qualquer outra Igreja que eu conheça. É verdade que às vezes há cerimônias curtas em que **bolos e vinhos são abençoados e comidos** (...). Pode até ser uma imitação do ágape cristão primitivo, a Festa do Amor, mas não há nenhuma sugestão de que o bolo se torne carne ou sangue" (Gardner, 2019, p. 28, grifo nosso).

É interessante perceber que os elementos do alimento e da bebida, da música e da dança, formam um conjunto que se tornou substancial na estrutura do sabá da Primeira Modernidade. Aqui, alimento e bebida no rito das bruxas de Gardner poderiam ter duas interpretações, relacionando-se com o álcool e o banquete exótico servidos durante os sabás diabólicos – ligado aos excessos e ao pecado da gula –, ou com a ideia de referenciar a suposta paródia de elementos cristãos na Missa Negra, que envolvia a profanação da hóstia e da bebida enquanto transubstanciada em sangue de Cristo na literatura sobre o sabá, ou seja, a profanação do sacramento da eucaristia (Ginzburg, 2012; Thomas, 1973). Em nossa interpretação, os bolos e vinhos presentes em *A Bruxaria Hoje* parecem uma ressignificação da profanação da ágape cristã atribuída às bruxas, sendo como descrito anteriormente, abençoados e comidos, ou seja, sacralizados, e posteriormente, compartilhados. O tema da hóstia e do vinho já estavam presentes em uma obra que influenciaria a Bruxaria Contemporânea, desde Murray, a Gardner, passando por vertentes ocultistas diversas: a obra *Aradia: O Evangelho das Bruxas* (1899) de Charles G. Leland. Em sua narrativa, já explicada anteriormente, "símbolos cristãos centrais são apropriados e distorcidos" (Stern, 2021, p. 68), como o vinho que é descrito como "*il sangue di Diana*", característica que não encontramos na Bruxaria proposta por Gardner.

Voltando para Gardner, como ele se debruça de forma muito breve sobre esse ponto dos bolos e vinhos, recorremos a Janet e Stewart Farrar, que explicam o ritual da consagração do vinho e dos bolos como parte do ritual de abertura. Em frente ao altar, é feita a consagração, que consiste em, de maneira resumida, o sacerdote segurar cálice contendo o vinho para ser consagrado pela sacerdotisa, que segurando o seu athame para baixo, toca o vinho com a ponta da arma; onde o homem fala "como o athame é o masculino, o cálice é o feminino; e unidos, eles se tornam um em verdade" (2022, p. 51). Para consagrar os bolos, a cena se repete, agora sobre um prato com os bolos, onde o homem diz: "Ó Rainha mais secreta, abençoai este alimento em nossos corpos; concedendo saúde, riqueza, força, contentamento e paz, e a grandiosidade do amor que é a perfeita felicidade" (2022, p. 51). É interessante que os Farrar

identificaram que esta parte do rito foi uma adaptação feita a partir da Missa Gnóstica de Crowley.[132]

O próximo elemento a ser analisado é o círculo. Ele se fez presente em gravuras que tratam do tema da magia no Medievo e na Modernidade, trazendo a ideia de invocação de seres sobrenaturais ao nosso mundo. No universo iconográfico do sabá não foi diferente, e em algumas representações sobre o pacto demoníaco desenhou-se um círculo para frisar esse pacto, como na xilogravura de 1608 do *Compendium Maleficarum*.

Figura 2: Exemplo de círculo mágico no Compendium Maleficarum de 1608.

Fonte 2: GUAZZO, Francesco Maria. Compendium Maleficarum. Londres: Richard Clay & Sons Limited, 1929.

O círculo dentro da magia, aparece em fontes medievais, como na ilustração do *Li Livres dou Tresor* (1260-1267) do século XIII, e igualmente em obras de arte mais recentes sobre bruxaria, como na célebre tela *The Magic Circle* (1886) de Sir William Waterhouse, onde uma bruxa ou feiticeira traça um círculo no chão com sua espada.[133] Para além da presença nesse universo imagético, o círculo possui raízes dentro da magia na Antiguidade egípcia e greco-romana, como atestam os Papiros Greco-Egípcios de Magia, que tanto circularam, sendo copiados e traduzidos, pela Antiguidade Tardia e pelo Medievo, entrelaçando-se a novos

[132] A Missa Gnóstica consiste em um rito eucarístico e de magia sexual baseado em uma união mística-sexual, que através de princípios femininos e masculinos do Universo, cria uma criança mágica (a saber, Horus), e constitui-se do mais importante rito dentro da O.T.O. Como explica Parisi (2022, p. 16), "por ser um rito de magia sexual, há certo imaginário que conecta tal prática a orgias e missas ao estilo do satanismo contemporâneo, ou mesmo à imagética do sabá".

[133] Para uma análise imagética de círculos necromantes e quiromantes, ver: MAIA, 2023, p. 90-99.

elementos, como demonstra Aline Dias da Silveira.[134] Na magia cerimonial, o círculo aparece abundantemente em desenhos de fontes medievais e de Alta Magia contemporânea sobre necromancia e invocações como parte essencial da liturgia. Outro exemplo bastante ilustrativo pode ser encontrado na Cantiga de número 125 das *Cantigas de Santa Maria*, intitulada *Muit e Maior o Ben Fazer*, produzidas no século XIII a mando do monarca Afonso X de Castela (1221-1284). "A cantiga é composta por versos líricos, notações musicais e, além disso, iluminuras que presentificam a cosmovisão de quem as ordenou produzir" (Breve, 2023, p. 15), onde destaca-se o círculo com o pentagrama, a seguir, traçados por um clérigo necromante.[135]

Figura 3: Detalhe das iluminuras da Cantiga 125 de Santa Maria, Códice Rico, Fólio 177, verso.

Fonte: 3:Real Biblioteca del Monasterio de El Escorial. Disponível em: https://rbdigital.realbiblioteca.es/s/rbme/item/11337. Acesso em: 01 Mar. 2024

Nestes casos do círculo das práticas medievais, o círculo tem a função de proteger o magista, a fim de que possa pedir favores ou revelações sobre passado e futuro, funcionando, como comentado por Sophie Page, como uma espécie de "zona de segurança" (2017, p. 49). No exemplo acima, o clérigo da *Cantiga 125* recorreu à necromancia, a fim de conquistar o amor de uma donzela através da invocação de demônios, para influenciá-la. Em nossa análise, o que nos interessa é o aspecto da hierarquia entre o ser que invoca e o ser sobrenatural invocado, pressuposto fundamental tanto do círculo do pacto diabólico e dos magos. Nestes

[134] Cf: SILVEIRA, Aline Dias da. Dos Papiros Gregos de Magia ao Picatrix: mobilidades e confluências do saber na longa duração. In: FRIGHETTO, R.; SILVA, G. V.; GUIMARÃES, M. L. (org.). **As mobilidades e as suas formas na Antiguidade Tardia e na Idade Média**. Vitória, ES: GM, 2019, p. 175-196.

[135] Através da análise da linha tênue que separa o clérigo da narrativa das práticas de necromancia, negociando os usos e a moral desses conhecimentos, Breve defende que o projeto cultural do saber de Afonso X é integrado à sua fé. Ver: BREVE, Lucas Gustavo. **A fé na cultura do saber: a cosmovisão de Afonso X através da astromagia da Cantiga 125 de Santa Maria**. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Santa Catarina, Programa de Pós-Graduação em História. Florianópolis, 2023.

círculos, o ser invocado é subjugado, de alguma forma, ideia que não se apresenta no que concerne ao círculo da Bruxaria Neopagã.

No caso da obra de Murray, é interessante ver que a folclorista fez uma relação entre a dança em formato circular e os círculos das fadas – chamado também de anel de fadas ou círculo de elfos[136]. Assim eram chamadas as localidades em que crescem fungos, em formato circular, em cujas lendas celtas acreditava-se que o povo feérico havia demarcado seu território, para dançar dentro de tal círculo. Ela comenta que:

> [...] a dança em círculo era tão essencial para uma bruxa que More diz: "deve ser muito prazeroso penetrar a natureza destes anéis escuros e grandes na grama, os quais elas chamam de Faiiy Circles (Círculos das Fadas), estivessem elas em seus encontros, ou nos lugares das danças dos pequenos espíritos de bonecas que elas denominavam eives (elfos) ou fairies (fadas)" (2003, p. 116).

Ela também relacionou pedras organizadas em formato circular com locais de poder – ideia esta que já estava colocada no druidismo céltico do século XVIII na Inglaterra –.[137] Em suas palavras, "podemos notar também as numerosas pedras existentes em formato circular, como as *Nine Maidens* (Nove Donzelas) e as *Dancing Maidens* (Donzelas Dançantes), as quais estão relacionadas, pela tradição, às mulheres que dançavam no Sabbath" (2003, p. 96). Essa ideia de sacralidade do círculo foi, de outra maneira, seguida e ampliada por Gardner. Vale comentar, ainda, que o megalitismo, ou seja, esse foco na questão de construções megalíticas antigas, presente dentro da Wicca e do imaginário em torno disso, é parte da *celtomania*[138].

Ele explica que na bruxaria examinada por ele, o interior do círculo é o domínio dos deuses, motivo pelo qual ele é purificado após ser desenhado, junto a todos aqueles que participarão do rito. "O Círculo das Bruxas ´[...] é para manter o poder que elas acreditam fazer crescer de seus próprios corpos e para evitar que ele seja dissipado antes que elas possam moldá-lo à sua vontade" (2019, p. 31), diferente do *modus operandi* dos magos, diferenciação que mereceu sua atenção detalhada em uma parte da obra, como explicado por ele no trecho: "É necessário que haja uma distinção clara entre este e o trabalho de um mago ou feiticeiro, que

[136] Figuras encantadas de origem saxônica e celta, ligadas com a Natureza.
[137] Sobre o tema, ver: RODRIGUES, Sofia Helena C. Acúmulo de passados: múltiplas recepções de Stonehenge (pré)histórico na História, Arqueologia e Sociedade. In: **Anais do V Seminário Internacional História do Tempo Presente: Epistemologias do Sul Global**. Florianópolis, 2023.
[138] Celtomania é como é comumente chamada uma onda de reavivamento pelo passado céltico, marcado pelo grande interesse e fascínio por esse passado, que ganhou popularidade na Europa Europa do século XVIII. Nesse reavivamento, culturas pré-célticas e pós-célticas acabaram sendo categorizadas pela categoria "celtas", gerando homogeneizações e erros históricos muito disseminados na cultura pop, como por exemplo, a própria construção do Stonehenge, na Inglaterra, que não foi construído por povos celtas, sendo sempre referendiado como pertencente a esse universo ou ao próprio imaginário do ciclo arturiano de literatura.

desenha um círculo no chão e o fortifica com palavras [...] e invocações de espíritos [...]. Neste caso, o círculo impede que eles lhe possam fazer mal" (2019, p. 31). O que Gardner chama de "arranjo do círculo" é, como explicado por ele, o mais importante em um ritual, em função de que o círculo está, nessa ritualística, "entre os mundos", ou seja, entre o mundo dos mortais e o domínio dos deuses; sendo traçado nessa ritualística com uma espada mágica ou athame com sinais de magia marcados em seu cabo (2019, p. 30).

Por tal motivo, no início de cada ritual da Bruxaria Contemporânea, um círculo é traçado – ato chamado de lançamento do círculo – e posteriormente, ao fim do ritual, é desfeito – ato chamado de banimento do circulou abertura do círculo. Assim como Gardner escreveu que as bruxas purificavam "cuidadosamente" o círculo e os participantes de cada celebração (2019, p. 31), a ritualística contemporânea da Bruxaria também reservou ao círculo um patamar especial. A depender da tradição, são professadas palavras dessa natureza e que exprimem essas ideias:

> Eu te conjuro, ó círculo de poder, que sejas um local de reunião do amor, do prazer e da verdade; um escudo contra toda crueldade e maldade; uma fronteira entre o mundo dos homens e os reinos dos Poderosos; uma fortaleza e proteção que preservará e conterá o poder que iremos gerar dentro de ti. Portanto, eu te abençoo e te consagro (...) (Farrar & Farrar, p. 43).

Voltando para o círculo referente ao universo da magia cerimonial e do sabá, encontramos uma relação de submissão, como comentado ao explicar a função desse círculo nesses sistemas. Desconstruindo totalmente essa lógica, Gardner constrói uma igualdade dentro do círculo, onde celebra-se nus, em sinal de igualdade, e onde não se pretende subjugar nenhuma criatura como no universo da Alta Magia; muito pelo contrário, busca-se atingir um estado de comunhão e integração com os deuses através desse portal sagrado .O próximo elemento a ser analisado é a nudez, que aparece antes mesmo da formação da imagem do sabá, consolidado no século XV, sendo nas raízes da demonologia Moderna, associada aos voos noturnos das bruxas e como prerrogativa para a crença nas metamorfoses. Em ambas as atividades, seus corpos seriam besuntados, em alguns casos nus, com unguentos preparados a partir de cadáveres de crianças cozinhados em uma panela ou caldeirão. A nudez relaciona-se diretamente com o tabu do corpo feminino, o qual foi encarado como a fonte dos pecados carnais (Martins, 2018, p. 4) e, consequentemente, ligado aos pecados da vaidade e da luxúria durante o Medievo.[139]

[139] Consideramos importante mencionar que, apesar desse estereótipo medieval sobre o feminino – que liga o corpo e a propensão feminina aos pecados carnais da luxúria e da vaidade –, coexistia paralelamente um outro estereótipo, o da mulher santificada. Este estereótipo, em oposição ao da mulher bruxa, é baseado na

Figura 4: Montagem elaborada pela autora com as obras de diversos artistas representando bruxas desnudas (Imagens maiores em anexo).

Fonte: 4: Superior, à esquerda:"La Strega", Salvator Rosa,1665 e "Witches' Sabbath": Albrecht Altdorfer, 1506. Inferior à esquerda "Witch riding backwards on a goat" (1501–1502), Albrecht Dürer e Witches Sabbath de Hans Baldung Brien (1510).

Amplamente explorada nas representações imagéticas sobre bruxas, como as famosas imagens de Salvator Rosa (1615-1673), Hans Baldung Grien (1484/85? - 1545), Albrecht Dürer (1471-1528), Albrecht Altdorfer (1480-1538) e tantos outros, a nudez emerge integrando o estereótipo da bruxa[140], "como uma característica rotineira em tais gravuras, explicitando na

inalcançável figura mitológica de Maria, a mãe virginal, exemplo de retidão nos preceitos cristãos, ideia vinculada entre os clérigos. Ver a discussão sobre Maria como modelo de feminilidade em: BASTOS, Rodolpho A. S. M. **Ave-Maria cheia de filmes: Transtemporalidade do Sagrado (e do) Feminino através da presença de Maria no filme "Io sono con te" (2010).** Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2020, p. 153-159.

[140] Em recente estudo acerca do estereótipo da bruxa em diálogo com imagens produzidas por IA (Inteligência Artificial), Xiaohan Feng e Makoto Murakami, da Tokio University, perceberam que a imagem positiva da bruxa construída atualmente é uma herança da fusão maléfica cristalizada na época das perseguições. Logo, a imagem

arte corpos envelhecidos, consumidos pelos vícios e decrépitos" (Júnior; Parmegiani, 2021, p. 80), como mostra a montagem a seguir:

Esses corpos bruxos e nus marcaram imageticamente a percepção de artistas visuais da primeira metade do século XVI, vindo a influenciar também nas representações imagéticas das mulheres Tupinambá do chamado Novo Mundo, como identificado nas pesquisas de Charles Zika (2017) e Isabelle Anchieta (2001), onde nudez e antropofagia mesclaram-se e geraram a ideia do sabá nos trópicos, trazendo também elementos dos trópicos para o sabá europeu.[141] Tal abordagem traz o aspecto decolonial de desconstrução entre centro e periferia, uma contribuição importantíssima ao se pensar na circulação de elementos e seu agrupamento em estereótipos. Nas mãos dos artistas que desenhavam e nas mentes que imaginavam, existiu uma dualidade, como explica Zika:

> [...] um fascínio pelas qualidades sexuais e nutridoras dos corpos das mulheres. Esses corpos foram imaginados como caldeirões ferventes com o poder de sustentar a vida e causar destruição terrível; eles eram corpos que poderiam despertar o desejo, pois poderiam trazer a morte espiritual. Seria bastante limitativo vê-los simplesmente, ou mesmo principalmente, como instauradores de medo; eles deveriam estimular o fascínio e a maravilha, bem como a atração e o desejo. A bruxaria tornou-se um importante local imaginativo no qual poderiam ser exploradas diferentes fantasias sobre o poder social e, especialmente, sobre o poder sexual dos corpos das mulheres (2017, p. 86- 87, tradução nossa).[142]

As reflexões de Charles Zika (2007) acerca de aspectos iconográficos da nudez que compõe o estereótipo da bruxa são muito pertinentes em nosso estudo, pois dialogam nudez com o tema do paganismo. Para o autor, as primeiras imagens conhecidas de bruxas na arte ocidental são representações pagãs, onde a iconografia da bruxaria no século XV era

---

da bruxa – antes nua, velha e decrépida – evoluiu para a imagem de uma mulher sexy e elegante, compondo um novo estereótipo. Assim, os autores organizaram os elementos apresentados no levantamento a partir da IA, classificando gênero, velhice e nudez como elementos remanescentes de estereótipos antigos (2003, p. 54). Cf: FENG, Chiaohang; MURAKAMI, Makoto. Design that uses IA to overturn stereotypes: make wtches wicked again. In: **International Journal of Artificial Intelligence and Applications (IJAIA)**, Vol. 14, nº 2, March 2023. Disponível em: https://aircconline.com/ijaia/V14N2/14223ijaia05.pdf. Acesso em: 10 Jan 2024.

[141] Zika e Anchieta defendem que entre o Novo Mundo e o Velho Mundo, as influências de elementos desumanizantes foram mútuas, e não podem ser resumidas a uma colonização do imaginário demonológico europeu. Cf: ANCHIETA, Isabelle. Imagens da Mulher no Ocidente Moderno 1: Bruxas e Tupinambás Canibais. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2021; e ZIKA, Charles. The appearance of witchcraft: Print and Visual Culture in Sixteenth-Century Europe. Abingdon: Routledge, 2007.

[142] No original: "[…] *a fascination with the sexual and nurturing qualities of women's bodies. These bodies were imaged as seething cauldrons with the power both to sustain life and to wreak terrible destruction; they were bodies that could arouse desire as they could bring spiritual death. It would be quite limiting to see them simply, or even primarily, as instilling fear; they were meant to stimulate fascination and wonder, as well as attraction and desire. Witchcraft became a significant imaginative site in which different fantasies about the social power and especially the sexual power of women's bodies could be explored".*

frequentemente representada por símbolos pagãos e pessoas reunidas em grupo; ao mesmo tempo, deusas pagãs igualmente são retratadas nuas de forma frequente nesse contexto – como Vênus, por exemplo –. Isso teria criado uma associação entre as imagens da nudez da bruxa com o paganismo, enfatizando o poder sexual da bruxa e alertando, socialmente, para a necessidade de controle desse poder sexual, além de implicar uma relação entre bruxa e Diabo.

Na iconosfera referente ao sabá, a nudez aparece então nessa camada mais aparente e externa relativa ao corpo feminino, atrelada ao pecado original, tendo em vista que na narrativa mitológica do Gênesis, ao provar o fruto proibido, Eva teria feito com que ela e Adão se dessem conta da nudez, envergonhando-se e sendo consequentemente expulsos do Paraíso. Ela, a mais propensa ao pecado, tem em seu próprio mito de criação a origem de sua queda: não fora criada à imagem e semelhança de seu criador, vindo de um osso curvo da costela de Adão, como explicaram Agostinho (354-430) e tantos outros posteriormente, na literatura do Medievo, justificando a falta de "retidão" inerente ao ser feminino. Dentro da literatura utilizada nos julgamentos dos acusados de bruxaria, encontra-se a presença marcante da misoginia em infinitas fontes, lista na qual destaca-se o *Malleus Maleficarum*, publicado em 1486. A tétrica obra foi escrita objetivando identificar e expurgar a bruxaria, presente no mundo através das bruxas, as mulheres servas de Satã, trazendo práticas terríveis e inclusive sexualmente perversas nos corpos dessas mulheres (Muraro, 1997, p. 34), e justificando-as através de argumentos misóginos e machistas. Em ambos os exemplos, o corpo feminino é uma janela para o mal, pressuposto construído pela patrística, antes deles.

Logo, torna-se importante compreendermos como se alicerçou, nas origens desses intelectuais, essa misoginia, que vem a moldar a percepção de corpo e sexualidade na Idade Média e a marcar profundamente os tratados demonológicos mais adiante, endossando as perseguições. A importância dessa discussão se dá em função de podermos contrapor essa demonização do Feminino inerente ao sabá e às perseguições, à sacralização do Feminino, proposto pela Bruxaria Contemporânea, enquanto reelaboração do trauma.

Segundo o medievalista Jérôme Baschet, as concepções sobre ser humano ao longo da Idade Média "podem ser definidas como duais, mas não dualistas", em uma dinâmica que o autor nomeia como antidualista e que teria articulado positivamente corpo e alma (2019, p. 22).[143] Por positivamente, o autor entende que alma e corpo passaram, cada vez mais,

[143] Há também, dentre os teólogos da cristandade, representações de divisões ternárias, como em Agostinho, onde há três componentes: corpo, e duas partes na alma (*pneuma* e *mens*), e outros intelectuais da Igreja também desenvolveram pensamentos complexos sobre o tema. Para um estudo que discute a questão do corpo e da alma no Medievo ver: BASCHET, Jérôme. C*orpos e Almas: Uma História da Pessoa na Idade Média*. Tradução de Érica Ziegler. São Leopoldo: Unissinos, 2019.

principalmente entre os séculos XII e XIII, a desligarem-se de uma dinâmica dualista que relacionaria a alma à virtude e o corpo ao pecado; ele defende inclusive que a divisão dos Pecados Capitais, colocando alguns pecados relativos à alma – como o orgulho – e outros tipicamente carnais– como a luxúria e a gula –, são um exemplo desse movimento antidualista (2019, p. 29). Tal apontamento se faz importante, pois o tema é complexo, e possui diferentes nuances em diversos pensadores da época, e mais importante: não deve ser perdida de vista a noção medieval de unidade inerente ao ser humano, como explicado por Baschet.

A interpretação eclesiástica medieval sobre o corpo feminino passa pela discussão de corpo e espírito, temas que foram densamente escrutinados pelos teólogos daquele contexto. Em Agostinho, corpo e espírito seriam duas unidades distintas porém indissociáveis integrantes do homem (entenda-se aqui dos humanos), sendo o corpo ligado à matéria e submetida ao espírito. Como explicado por Georges Duby em *Eva e os Padres* (2001), Agostinho concebe que esse corpo seria comandado pela animalidade – que está, então, presente na alma –, porém na alma habitaria, além da animalidade, a razão (*ratio*), superior e princípio maior. Esses dois componentes da alma, animalidade e razão, não possuem a mesma essência, sendo a razão um princípio masculino (*virilis*), enquanto essa animalidade foi tida como um princípio da carne, um princípio identificado com o feminino, motivo que diferencia, mais uma vez, mulheres e homens, colocando consequentemente, eles enquanto imagem e semelhança perfeita de Deus, e não elas.

A partir dessa perspectiva, o corpo das mulhers ganha uma conotação extremamente negativa, um invólucro do espírito – tido como hierarquicamente superior, já que o espírito porta a razão –, e é a mulher e não o homem, que é regida pela carne, suas paixões e desejos. E como foi ela a responsável pela introdução do pecado no mundo segundo a narrativa mitológica judaico-cristã, o corpo da mulher é por excelência matéria de desvio do exercício da razão (Nogueira, 1991, p. 104). A mulher possuiria, nessa perspectiva, alguma quantidade de razão, porém em menor medida, como esclarece Duby: “a mulher, como o homem, é dotada de razão; no entanto, a parte animal, desejosa, predomina nela; ao passo que nele, o racional, portanto o espiritual, prevalece” (2001, p. 48). A mulher, e por consequência, o corpo feminino, passam a ser uma porta de entrada do mal, marcando a relação intrínseca entre mulher, corpo e sexualidade dentro dos pilares da Igreja através da patrística.

Howard Bloch, na obra *Misoginia Medieval* (1995) escreve que não é possível averiguarmos, com exatidão, quando a visão ambígua sobre a figura da mulher teria surgido com exatidão, comentando que “é difícil determinar quando o cristianismo tornou-se dividido entre a possibilidade da salvação e do prazer e, ao mesmo tempo, entre atitudes de igualdade

sexual *versus* a subordinação da mulher ao homem" (1995, p. 17). Porém, o autor vê na patrística aflorar o que ele chama de "feminização da carne", associação direta entre as mulheres com questões relativas ao corpo, à carne.

Sobre esse tema, há um debate aberto. Para alguns pesquisadores como Uta Ranke-Heinemann – primeira professora universitária de Teologia Católica do mundo, em 1969 – a história da sexualidade no Cristianismo, pensando em termos institucionais da Igreja, seria um contínuo avanço da exclusão da mulher de lugares de poder. Porém, essa misoginia seria um legado, e não uma invenção. A Igreja teria apenas conservado e reelaborado sob outra chave interpretativa, as concepções greco-romanas da Antiguidade já existentes sobre sexualidade. Como explica a autora, colocando-se contra a ideia de um pessimismo sexual cristão:

> Não é verdade que o Cristianismo trouxe o autocontrole e o ascetismo ao mundo pagão que se deliciava com os prazeres e com o corpo. Pelo contrário, a hostilidade ao prazer e ao corpo é um legado da Antiguidade que foi singularmente preservado até hoje no Cristianismo. (Rankeheinemann, 2019, p. 15 *apud* Nunes, 2022, p. 28).

Sobre o tema da diferenciação sexual no Cristianismo, e contornando o debate acima sobre a misoginia no passado pré-cristão e cristão, trazemos as reflexões advindas de estudos que reconhecem a articulação de um dispositivo de gênero no interior do discurso de São Tomás de Aquino (1225-1274), onde a diferença sexual teve papel fundamental nessa filosofia que veio a impactar substancialmente a produção do conhecimento ocidental séculos adiante – e que, portanto, nos interessa –. Para Marcus Vinícius de Souza Nunes[144], em Tomás de Aquino, mais especificamente na *Summa Theologiae*, "nos deparamos com a articulação de um dispositivo que produz discursivamente a diferença sexual como ontologicamente inscrita no ente humano", e prossegue explicando que "se, por um lado, Tomás adota a biologia aristotélica [...], por outro ele fornece os elementos para pensar uma diferença sexual radical", sendo então Tomás essencial para se pensar o desenvolvimento da teologia cristã e para a ética sexual do Cristianismo (2022, p. 16).

Nunes comenta que desde a Patrística até a Escolástica, por exemplo, muitos foram os filósofos e teólogos que debruçaram-se sobre a noção de diferença sexual, mesmo não reconhecendo, naqueles contextos, qualquer tipo de fator biológico radical, sendo essa guinada do radicalismo da ontologia da diferença tendo sido dada por Tomás de Aquino, ao fazer uma

[144] Cf: NUNES, Marcus Vinicius de Souza. **A "mulher" na antropologia de Tomás de Aquino: arqueologia da diferença sexual**. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Florianópolis, 2022.

"articulação entre a filosofia aristotélica e a teologia cristã que formarão os elementos discursivos para uma ontologia da diferença sexual radical" (2022, p. 26). O autor também destaca que "com o avanço do monaquismo[145] a partir do século IV, primeiramente no Oriente Médio e deserto egípcio e depois por toda a Europa, a filosofia e a teologia foram se tornando atividades exclusivas de homens celibatários" (2022, p. 29), processo onde o pecado foi sendo gradativamente colocado no âmbito das atividades sexuais, e isso refletiu diretamente nas produções intelectuais a partir disso. Há, ainda, interessantes debates amtropológicos em torno do entrelaçamento dos temas Natureza, mulher, cultura e homem, dentro da Antropologia.[146]

Voltando para nosso objeto, no processo de desenvolvimento dessa misoginia, a ideia de pecado é seminal, bem como sua sistematização em diversos pecados portadores de diferentes complexidades. Casagrande e Vechio (2002, p. 344-345) explicam que a classificação dos pecados na Idade Média é uma reflexão no âmago da tentativa de compreensão desses próprios pecados, conhece-los em sua natureza e reconhece-los quando se manifestam no cotidiano. Dentre os vários esquemas que circularam, destaca-se o sistema dos Sete Pecados Capitais[147], aperfeiçoado no século V por Cassiano, readaptado posteriormente por Gregório Magno, onde comandados pelo orgulho – tido como o principal –, sete vícios ocupam posições hierárquicas distintas, a saber: vaidade, inveja, cólera, preguiça, avareza, gula e luxúria. Esta doutrina dos sete pecados capitais nasceu justamente em ambiente monástico, no qual os monges eram figuras importantes no papel de dispersar o cristianismo na Europa (Lima, 2010, p. 157).

O que nos interessa nesta Tese é o pecado da luxúria, o qual relaciona-se com os desvios relativos ao corpo. Como explicado por Le Goff, "o pecado original, pecado de orgulho intelectual, de desafio intelectual a Deus, é transformado pelo cristianismo medieval em pecado sexual" (Le Goff, 2010, p. 57), justificando o controle por parte institucional da Igreja, de regulação e normatização dessas atividades referentes à "carne". O pecado de Eva foi transformado em pecado do corpo, relacionado ao sexo, e passa a ser, no Medievo, não mais fruto de cobiça e orgulho, mas converte-se em uma questão da concupiscência carnal. Como comenta Duby, "no século IX, no mundo monástico, a coisa é assim entendida: o pecado é a mulher, e o sexo, o fruto proibido" (2001, p. 55). Em fins do Medievo e na Primeira

[145] Monasticismo ou monarquismo é a prática de abdicação da vida social, marcada pela ascese ou reclusão contínua para fins religiosos/espirituais.
[146] Cf: ORTNER, Sherry. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? In: **A Mulher, a cultura e a sociedade.** ROSALDO, Michelle Z; LAMPHERE, Louise (orgs). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.
[147] Para uma análise completa sobre os pecados e sua sistematização, ver: CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Pecado. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. Dicionário Temático do Ocidente Medieval. v. II. São Paulo: EDUSC, 2002.

Modernidade, quando amplia-se a disseminação e circulação dos manuais dos confessores graças ao contexto e depois, com o advento da imprensa, o discurso antifeminino ganha um outro tom, transformando definitivamente a mulher no centro das discussões sobre tentação e desvio. O *Malleus Maleficarum* é um exemplo grotesco dessa concepção de concupiscência feminina levada ao modo mais fanático visto até então.

Inversamente, o corpo feminino e a nudez terão, substituindo um papel de demonização da condição feminina, uma sacralização dessa condição na Bruxaria Contemporânea. Especificamente sobre a nudez na obra de Gardner, conhecida também entre os adeptos pela expressão "vestir-se de céu" (*skyclad*), encontramos vários pontos que merecem ser comentados. O primeiro deles é o fato de que a nudez já se faz presente na primeira obra do autor sobre bruxaria, *A Goddess Arrives* (1939), que mesmo sendo um romance fictício de viés místico ambientado na Antiguidade do Chipre, como comentado no nosso primeiro capítulo, trazia descrições de rituais, um culto a divindades femininas e o elemento da nudez como parte da ritualística de tais práticas. Porém, na obra *A Bruxaria Hoje*, ele dedicou-se a explorar e explicar em detalhes o porquê da necessidade dos corpos nus nos ritos de suas amigas bruxas.

Como segundo ponto, evidenciamos a própria explicação do folclorista sobre a nudez ritual: o poder das bruxas não precisa ser trazido para elas, como um elemento externo; em suas próprias palavras, "o poder está dentro delas e exsuda de seus corpos. Ele se dissiparia se não fosse pelo círculo" (Gardner, 2019, p. 50). Ele comenta também que "esse poder que elas creem exsudar de seus corpos seria retido pelas roupas (Gardner, 2003, p. 23). Tal abordagem, diferente da abordagem da demonologia, retira o poder do Diabo enquanto intermediador entre as bruxas e o poder. Não seria essa abordagem um empoderamento, no sentido contemporâneo do termo, para o corpo feminino tão subalternizado e demonizado na longa duração? Tal especificidade será tratada no capítulo subsequente.

Em terceiro lugar, aproximando-nos do autor, percebemos que a prática do nudismo fez parte de suas experiências pessoais, como atestam suas biografias. Em 1936, com 52 anos de Idade, Gerald Gardner aposentou-se, participou de escavações arqueológicas na antiga cidade de Lachish, na Palestina, sob a direção de J. L. Starkey, e retornou à Inglaterra passando pela Turquia, Grécia e Alemanha, chegando à Londres em maio daquele ano (Heselton, 2000, p. 9). Como nunca houvera de fato morado de forma constante em Londres, sua saúde prontamente sentiu o impacto do clima, que agravava sua asma, fazendo com que sua saúde definhasse e com que tivesse que buscar ajuda médica, e foi justamente como prescrição médica que o nudismo incorporou-se à sua vida. O conselho era de que ele deveria frequentar algum clube de nudismo, uma vez que a exposição ao sol lhe auxiliaria a restabelecer a saúde. Assim,

Gardner associou-se ao *Lotus League*, clube de nudismo que consistia em um casarão em Finchley, próximo a Londres. Mais tarde, em 1938, após mudar-se pela iminência da guerra, para Highcliff, ele passa a frequentar outro clube de nudismo de New Forest. Segundo a biografia escrita por Bracelin, além de sentir-se saudável, Gardner apreciava a falta de diferenciação entre classes propiciada pela experiência do naturismo (1960, p.155-156).

Por último, temos o aspecto contracultural da abordagem de Gardner sobre a nudez. A Magia Cerimonial das ordens ocultistas dava um importante peso para a rigidez e correlações entre tecidos e cores em suas vestimentas específicas dentro das operações mágicas – entendidas como correspondências astromágicas, ligando micro e macrocosmo. A nudez, dentro da proposta da magia das bruxas de Gardner, pode ser considerada contracultural, pois transcende o pressuposto cerimonial das correspondências de tecidos e vestes em uma operação mágica, não somente no aspecto de simplificar a prática, como também de desacortinar as diferenciações de classe dentro de um círculo mágico. Antes mais restrita a aspectos de cunho econômico, Gardner abre a possibilidade de, pelo menos na teoria, de alguma forma, tornar a magia mais acessível, ou melhor, mais popular – em termos práticos, não nos iludamos, a Bruxaria ficou por muito tempo circulando entre classes mais abastadas –. Até então, a nudez havia aparecido em um dos ritos da Maçonaria, conforme informação vazada em 1754 por maçons desiludidos; na iniciação de primeiro grau da época, onde após perguntas e respostas, o postulante era despido em uma sala, e depois de estar nu, era vestido com uma túnica branca (Hutton, 1999, p. 57).

Extremamente diferente, a concepção da nudez na obra de Gardner é a de que a mesma consiste em uma técnica, e esse aspecto é citado por Starhawk ao explicar a nudez dentro da Bruxaria (1993, p. 59), porém a autora vai mais além, ligando a prática da nudez a uma técnica não apenas a fim de gerar poder, mas também como meio de distanciar-se do *self*:

> O corpo nu representa a verdade, a verdade que é mais profunda que os costumes sociais. As bruxas realizam seus cultos nuas por várias razões: como uma maneira de estabelecer intimidade e de deixar cair as máscaras sociais, pois o poder é mais facilmente evocado deste modo e porque o corpo humano, em si, é sagrado. A nudez é um sinal de que a lealdade de uma bruxa é para com a verdade, antecedendo qualquer ideologia ou quaisquer ilusões reconfortantes (1993, p. 87).

Janluis Duarte também debruçou-se sobre o aspecto da nudez tanto em seu artigo *O caminho da Deusa: feminismo, sexo e nudez* (2017) como em sua Tese *Reinventando tradições: representações e identidades da Bruxaria Neopagã no Brasil.* O autor fez um balanço crítico

acerca da nudez, e desmente, assim como Hutton (1999), a afirmativa de Gardner de a nudez ritual ser ancestral, além de reconhecer o aspecto da nudez presente na sistematização de Gardner como influência de Charles Leland, que apresenta a nudez como prática das bruxas em sua *Aradia*:

> E sereis livres para qualquer coisa;
> E, como sinal de sua inequívoca liberdade
> Deveis comparecer desnudos em seus ritos,
> Tanto homens quanto mulheres (Leland, 2016, p. 34).

Duarte fez uma relação entre a nudez da Bruxaria enquanto religião e da bruxaria enquanto heresia, explicando que "a 'imagem da bruxa' usada por Gardner era basicamente a mesma de Margaret Murray: baseava-se nos estereótipos presentes nos tratados de demonologia", concluindo que "ambos os autores esforçaram-se para apresentar explicações 'religiosas' e não 'satânicas' para os comportamentos das bruxas descritos nesses tratados" (2013, p. 133). Porém, nossa Tese vai além de reconhecer essas relações presentes na referida imagem da bruxa; o aporte teórico do Trauma Cultural nos possibilita perceber a relação de simetria desses elementos, que passam então a ser ressignificados através da sacralização, reelaboração possível pela relação de trauma que se faz presente, ou seja, reverberações desse passado da perseguição às bruxas.

Os proeminentes bruxos e estudiosos Janet e Stewart Farrar dedicaram um capítulo inteiro à nudez ritual na obra clássica *The Witches' Way* (1984), colocando-a como antiga prática pagã, presente em ritos das bruxas toscanas (como registrado na *Aradia* de Leland) e trazendo seu aspecto contestatório e rebelde. Diferenciando sexo e nudez, os autores tecem sua crítica ao condicionamento patriarcal que, além de demonizar o sexo, tornam a nudez algo não aceitável, ligada intrinsecamente ao sexo e comercializável em termos capitalistas. "Os adeptos da Bruxaria se negam a participar do jogo patriarcal. E tirar a roupa em seus rituais é um símbolo dessa negação" (2022, p. 446). Segundo eles, existem cinco razões que justificam a nudez nos trabalhos dos bruxos contemporâneos: por ser um antídoto contra a patriarcal divisão entre corpo e espírito, um falso dualismo expresso na vergonha pela nudez; a facilidade em criar poder psíquico estando despido; o teor psicológico de encarar além da sua própria Persona; a democratização propiciada pela nudez, que apaga diferenças sócio-econômicas; e por fim, a tomada de consciência de que a eficácia psíquica do trabalho mágico vem de dentro de cada um, demandando esforço e dedicação pessoal, independente de roupas (Farrar & Farrar, 2022, p. 448-451).

Inclusive, o ponto comentado anteriormente, do unguento de voo das bruxas do sabá diabólico, aparece também nessas reflexões dos Farrar, onde divagam sobre a possibilidade da nudez ter sido realmente real no passado daquelas práticas mágicas, pois os unguentos produziam sensação de levitação segundo os relatos e, por consequência, dificilmente os usuários desses unguentos teriam se vestido tendo o unguento ativo em suas próprias peles. Eles questionam se o hábito contemporâneo de se trabalhar nus nos ritos da Bruxaria teria origens no renascimento do século XX (nas Ilhas Britânicas) ou se seria a "continuação de um costume secreto dos dias subversivos" (p. 447), ou seja, do tempo das perseguições.

Outra observação interessante é que a nudez da figura da bruxa aparece também em algumas representações de bruxas na Suécia medieval, dentro do imaginário do sabá sueco, pintadas no caso, de uma forma bem peculiar: dentro dos espaços sagrados de igrejas. Muitas vezes representando a cena da mitologia do "roubo do leite" – na qual as bruxas seriam responsabilizadas pelo roubo do leite para a feitura de manteiga, um bem precioso em termos de sobrevivência/alimentação naquela sociedade – ou cenas do voo noturno para a ida ao sabá, essa bruxaria é representada através de mulheres pintadas no teto ou afrescos nas paredes, em cenas de voo, pacto ou roubo, como explicado por Lorenzo Sterza em sua Dissertação *Bruxas na Suécia medieval: arte e tradição na obra de Abertus Pictor (séc. XV)* de 2023.

Nossa última observação é de que o corpo das bruxas para Gardner é em si uma inovação: o poder não é exógeno a elas, mas interno, ou seja, existe dentro delas. Essa premissa é subversiva e empoderadora para as mulheres e, consequentemente, para todos aqueles considerados bruxos, onde incluem-se homens (há uma proposta de empoderamento para todos os corpos). Subversiva porque investe o corpo nu, como vimos, antes estigmatizado pela ideia de pecado e luxúria, de sacralidade e transcendentalidade; e empoderadora porque retira a figura do Diabo enquanto mediador entre as bruxas e o poder, como no sabá clássico da Primeira Modernidade. Não existe mediação. O corpo nu como "símbolo de verdade e sinceridade" (Leland, 2016, p. 100) passa a expressar também autonomia, independência e poder.

Outro tema recorrente no imaginário e nas representações sobre o sabá das bruxas gira em torno do sexo. O caráter orgiástico, figura-se como uma depravação moral marcante dos encontros noturnos em oposição ao mundo ordenado das relações cristãs para procriação. Possuidor das mais variadas práticas ao redor do globo, o tema esteve presente nos trabalhos marcantes da Antropologia e da História das Religiões. Mircea Eliade dedica um ensaio na obra *Ocultismo, bruxaria e correntes culturais: ensaios em religiões comparadas*, a debater sobre o tema das orgias rituais enquanto uma nostalgia pelas "origens". Nela, o historiador romeno interpreta a nudez ritual e a relação sexual cerimonial enquanto poderosas forças mágico-

religiosas que exprimem, no contexto judeu-cristão, a nostalgia por uma existência humana de perfeita felicidade – ou seja, antes da Queda de Eva e Adão, implicando na interdição da nudez ritual e na perda da inocência sexual espontânea (Eliade, 1979).

Interessante o fato de que, mesmo Eliade tendo se dedicado a examinar o sexo ritual enquanto uma busca pelo estado primordial humano, mostrando como essas orgias operavam simbolicamente em diferentes povos, englobou a perseguição às bruxas em sua análise. Em suas palavras:

> Não era o simples desejo carnal que levava as mulheres do campo a se tornarem bruxas: era a esperança secreta de que, quebrando tabus sexuais e participando de orgias "demoníacas", elas conseguiriam, de algum modo, **superar sua própria condição**. Em última análise, eram as forças mágicoreligiosas das práticas sexuais proibidas que as atraíam para a bruxaria, mesmo que tais aventuras sacrílegas fossem realizadas num universo imaginário (1979, grifo nosso).

O que Eliade especulou é que, imaginados ou reais, os sabás das bruxas representaram quebras de tabus, ou o desejo desse rompimento. A quebra de tabus através do sexo ritual, de alguma forma, ao alcance das mulheres para modificar sua realidade (sua condição feminina subalterna), e a crença na magia enquanto uma força mágico-religiosa, não parecem, espantosamente, tão distantes do cerne da ideia de Murray.

Além das orgias, outro ponto alto da profanação relativa ao sexo seria a própria cópula com a figura do Diabo, observada de forma abundante nos manuais eruditos e nas respostas extraídas nos sofridos interrogatórios. Esta relação sexual, era comumente descrita como dolorosa, onde “era comum elas [as bruxas] se queixarem da tirania de seu novo amante e da dor causada pela penetração” (Sallmann, 2002, p. 47).

A acusação de práticas de orgias e sexualidade desenfreada em encontros heréticos vem de longa data, como explica Mircea Eliade, em *Some Observations on European Witchcraft*, onde o autor afirma que essa demonização da sexualidade do Outro nunca esteve restrita à construção do pensamento clerical medieval, mas se fez presente na própria gênese do cristianismo (Eliade, 1975, p. 170) (apesar de que, é possível observar que, antes da cultura cristã, os povos romanos e os gregos já se queixavam das orgias rituais praticadas pelas mênades, por exemplo).

O *modus operandi* das acusações contra bruxaria passou pela acusação de práticas de orgias em seus encontros, em um processo em que podemos visualizar, na questão do sexo, uma repetição, ou melhor, uma apropriação, de mecanismos de acusação já utilizados anterior

ao advento da perseguição às bruxas, tendo sido empregadas contra os cristãos e posteriormente, por eles mesmo contra os dissidentes (Sallmann, 2002; Ginzburg, 2012; Eliade, 1975; Hutton, 2021).

Sobre o período Medieval, Le Goff comenta sobre a construção de uma nova ética sexual no Ocidente, no século XII, criando uma divisão sexual entre clérigos e leigos; a construção de um modelo monogâmico indissolúvel e exogâmico no casamento e a unificação conceptual dos pecados da carne através do pecado da luxúria dentro do quadro septenário dos pecados mortais (1991, p. 204). Tal relação entre a luxúria e o sexo se faz necessária de ser apontada, pois a partir disso, percebe-se que "o casamento vai se constituindo gradualmente o espaço da sexualidade possível e um instrumento de contenção, especialmente para as mulheres [...]. A contenção do pecado exige que o casamento adeque-se à moral cristã" (Oliveira, 2018, p. 90). Quaisquer práticas fora desse padrão são inaceitáveis socialmente.

O sexo configura-se, dentro da moral cristã da época, como um ato apenas necessário para a procriação, sendo uma pauta de vigilância, onde os tementes a Deus deveriam "[...] limitar-se às relações noturnas, esquivar-se da nudez [...]. É necessário saber dominar os corpos a fim de reduzir o número de encontros. [...] Além disso, as posições incomuns são perigosas, provocam a cólera de Deus, ultrajam a ordem natural", ademais, se deveria "respeitar os períodos interditos, que totalizam, inicialmente, mais de 250 dias" (Roussiaud, 1991, p. 480). Ou seja, o sexo descrito no sabá dos tratados demonológicos é exatamente o contrário da ética referente ao sexo pregado pela religião cristã. Assim como "Satã e seus demônios eram a contrapartida de Deus e seus anjos", as bruxas diabólicas "exaltavam o mal e não o bem, e veneravam a carne acima do espírito. Enquanto o cristianismo valorizava o celibato acima de tudo, os satânicos exaltavam a promiscuidade" (Richards, 1993).

Para Jeffrey Richards, o sexo possui um aspecto central para a compreensão de heresias. Em sua análise *Sexo, desvio e danação* (1993), onde o autor reflete que "o equivalente do batismo cristão para os bruxos era a copulação com o Diabo. As orgias sexuais indiscriminadas eram parte integrante de seus rituais. Isto reflete diretamente o medo milenar do sexo no Cristianismo". Complexificando ainda mais a temática do sexo dentro do sabá das bruxas, Norman Cohn trouxe a contribuição de que alguns elementos, anteriormente separados, foram amalgamados de forma gradual ao fim do Medievo, a saber: o folclore, a bruxaria, a magia ritual e a adoração do Diabo, figurando assim o estereótipo da bruxaria. No caso do sexo, ele estava presente já nas antigas crenças de mulheres noturnas como as figuras das *striggae* romanas que já explicamos, praticantes de canibalismo, malefícios e sexo.

A visão de mulheres como mais carnais e mais propensas a pecar do que os homens, infantilizadas intelectualmente, se fez presente de forma sólida na Patrística, sendo uma herança do Mundo Antigo, como explicado anteriormente – e que encontra ecos dessa tradição de um mal feminino na literatura latina antiga. Porém, como revela a análise de Richards, o foco na questão sexual como desvio das bruxas consolidou-se a partir da obra de Kramer e Sprenger. O *Malleus Maleficarum* identificou a bruxaria de forma direta ao impulso sexual, colocando-a como resultado do desejo carnal feminino, sendo um divisor de águas na literatura: a partir desse momento, passa-se a disseminar a ideia da mulher como agente ativa e perigosa do mal, transpassando a ideia das fraquezas morais e inferioridade herdadas da ancestral mitológica Eva. A questão sexual é levada, a partir de então, a outro patamar, segundo Richards. A novidade deste novo patamar estava da "ideia da relação ritual com o Diabo como parte da iniciação das bruxas e o conceito das orgias sexuais como parte de um culto de bruxaria", onde, por consequência, "o desenvolvimento de tais ideias põe em evidência a extensão com a qual a bruxaria passou a ser vista pelos cristãos fanáticos como sinônimo de licenciosidade sexual" (Richards, 1993).

Essa relação de sinonímia entre a bruxaria diabólica e a licenciosidade e libertinagem sexual aparece como uma preocupação constante, de modo a ser desconstruída, na obra da folclorista Margaret Murray. Nela, o sexo aparece como tendo o objetivo dos antigos cultos era a fertilidade. Nas palavras de Murray:

> [...] a maioria das cerimônias tinha o propósito de afirmar a fertilidade. Os rituais sexuais tinham importância preponderante e quase sempre não eram justificados nos julgamentos, pois tornaram-se uma obsessão para juízes cristãos c registradores que buscavam investigar os mínimos detalhes do rito. Embora exemplos posteriores mostrassem que a cerimônia havia possivelmente se degenerado em uma orgia bacanal, existem depoimentos que provam que, como nos outros países, existia uma magia cerimonial para assegurar a fertilidade (2003, p. 19).

Como explicado no Capítulo anterior, uma das inversões mais impressionantes – e problemática – foi a empreendida de forma pioneira por Murray, que viu não somente o sabá enquanto fidedigno à realidade e apenas mal interpretado pelos homens letrados do passado, mas também que utilizou a sua lente feminista para ler as fontes dos julgamentos as quais teve acesso, ressignificando os encontros noturnos e tendo-os como reais. A questão da sexualidade ocupou uma posição importantíssima em sua análise. Tal ponto será explorado por ela em suas obras, porém em *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental*, já é possível observar que a autora

tece uma aproximação entre o sabá das bruxas e a continuidade de ritos a Baco, por exemplo, ao comentar que foram práticas persistentes no século IV: “Dionysius dizia que nas ilhas próximas a Jersey e Guemsey os ritos de Baco eram realizados pelas mulheres coroadas com folhas; elas dançavam e realizavam uma gritaria ainda maior que as mulheres da Trácia” (2003, p. 25).

Também comentamos no primeiro capítulo que antes de Murray, Ernest Jarcke, professor de Direito Criminal, e Franz Joseph Mone, arqueólogo e historiador, no século XIX já haviam levantado (de formas extremamente diferente) essa relação de continuidade entre paganismo antigo e bruxaria. Aqui, ressaltamos que, para o último, como explicam Alexander e Russel, existiria “uma importação da Grécia, um descendente corrupto dos clássicos cultos de mistérios, envolvendo orgias noturnas, sacrifícios humanos e magia negra”, transferência que se transformava em bruxaria e que era “disseminada entre os elementos marginais e mais depravados da sociedade” (2019, p. 181). Ou seja, Murray inverteu a lógica hegemônica de que o sabá e seus elementos, incluindo o sexo ritual, seriam atribuídos somente à mente dos inquisidores, lógica dominante entre os historiadores alinhados com a vertente racionalista. E inverteu igualmente a lógica, como apresentada por Mone, de que o caráter orgiástico dessa bruxaria seria uma depravação dos mistérios gregos.

Folclorista frazeriana, ela focou no aspecto da fertilidade cíclica proposta de modo inovador pelo antropólogo James Frazer: a ideia central de que todas as religiões possuiriam um fator comum, consistindo em um culto de fertilidade em torno de um rei sagrado adorado e sacrificado de maneira periódica. Este, enquanto representação ou encarnação, teria também a incumbência de realizar um casamento sagrado com uma deusa da terra; cumprindo a lógica mítica de morrer na época das colheitas e de renascer na primavera, garantindo a continuidade da vida. Foi baseada nesse pressuposto teórico que Murray enxergou no sabá das bruxas, mais especificamente no item da cópula com o Diabo, uma questão de rito sexual.

Murray coloca o costume de casamentos sagrados como algo comum no passado antigo, sendo uma tentativa de influenciar o curso da natureza pela magia, para influenciar colheitas, rebanhos e mulheres, evitando a esterilidade. Segundo ela, “isso explica muito bem a ocorrência de ‘ritos obsceno’ entre as bruxas, mas falha quando esbarra na questão da frieza do demônio” (2015, p. 154), ou seja, ela não coloca em xeque a veracidade dos relatos de encontros sexuais com o Demônio, mas questiona se, de fato, houve consumação do ato, por conta do membro dessa criatura ser sempre descrita como gélido e não gerador de gravidez após esses encontros. Considerando esses detalhes tanto em processos em que não houve registro de tortura, como nas últimas palavras ditas em meio às chamas da condenação, essa cópula com o Diabo foi

afirmada, e Murray apega-se a ela como um elemento fundamental. Sua teoria é a de que em sociedades antigas ocidentais, o casamento sagrado acontecia uma vez ao ano, porém não seria o único rito sexual das comunidades. Além disso, a participação no suposto rito sexual seria – o que é inovador em termos de interpretação –, uma demanda das mulheres, algo entendido como um direito delas, trazendo mais uma vez o protagonismo para o feminino, como explicado por ela:

> Naquele momento, as mulheres acreditavam que a relação sexual com os sacerdotes aumentava a fertilidade, quanto mais elas acreditariam na eficácia de uma possível relação sexual com o próprio deus da fertilidade encarnado. **Elas insistiam nisso como sendo seu direito**, e tudo se tomava obrigatório em algumas ocasiões como, por exemplo, nos períodos de criação dos rebanhos ou de plantação e colheita das safras. Ainda assim, conforme a população, por conseqüência, o número de adoradores em cada uma das "congregações" aumentava, deixando tudo difícil e finalmente impossível **para que um homem cumprisse com as exigências de tantas mulheres.** O problema, então, era que de um lado havia um número de mulheres exigindo que ele estivesse com seus olhos, como sendo algo essencial para elas próprias e para suas famílias e, por outro lado, **um homem fisicamente incapaz de atender todas as chamadas que lhe eram feitas**. A solução óbvia para o problema é que a relação sexual entre o chefe e as mulheres fosse realizada por meios artificiais, e a evidência nos julgamentos mostra claramente que esta foi a solução tomada (2015, p. 154-155, grifo nosso).

Como é possível perceber, ela interpreta a demanda pelo rito sexual e sua ânsia pela fertilidade como uma demanda feminina, e não uma imposição ou exigência masculina. Além desse detalhe do rito sexual como um Direito feminino, há o argumento de que após esses encontros, não acontecia a gravidez dessas mulheres, fato que corroboraria para a sua hipótese de um membro artificial utilizado nos ritos das bruxas. Murray defende que "as descrições ocasionais do órgão sexual do demônio mostram sem sombra de dúvida seu caráter artificial", e retoma registros da Antiguidade para mostrar que "os órgãos sexuais masculinos artificiais são bem conhecidos nos resíduos das antigas civilizações. No antigo Egito, não era algo incomum terem estátuas nas quais o órgão sexual masculino era feito de um material diferente daquele usado na figura" podendo ser removido e carregado em procissão (2015, p. 155). O sacrifício da virgindade das noivas romanas praticado em honra ao deus Priapus enquanto um rito sagrado, por exemplo, é mencionado por ela como um resquício dessas antiquíssimas práticas.

É através desse rito sexual, realizado segundo ela, muitas vezes com um órgão artificial, que Murray traz a agência para o feminino. Há dois momentos em que essa agência se destaca,

relativos à questão do sexo ritual: quando discorre sobre a dor para as mulheres e ao trazer um testemunho de uma mulher frequentadora dos sabás. Sobre a primeira, afirma que "elas sofriam de forma voluntária, e até mesmo com alegria, o que só pode ser entendido ao percebermos que elas encaravam essa dor por outros motivos além da satisfação física e do prazer (2015, p. 156). Na segunda, Murray traz a fala coletada em torno de Madame Bourignon, onde as meninas sob sua responsabilidade:

> declararam que elas mantinham uma co-habitação carnal diária com o demônio; que elas participavam dos Sabbaths ou reuniões, em que elas comiam, bebiam, dançavam e desempenhavam outras **atividades de prostituição e sensualidade.** Todas tinham o seu demônio em forma de homem; e os homens tinham seus demônios em forma de uma mulher... Elas não tinham o menor sinal de mudança ou de deixar esses prazeres abomináveis, como uma delas que tinha vinte e dois anos de idade um dia me disse: "Não", ela disse, "**eu não serei diferente do que sou; eu me sinto satisfeita com minha condição**; eu sou sempre acariciada" (p. 159, grifo nosso).

O assunto torna-se um pouco mais nebuloso quando analisamos a perspectiva de Gardner, tendo em vista que fez poucas elucidações diretas sobre a temática do sexo propriamente, chegando a ser, como comenta Janluis Duarte, "surpreendente, portanto, o fato das obras publicadas de Gardner não conterem nenhuma menção sobre sexo ritual, embora ele mencione pelo menos em uma passagem (...) o 'matrimônio sagrado'". Ele comenta brevemente o assunto, ao defender-se em duas páginas da obra *O Significado da Bruxaria*, onde explica de forma crítica que o princípio da própria vida é o que substancialmente é adorado no culto das bruxas, e que "ela faz deste princípio, manifestado no sexo, algo sagrado". Em diálogo com um repórter, prossegue Gardner (percebe-se que está incomodado), "Qual é a perversão? Nesta ou naquela perspectiva que procura fazer com que os humanos sintam-se envergonhados de seus corpos nus, temerosos do sexo e do 'pecado original' e de algo sujo?" (2002, p. 236). Aqui, mais uma vez percebe-se a consciência da simetria antagônica acerca do sexo e da nudez dentro da cosmogonia cristã presente na perseguição às bruxas, e a sua ressignificação sacralizada na nova religião. Vale ressaltar que a abordagem do folclorista acerca do sexo consiste em uma evidente influência das interpretações da energia sexual da Psicologia de Carl Jung e do Tantra da cultura hindu, pautas que tomavam as discussões nos círculos ocultistas, principalmente na O.T.O.

Em *A Bruxaria Hoje*, Gardner conta um mito, em tese repassado pelo grupo de bruxas no qual foi introduzido, que é comparado por ele mesmo como assemelhando-se ao mito da

Descida de Inanna, da Suméria,[148] onde podemos encontrar o elemento do sexo e da nudez compondo a ideia de ciclo da vida. A deusa das bruxas – cujo nome secreto é substituído por ele por "G", desce às profundezas para encarar a Morte, e acaba fundindo-se à Morte, tornando-se um.

> G. nunca amou, mas ela resolve todos os mistérios, mesmo o mistério da Morte, e assim ela viajou às terras baixas. Os guardiões dos portais a desafiaram. "Despe teus trajes, tira tuas joias, pois nada disso podes trazer contigo em nossa terra." Assim, ela pôs de lado seus trajes e suas jóias e foi amarrada como o eram todos os que entravam nos reinos da Morte, a poderosa. Tal era a sua beleza que a própria Morte se ajoelhou e beijou seus pés, dizendo: "Abençoados sejam esses pés que te trouxeram por estes caminhos. Permanece comigo, mas deixa-me pôr minha mão fria sobre teu coração". E ela respondeu: "Eu não te amo. Por que fazes com que todas as coisas que eu amo e que me alegram se apaguem e morram?". "Dama," respondeu a Morte, "isto é a idade e o destino, contra os quais não sou de nenhuma ajuda. A idade faz com que todas as coisas feneçam; mas, quando o homem morre ao fim de seu tempo, eu lhe dou descanso e paz e força para que ele possa retornar. Mas tu és adorável. Não retornes; permanece comigo". Mas ela respondeu: "Eu não te amo". Então a Morte disse: "Como não recebes minha mão em teu coração, receberás o açoite da Morte". "Esse é o destino, que seja cumprido," disse ela, ajoelhando-se. A Morte açoitou-a e ela gritou: "Conheço os sofrimentos do amor". E a Morte disse: "Abençoada sejas" e lhe deu o beijo quíntuplo, dizendo: "Que possas atingir a felicidade e o conhecimento". E ela lhe contou todos os mistérios e eles se amaram e se tornaram um; e ela lhe ensinou todas as magias. Por isso, há três grandes eventos na vida do homem – amor, morte e ressurreição no novo corpo – e a magia os controla a todos. Para realizar o amor, você deve retornar na mesma época e lugar que os entes amados e deve lembrar-se e amá-lo ou amá-la novamente. Mas, para renascer, você deve morrer e ficar pronto para um novo corpo; para morrer, você deve ter nascido; sem amor você não pode nascer e eis toda a magia (Gardner, 2019, p.43-44).

Essa falta de explicação sobre o sexo ritual em si também é percebida em suas obras extra-oficiais, como o *Book of Shadows* e o *Ye Bok of Ye Art Magical (*2017, p. 134). Aparecendo como menção em um trecho do seu *Book of Shadows*, uma das práticas listadas a fim de se atingir a plenitude da magia – além de práticas meditativas e cânticos, por exemplo – foi nomeada de O Grande Rito, tendo essa parte do livro sido datada de 1953; foi apenas anos mais tarde, em 1972, que O Grande Rito foi descrito em detalhes por Lady Sheba na obra *The Grimoire of Lady Sheba* (Duarte, 2017, p. 134).

[148] Para uma relação entre a divindade Inanna, e questões referentes ao sexo e à fertilidade na Mesopotâmia antiga, Cf: ZDEBSKYI, Janaína de F. A deusa precisa ser satisfeita: guerra, morte e sexo na Suméria nos atributos da deusa Inanna. Tese de Doutorado em História. Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História. Florianópolis: 2022.

No contexto vivido por Gerald Gardner e por Margaret Murray, a vanguarda artística-literária fez, como comentado anteriormente, muitos usos de divindades pagãs, e a ideia de Frazer de sacrifício e de união sagrada não passou despercebida. Influenciando as produções de folcloristas e antropólogos, a ideia de Frazer reverberou no meio artístico, nas mãos talentosas de autores como Robert Graves e sua *The White Goddess* (1948), Thomas S. Elliot no desolador poema *The Waste Land* (1922), Lovecraft e seu folkhorror, nos personagens de *Finnegans Wake* (1939) de James Joyce, e tantos outros. Fertilidade e união sagradas estavam, de alguma forma, na ordem do dia. A alta magia, circulando entre ordens como a Rosacruz, a Maçonaria, a *Golden Dawn* e a *Ordo Templi Orienti*, todas conhecidas de Gardner, trazia em alguns casos um conteúdo de magia sexual. Em alguns espaços, inclusive, a magia sexual tornou-se um ponto de destaque, podendo ser definida como:

> [...] uma corrente de ensinamentos esotéricos surgida no final do século XIX, que prega a utilização da energia ligada à sexualidade, obtida por meio do ato sexual ou da masturbação, para obter efeitos mágicos através de rituais específicos. Segundo Hugh Urban (2004), a magia sexual faz parte da proliferação de discursos sobre sexo, ocorrida na Era Vitoriana, apontada por Foucault: "O surgimento da magia sexual, no final do século XIX [...] não é apenas um fascinante e negligenciado capítulo da história dos modernos movimentos religiosos; mais importante, ela nos dá excelentes insights sobre a cultura ocidental moderna e suas atitudes com relação à sexualidade neste período" (Urban, 2004, p. 697, tradução nossa, *apud* Cordovil, 2017, p. 89).

Dentre alguns escritores e místicos que se debruçaram na época sobre a magia sexual, como Pascal Bervely Randolph e Pierre Bernard, foi Aleister Crowley, o maior influenciador do desenvolvimento da nova religião gardneriana, ainda mais quando observa-se que a força mais importante no ser humano seria a magia sexual para ele (Cordovil, 2017, p. 89-90). Tal correlação pode ser traçada com o ciclo de vida como primordial, de vida, morte e renascimento, possível graças ao Casamento Sagrado – a união da Deusa ao seu consorte na cosmogonia da Bruxaria Contemporânea –, porém tal rito não é nosso foco neste Capítulo.

Ainda sobre a cosmopercepção expressa na fonte *A Bruxaria Hoje*, o sexo entendido como a união sagrada faz-se presente em todas as celebrações de forma simbólica, a saber, o Grande Rito Simbólico, feito com o athame e com a taça. Dentro das etapas de um ritual, de forma geral, a depender da Tradição da Bruxaria, nos sabás e esbás, passa-se pela purificação, traçamento do círculo mágico, invocações, consagração de bolos e vinhos, dentre outros procedimentos específicos a depender da data da Roda do Ano. O Grande Rito Simbólico ocorre

então quando Masculino e Feminino, aspectos complementares e opostos dentro dessa religião, o Deus e a Deusa, unem-se, onde o sacerdote coloca o athame dentro da taça de vinho sustentada pelas mãos da sacerdotisa. Segundo Duarte, tal rito possui um cunho eminentemente sexual, sendo que diversos estudiosos admitem que a simbologia da introdução do punhal na taça é uma substituição do ato sexual entre sacerdote e sacerdotisa na ocasião (2013, p. 89).[149]

Os elementos da dança e da nudez, estritamente conectados, estão inseridos, no Medievo e na Primeira Modernidade, dentro da ideia do pecado da luxúria. "A luxúria, pecado associado ao prazer físico, principalmente o propiciado pelo intercurso sexual, constantemente é referida pelos autores que tratam do tema como um pecado carnal" (Ferreira, 2012, p. 15). Dentro dessa concepção, para o corpo feminino, dançar seria um modo de provocar a cobiça masculina e retirar o homem de sua retidão, ideia defendida em obras como o *Livro das Confissões* de Martin Perez do século XIV. Segundo Letícia Schneider Ferreira, "a relação entre mulheres e o pecado da luxúria não seria uma coincidência, pois percebida como um inferior diante do homem, as características do feminino não permitiriam que as mulheres alçassem pecados de maior complexidade" (2012, p. 18). Retomando a ideia anterior, dança e nudez, pecados carnais, têm relação direta com a demonização do Feminino, elucidada anteriormente.

Na literatura da demonologia Moderna – tanto os manuais de demonologia quanto os manuais inquisitoriais - que tratam do tema de bruxaria e sabá, a dança frenética é um elemento presente tanto na linguagem escrita como na imagética acerca do sabá. Na última, os participantes do encontro são usualmente representados como sujeitos – homens e mulheres – reunidos formando um círculo, com ou sem as mãos dadas, como ilustrado nas xilogravuras do *Compendium Maleficarum* (ver anexo II), na qual os participantes de um sabá em volta de um ser diabólico. Nessa mesma obra, encontra-se uma descrição detalhada das danças frenéticas performadas nos sabás:

> Pois, quando o banquete termina, cada demônio pega pela mão o discípulo sob sua tutela, e todos os ritos são realizados com o maior absurdo em um **círculo frenético** com as mãos unidas e costas com costas; e eles **dançam**, jogando a

[149] Faz-se importante comentar que, segundo análise Janluis Duarte, tanto a ideia da nudez como a do sexo ritual (principalmente), foram sendo progressivamente deixadas de lado nas obras mais atuais sobre Wicca. Em sua Tese, o autor explica que "isso é compreensível: uma religião que buscava difundir-se em pleno Ocidente judaico-cristão, não poderia ir de encontro, de forma tão frontal, aos conceitos morais estabelecidos. Um dos poucos livros que tratam de forma aberta do assunto, inclusive com descrições de práticas de cunho abertamente sexual, é a obra de Raven Grimassi [...]. Num momento ainda posterior, quando diversas obras sobre Wicca passaram a ser orientadas para um público mais jovem, as alusões a ritos necessariamente praticados em nudez, e principalmente à possibilidade de atos sexuais serem parte integrante das cerimônias, simplesmente desapareceram. Esses conceitos, além disso, certamente não coadunavam com a ideia de rituais públicos, abertos a não-iniciados, que se tornou comum a partir do início da década de 1990" (2013, p. 90).

> cabeça como gente frenética, às vezes segurando nas mãos as velas que antes usavam para adorar o diabo (1929, p. 38, tradução nossa).[150]

O formato circular das danças aparece também na obra de Murray, ao trazer fontes primárias de processos de bruxaria, como por exemplo, o julgamento em que "Jane Bosdeau confessou que nas reuniões em Puy de Dôme em 1594 'todas as bruxas tinham velas que eram acesas por ele e dançavam em um círculo de costas'" (2003, p. 112). Essa referência a "dançar de costas" reproduzidos por ela através de fontes primárias, parece ser uma anti-ideia de qualquer dança padrão em círculo, onde automaticamente todos estão com suas faces e corpos virados para dentro do círculo, ligando esse detalhe à inversão da ordem natural das coisas aplicada ao sabá, como o andar de costas (andar ao contrário), por exemplo.

O aspecto circular nos remete a um aspecto que vem sendo explorado na contemporaneidade, na proposta de trazer, de alguma forma, as vivências rurais para o conturbado e acelerado ambiente urbano: as práticas de danças circulares sagradas atualmente.

> As danças circulares sagradas trazem em suas raízes a tradição de diferentes povos. Relembram um tempo em que dançar era participação, encontro e reafirmação dos ciclos da vida. Na dança, a comunidade se reunia e celebrava todos os momentos importantes: do plantio à colheita, do nascimento aos funerais (Garaudy, 1980). Como um ritual, os homens dançavam e marcavam seu pertencimento ao grupo, vivendo e partilhando valores e crenças no encontro além da palavra (Ostetto, 2009, p. 179).

Esse aspecto comunitário de danças circulares em diferentes sociedades e tradições pelo mundo, trazem à tona o aspecto rural, campesino, dessa experiência. Nesse sentido, é interessante notar que a dança circular encontra-se mais próxima de questões populares do que de ambientes letrados e eruditos.

Voltando para Murray, sua obra possui bastante ênfase no aspecto festivo das assembleias noturnas, dedicando um capítulo inteiro da obra, intitulado *Os Ritos*, a traçar reflexões sobre os temas da dança, música e sacrifício. Segundo ela, as danças seriam uma importante parte dos ritos de fertilidade, junto com as datas dos quatro grandes Sabás do ano. "Havia diversas formas nos rituais que variavam, aparentemente, de acordo com a forma da

[150] No original: "*For when the banquet is done each demon takes by the hand the disciple under his guardianship, and all the rites are preformed with the utmost absurdity in a frenzied ring with hands joined and back to back; and o they dance, throwing their heads like frantic folk, sometimes holding in their hands the candles wich they had before used in worshipping the devil*".

fertilidade exigida, fosse das plantações, dos animais ou dos seres humanos", e segue explicando que:

> a tão chamada dança "obscena" ou "indecente" tratava mais do aumento da fertilidade nos animais e nas mulheres. Quando os dançarinos se disfarçavam de animais, a dança era para o aumento dos animais representados; quando não estavam disfarçados, era para a fertilidade dos seres humanos (...). As duas formas principais de dança eram a dança do anel e a dança de seguir o líder; mas havia também uma forma muito complicada que não era compreendida pelos inquisidores, o que era traduzido com as palavras "tudo é uma grande confusão". Ela ainda sobrevive, contudo, em Basses-Pyrénées em alguns vilarejos que eram habitados por bruxas no século XVI - aquelas baixas cujos procedimentos De Lancre descreve tão intensamente (p. 114).

Ao comparar bruxas às bacantes e o sabá às dionisíacas, Harz de Lima comenta que "o movimento dos corpos das mênades representa o estado de mania no qual elas se encontravam" (2022, p. 64); isso nos remete ao elemento da chamada "mania báquica".[151] É interessante perceber que a própria Murray relacionou a dança-culto das bruxas com os ritos báquicos, por exemplo, na Introdução escrita pela mesma para o livro de Gardner:

> A dança-culto é ainda mais rítmica que a prece. Todos os movimentos são rítmicos e o acompanhamento é um canto ou instrumentos de percussão que marcam fortemente o ritmo. Os movimentos rítmicos, os sons rítmicos e a sintonia de muitas pessoas, todas empenhadas nas mesmas ações, induzem um sentimento de euforia, que pode aumentar para uma espécie de arrebatamento [...]. As bacantes da ardente Grécia induziam a intoxicação bebendo vinho e tornando-se assim uma só com seu Deus" (Murray *apud* Gardner, 2019, p. 21).

Em *A Bruxaria Hoje*, Gerald Gardner (2019, p. 29) menciona danças em diversos momentos; destacamos algumas características dessas danças: poderiam ocorrer em torno de um caldeirão, em sentido "solar" (ou seja, sentido horário), ser rápidas e furiosas, e acompanhadas por gritos. Ele comenta também que a natureza dessas danças, muitas vezes tempestuosas e barulhentas, assemelha-se mais a brincadeiras de criança do que a danças modernas propriamente, inclusive com a presença de risos, porém com propósitos definidos que transcendem a diversão (2019, p. 30). Por tempestuosos, pode-se entender velozes, impetuosos. Como vemos, tais características dessas danças – o caráter barulhento e tempestuoso –, é do mesmo substrato descrito nos sabás da Modernidade.

[151] Essa relação foi trabalhada também por Amanda Maia (2023, p.75-77) ao comparar imagens de bruxas e bacantes de forma iconográfica na construção de um Atlas *Mnemosyne*, percebendo o elemento da "mania báquica" presente entre ambas.

O folclorista britânico dedicou-se a comentar a natureza dessa dança, bem como suas origens antigas. Em tempos imemoriais, inclusive, essas bruxas descritas por ele como sacerdotisas e mediadoras entre os deuses menores e o povo, seriam tidas como "dançarinas selvagens" (2019, p. 35). Ele comenta que livros antigos falavam sobre uma dança de roda de bruxas em círculo olhando para fora – como é descrito em fontes primárias sobre o sabá e na obra de Murray; porém, Gardner alega: "ninguém a quem perguntei já havia visto isso" (2019, p. 141). Ele descreveu uma dança de tipo quadrilha, dançada em pares, e encontrou versos em um livro de suas amigas bruxas, segundo ele, onde descrevia-se uma cena:

> Dançam as bruxas frenéticas, belas como um sonho
> Em um jardim, nuas sob o olhar de Diana
> Incensórios acesos no doce altar, iluminam
> Brilhos nas águas, cheios de vapores moventes,
> Risonhos e móveis, brancos ombros brilham.
> Oh, que alegria e maravilha nesta linda visão! (Gardner, 2019, p. 141).[152]

Percebe-se então que, tanto nos Mistérios báquicos, como nos sabás das bruxas e nos ritos da Bruxaria Contemporânea, a dança é um meio de se atingir alguma espécie de êxtase, frenesi. No caso do último, a dança é o meio pelo qual é possível chegar ao êxtase divino. Mircea Eliade traz uma importante reflexão ao discorrer sobre o elemento da dança e do canto em um rito, entendidos por ele como partes indissociáveis, sendo "[...] simultaneamente uma rememoração de uma reatualização ritual dos eventos míticos essenciais ocorridos desde a Criação" (1972, p. 27). Dança e canto seriam, em sua perspectiva, uma via de acesso para aquele passado imemorial, mitológico, atemporal, e por tratarem da transcendência, possuem aspecto sagrado. A dança enquanto imitação de um gesto arquetípico ou rememoração de um mito, é repetição e, por consequência, reatualização.

O corpo da bruxa, que gera poder através da dança e em sua nudez, passa a ser ressignificado, concebido não apenas em uma natureza sagrada e bela em termos transcendentais, mas também, a partir de Gardner, em sua natureza performática ritual. Quando o folclorista escreve que "essas danças são inebriantes, e esse inebriamento é a condição para produzir aquilo que elas chamam de magia" (2019, p. 114), ele está ressignificando não apenas a dança em si, em oposição à luxúria, mas também invertendo o frenesi tantas vezes descrito na

[152] No original, tais versos compõem rimas: "*Twilight is over, and the noon of night Draws to its zenith, as beyond the stream Dance the wild witches, fair as a dream In a garden, naked in Diana's sight, Flaming Censers on the sweet altar, light Gleams on the waters, drifting vapours teem, Laughter and swaying white shoulders gleam. Oh joy and wonder at their lovely sight*!".

infeliz palavra "histérico" (de forma pejorativa e relacionando-a com a histeria feminina como doença), como um êxtase, e não uma histeria.

A dança como elemento ritual se fez muito presente nos estudos antropológicos clássicos, como em Lévi-Strauss, bem como em estudos interdisciplinares, salientando o seu caráter extático. Alguns autores como Paul Boucier em *História da Dança no Ocidente* (1987) e Maribel Portinari em *História da Dança* (1989), relacionaram dança, mulheres e rituais como elemento presente desde a Pré-história, ambos encontrando exemplos iconográficos de pinturas em cavernas comprovando essa conexão. Na esteira desse raciocínio, a dança na Bruxaria Contemporânea proposta por Gardner performa a loucura e a histeria das danças do sabá clássico ressignificadas em forma de êxtase.

Ao analisar imagens de bruxas ao compor um *Atlas Mnemosyne*, Amanda Maia (2023) compara imagens de sabás de bruxas e de indígenas tupinambá. Baseada em Zika e Anchieta, comenta que, do ponto de vista imagético, "essas mulheres eram marcadas pela irracionalidade e descontrole de seus corpos (p. 83). Esse mesmo descontrole e irracionalidade aparece, como observado por nós, como parte inerente do elemento da dança dentro da Bruxaria Contemporânea, porém, não mais como um viés de frenesi maléfico e luxurioso, e sim, um estado alterado de consciência, muito explorado por Gardner em *A Bruxaria Hoje*.

Com relação ao tópico da música, este possui proximidade com o frenesi e com o êxtase. Como demonstrou a Antropologia desde seus primórdios, há uma intrínseca relação entre musicalidade e estados alterados de consciência, e a musicalidade é de forma constante encontrada nos ritos mais variados, seja através de instrumentos, seja através de sons produzidos pelo corpo humano como palmas ou palavras entoadas ou gritadas, formando uma melodia constante. Os sons, em um rito, passam a ser imbuídos de um valor ritualístico, entrando na esfera do sagrado, auxiliando no objetivo do rito – a reatualização do mito. Logo, música e rememoração possuem uma ligação intrínseca se analisado pelo aspecto da transcendência do qual nos fala Eliade no conjunto de suas obras. Melodias podem ser harmônicas ou caóticas. O caráter ruidoso e caótico dos sabás da Primeira Modernidade é mencionado em diversas fontes. No *Compendium Maleficarum*, é descrito que os participantes "cantam em homenagem ao diabo e cantam as canções mais obscenas ao som de uma flauta indecente e um tambor é tocado" (1929, p. 38).[153] Nesse universo, ruídos caóticos, gargalhadas e palavras ou canções obscenas remetem ao descontrole e desordem, em uma explícita oposição do caos *versus* ordem.

[153] No original: "*They sing in honour of the devil and sing the most obscene songs to the sound of a bawdy pipe and tabor played*".

Como aparece em uma das descrições de Gardner, “elas dançam em roda furiosamente, gritando ‘I.O.EVO.HE. Abençoado seja I.O.EVO.H.E seja abençoado’” (2019, p. 30), dando a entender que a dança e as palavras gritadas complementam-se. Em outro trecho, Gardner comenta que o caráter secreto do culto, nos tempos antigos, era assegurado pela escuridão da noite que apavorava os que não eram parte do grupo; assim, podiam “realizar as antigas danças, com muita música, gritos agudos, cantar e fazer todo o barulho que quisesse” (2019, p. 139-140). Ele prossegue a explicação de que, em função de nos dias atuais os ritos serem realizados dentro das casas, onde há uma vizinhança, algumas danças antigas estão sendo esquecidas, e os antigos gritos agudos e longos não podem mais ser usados. “Hoje em dia, a única música que elas podem ter é uma vitrola, ou por vezes um afoxé, um chocalho ou um tamborzinho, tocados de leve” (2019, p. 140).

Mesmo não tendo anotado nenhuma das melodias que ouviu nos encontros com suas amigas bruxas, Gardner descreve uma experiência pessoal que teve, relativa ao som do tambor, que acelerou seu coração e fez com que sentisse raiva. A experiência foi explicada pelas bruxas como um velho segredo, e não apenas sugestão. Isso coloca, dentro dessa cosmopercepção, a musicalidade como uma ferramenta geradora de poder, atuação da mente sobre a matéria.

Um último detalhe sobre a questão do som é acerca do ritmo das palavras e das rimas. Na obra *Aradia: o Evangelho das Bruxas* (1899) de Leland, encontramos as partes italianas configuradas, em grande medida, em versos rimados (Stern, 2021, p. 67), que foram os trechos, segundo o folclorista, copiados de manuscritos da bruxa de linhagem toscana Maddalena. Sobre o ritmo das palavras, Silveira, ao pesquisar fontes de poesia europeia dos trovadores dos séculos XI e XII, comenta que “[...] a música aliada ao ritmo das palavras, que fala tanto a sensibilidade sensorial quanto o significado das palavras fala à razão” era capaz de alterar consciência e percepção (2013, p. 39). Na Bruxaria proposta por Gardner, apesar de ele não ter posto nenhuma restrição de que os feitiços das bruxas das quais aproximou-se precisariam ser frases rimadas, as rimas aparecem em alguns momentos, como no original em inglês do cântico descrito anteriormente, sobre a nudez, e que não possui rima na tradução ao português. Ali, as palavras *night, zenight, sight, light, teem, gleam* possuem rima entre elas, compondo versos rimados.

Outro elemento que não poderia faltar em nosso quadro é o beijo. O beijo profano das noites de sabá, conhecido como *Osculum Infame* ou *Osculum Obceno*, foi comumente citado na literatura demonológica, sendo amplamente representado na iconografia de tratados dessa natureza. O beijo nas nádegas do Diabo ou de outros seres híbridos ou animais, dentro do universo do sabá diabólico, era um ato descrito como parte do rito do sabá, a fim de selar o pacto demoníaco. Tal ato possui como símbolos a impureza, submissão e profanação, isso

porque as nádegas e o ânus são, em muitas culturas, simbolicamente impuras por relacionarem-se com a função biológica da excreção.

A questão do beijo em certas partes do corpo como forma de admissão no culto aparece na obra de Murray no mesmo capítulo dos ritos, onde a autora baseia-se em relatos das cerimônias escritos por Danaeus (1575) e Cooper (1617), onde segundo este último: "Depois, quando seu reconhecimento era feito, em testemunha de sua submissão, Satã lhes oferecia suas partes íntimas para serem beijadas" (Cooper *apud* Murray, 2003, p. 112). Segundo Murray:

> A homenagem consistia em renovar os votos de fidelidade e obediência, em beijar o demônio em qualquer parte que ele indicasse e algumas vezes se tomar, em muitos casos, seus servos. Depois, seguiam-se os registros de toda magia realizada desde o Sabbath anterior, fosse ela individual ou nos Esbats e, ao mesmo tempo, as bruxas se consultavam com seu mestre sobre seus casos e recebiam instruções dele sobre como proceder; posteriormente, vieram as admissões à sociedade ou os casamentos dos membros. Este encerrava a parte dos negócios da reunião. Imediatamente após toda a transação dos negócios, o serviço religioso era comemorado e as cerimônias variavam de acordo com as estações do ano; estas eram seguidas por ritos "obscenos" de fertilidade. A cerimônia toda se encerrava com danças e comemorações, e a assembléia durava até a madrugada (p. 109).

O beijo como forma de admissão é trazido também através de trechos de fontes primárias de processos, onde notamos o beijo em várias partes do corpo do demônio: "A mesma cerimônia aconteceu em Berwick do Norte em 1590: 'Quando o demônio encerrava suas admissões, ele saía do púlpito e fazia com que todos se aproximassem e beijassem suas orelhas, as quais eram ditas serem frias como gelo'" (2003, p. 112). Outras áreas que eram comumente beijadas no rito eram as mãos e os pés, quando o demônio estivesse sentado em um trono (2003, p. 113). Esta passagem se faz muito interessante, para pensarmos no desenvolvimento da questão do beijo na religião proposta por Gardner mais adiante: Murray traz o depoimento de Jeannette d'Abadie na localidade de Basses-Pyrénées, que em 1609 confessou que "o Diabo a fez beijar seu rosto, depois o umbigo, depois o membro viril, depois sua parte traseira" (2003, p.114).[154]

O beijo na obra de Gardner aparece, primeiramente, como parte integrante da mitologia referente à Deusa em sua descida ao submundo, explicada anteriormente. Quando a Morte vê a beleza da Deusa, "a própria morte se ajoelhou e beijos seus pés, dizendo: 'Abençoados sejam esses pés que te trouxeram por estes caminhos"; depois, a Morte disse: " 'Abençoada sejas' e

[154] No original: "*Qife le Diable luy fasoit baiserson visage, puis le nombril, puis le membre viril, puis sou derriere*".

lhe deu o beijo quíntuplo (*Five-fold Kiss*), dizendo: 'Que possas atingir a felicidade e o conhecimento' (Gardner, 2019, p. 44). Em outro capítulo, o autor retoma o tema do beijo ritual, ao explicar que, em tempos antigos, uma caveira e ossos cruzados substituíam o deus quando fosse necessário (simbolizando então a Morte); posteriormente, nos nossos tempos, "essa figura é simbolizada pela Grande Sacerdotisa, de pé, com seus braços cruzados para representar a caveira com os ossos em cruz. O adorador beija seus pés, dizendo [...] 'Abençoada seja...' ". A Sacerdotisa então abre seus braços na posição do Pentáculo, representando "a deusa, ou regeneração [...]. Então ela é tanto deus como deusa, macho e fêmea, morte e regeneração, poder-se-ia dizer bissexual" (2019, p.81).

Em outro capítulo, Gardner faz alusão a um beijo como parte do rito de iniciação, onde "uma bruxa é sempre recebida no círculo com um beijo na boca", e o *Burning Times* volta à cena, pois segundo o autor tanto as bruxas como os caveleiros Templários "foram torturados para dizer que o beijo era em outro lugar" (2019, p. 71). Posteriormente, o próprio *osculum infame* é mencionado por ele com essas palavras, sendo "outra acusação feita contra as bruxas, templários, valdenses e gnósticos" (2019, p. 111). Acusação falsa utilizada contra várias seitas consideradas heréticas. Obviamente, as bruxas não praticavam o *Osculum Iinfame* e tal acusação era um padrão utilizado pelo clero. Em nossa interpretação, o beijo, que no universo do sabá diabólico era símbolo de impureza, é invertido.

Como parte de seus ritos, há dentro da Bruxaria Contemporânea um beijo ritualístico chamado Beijo Quíntuplo. Dentro da religião, consiste em 8 beijos dados no corpo da Alta Sacerdotisa pelo Alto Sacerdote, beijando-lhe os pés, joelhos, útero, seios e lábios, enquanto em outros *Sabbats*, como *Imbolc* por exemplo, é a Alta Sacerdotisa que faz o Beijo Quíntuplo no Alto Sacerdote, beijando-o nos pontos correspondentes (evidentemente, substituindo "útero" por "falo" e "seios formados em beleza" por "peito formado em força", beijando-o acima do pelo púbico). Abaixo, montamos uma comparação ilustrativa entre o *Osculum Infame* do sabá diabólico e o Beijo Quíntuplo da Bruxaria Contemporânea, ilustrando desta forma a simetria simbólica deste elemento. A enumeração da ordem na figura elaborada pelos Farrar ilustra especificamente Sigilo de Terceiro Grau (que começa com um beijo no útero) e segue a ordem numérica assinalada; porém como não há ilustração do Beijo Quíntuplo, e a ordem das partes do corpo é que mudam entre o Beijo Quíntuplo e o Sigilo de Terceiro Grau, recorremos a ele para ilustrar nossa comparação.

Figura 5: Montagem comparativa elaborada pela autora para ilustrar as partes beijadas no Beijo Quíntuplo durante um ritual da Wicca e o *Osculum* Infame da bruxaria diabólica.

Fonte: 5 Farrar & Farrar, 2022, p. 252; e Guazzo, 1929, p. 35.

Nessa inversão, as partes beijadas no beijo quíntuplo da Bruxaria Contemporânea são simbolicamente puras, ligadas aos aspectos na nutrição e vida – seios, falo, útero. Janet e Stewart Farrar explicam que conforme o rito do Beijo Quíntuplo é executado, o Alto Sacerdote professa as palavras:

> Abençoados sejam teus pés, que te conduziram até estes caminhos.
> Abençoados sejam teus joelhos, que se dobrarão perante o Altar sagrado.
> Abençoado seja teu útero, sem o qual nós não existiríamos.
> Abençoados sejam teus seios, formados em beleza.
> Abençoados sejam teus lábios, que pronunciarão os nomes sagrados (2022, p. 45).

Ao contrário da patologização do útero, tão abundante nos discursos médicos de meados do século XVIII, que colocavam o útero, ou seja, a matriz, como a causadora de desequilíbrio emocional e loucura que acometiam mulheres enquanto uma doença nervosa, temos em Gardner a sacralidade do órgão feminino gerador da vida. Aspectos que manifestam um Sagrado Feminino podem ser percebidos na ideia principal dessa religião, manifestando-se de uma forma inovadora, pois a final, mesmo com a ampla circulação de obras sobre o matriarcado pré-histórico no período oitocentista, até aquele momento as ordens iniciáticas e secretas eram reservadas, em sua esmagadora maioria, à participação masculina.

2.5 FEITIÇO PARA UM MUNDO EM DESENCANTO: WICCA COMO UMA PROPOSTA DE (RE)ENCANTO?

A partir da sacralização dos elementos elucidados anteriormente – Natureza, alimentos, círculo, nudez, sexo, dança, música e beijo – a caça às bruxas é rememorada dentro da religião da Bruxaria Neopagã, mais especificamente, da Wicca. Dentre tais elementos, destacam-se as questões do corpo e da Natureza, em diálogo direto com discussões feministas e ambientalistas. Sabemos que após o período de internacionalização da Bruxaria de Gardner, a religião foi tomando contornos explicitamente mais definidos de ênfase na Deusa, desembocando inclusive na chamada Religião da Deusa. O empoderamento feminino substancial à religião construída por Gardner encontra eco no campo político e social, ao mesmo tempo em que a hipótese do matriarcado pré-histórico, pautada por autores oitocentistas, segue ganhando popularidade e embasando cada vez mais críticas ao patriarcado. Logo, iremos analisar de que forma essa intersecção entre Feminino e Natureza se configura na religiosidade da Bruxaria Neopagã, entrelaçando pautas feministas e ambientalistas no início de seu desenvolvimento, que abarca até a década de 70, retroalimentando-se mutuamente.

Um ponto importante a ser comentado antes de analisarmos os contextos feminista e ambientalista em diálogo com elementos da Bruxaria Contemporânea, é acerca de nossa discordância de alguns autores sobre a questão da ênfase na Deusa. Alguns estudiosos como Duarte e Terzetti Filho, interpretaram que Gardner trouxe a perspectiva de um equilíbrio entre o Deus e a Deusa em sua nova religião, e que a ênfase na Deusa vem a aparecer apenas posteriormente, quando a Bruxaria Contemporânea encontra-se já no contexto da terceira onda feminista. Como explicado por um deles:

> Pelo que se pode deduzir a partir dos escritos de Gardner, a Wicca não foi sistematizada originalmente como uma religião que privilegiasse os aspectos do feminino, ou que tivesse uma divindade central feminina. Ao contrário: há poucas referências diretas a quais seriam as divindades cultuadas pelas bruxas, e boa parte delas dá inicialmente a impressão de valorizar o equilíbrio entre aspectos femininos e masculinos da divindade [...]. No entanto, se levarmos em consideração o conjunto da obra, notamos que Gardner deixou um campo fértil para que a religião das bruxas se tornasse predominantemente uma "religião da Deusa", opondo-se ao Cristianismo, que seria por excelência a "religião do Deus" (Duarte, 2017, p. 130).

Porém, a hermenêutica da fonte revela que este ponto do protagonismo feminino possui muitas camadas, a nosso ver. A proposta de Gardner busca, deveras, um equilíbrio na ideia fulcral no ciclo da Roda do Ano, ideia que transparece também no mito da descida da Deusa ao

encontro da Morte – onde unem-se e fundem-se, sendo um. Porém, equilíbrio e igualdade são conceitos diferentes, e a ênfase na Deusa e nos aspectos femininos aparece de forma marcante em sua obra escrita em 1954, ou seja, bem no início da segunda onda feminista (pós Segunda Guerra Mundial). Essa ênfase, interpretada por nós a partir de indícios de um protagonismo feminino, expressa-se em três aspectos, que identificamos nos seguintes pontos: na natureza desse casal divino, nas regras sacerdotais e no reconhecimento dessa Deusa pelo seu aspecto de Grande Mãe. Essa tríade, explicada a seguir, é nosso tripé para a elaboração da Tese.

Para melhor compreendermos a natureza do Deus e da Deusa nessa cosmopercepção, Janet e Stuart Farrar trazem uma grande contribuição ao diferenciar essas duas forças de forma pragmática. Como explicado por eles, a Deusa e o Deus não são parecidos, pois "ela nunca está sujeita à morte e a ressurreição" (2022, p. 105). Ela é perene, nunca mudando, e suas nuances em diferentes aspectos são apenas suas diferentes faces; porém, ela permanece a mesma, nos dois temas distintos explicados no subcapítulo anterior.

> No Solstício de Inverno ela apresenta seu aspecto Vida-em-Morte; embora seu Corpo-Terra pareça frio e estático, ainda assim ela concede o nascimento ao novo Deus-Sol e preside sobre a substituição do Rei do Azevinho pelo Rei do Carvalho com sua promessa de vida renovada. No Solstício de Verão ela apresenta o seu aspecto Morte-na-Vida; seu Corpo-Terra é exuberantemente fecundo e sensual, saudando seu consorte Deus-Sol no zênite de seus poderes [...]. No Meio do Verão a Deusa dança a sua magnífica Dança da Vida (Farrar & Farrar, 2022, p.105).

Desta forma, a Deusa possui como aspectos "Nascimento, Iniciação, Consumação, Repouso e Morte", sendo que preside essas experiências e não as sofre, pois ela nunca morre (Farrar & Farrar, 2022, p. 30-31). Acerca da natureza do Deus, ele morre e renasce nos dois temas que abarcam os Oito Sabbats, tanto o ciclo do tema solar como o ciclo da fertilidade natural, explicados anteriormente. "Esse Deus de Chifres é uma figura de fertilidade natural; as raízes de seu simbolismo remontam a épocas totêmicas e de caça. Ele é o Rei do Carvalho e o Rei do Azevinho, os gêmeos complementares vistos como uma entidade completa" (Farrar & Farrar, 2022, p. 30).

Com relação às regras sacerdotais, Gardner deixou uma regra que segue intocada, atuando como um princípio dentro da cosmopercepção de tradições da Bruxaria que seguiram os preceitos do ramo gardneriano. Sabe-se que a Bruxaria não está embasada em dogmas e restrições, e que cada tradição e coven opera de forma muito independente e fechada; porém um dos princípios relativos ao sacerdócio, é a possibilidade de substituição do homem por uma

mulher, nos ritos.[155] Uma sacerdotisa pode, na ausência do sacerdote, vir a substituí-lo, porém, não o contrário. "[...] Embora a mulher possa ocasionalmente tomar o lugar do homem, o homem nunca pode tomar o lugar da mulher" (Gardner, 2019, p. 46), pressuposto provavelmente originário da época da associação das Druidesas, segundo ele. O folclorista assume que, no passado da época das perseguições, alguns ritos teriam sido conduzidos por figuras masculinas – o qual foi chamado de Diabo –, mas que este poderia ser substituído por uma oficiante mulher.

A lógica de tal pressuposto é explicada pelos Farrar: as linhas Gardneriana/Alexandrina e seus derivados baseiam-se na polaridade psíquica da masculinidade feminilidade, a fim de possibilitar "parcerias de trabalho" entre uma Bruxa e um Bruxo, importando não o seu gênero biológico, mas o seu "gênero psíquico, de forma que na operação mágica, eles sejam os dois polos de uma bateria" (2022, p. 23-24). Deve-se observar, no entanto, que o "gênero psíquico" foi colocado posteriormente à formatação de Gardner na década de 1950, ou seja, questões transgênero não estavam na pauta do autor e tampouco no contexto de escrita da obra.

Já o aspecto de Grande Mãe se faz presente de forma tímida na obra de Murray, e de forma marcante na obra de Gardner. Na primeira, a autora confessa que, todavia, é desconhecida a posição feminina no culto.

> A posição da mulher-chefe no culto ainda é algo obscuro. O professor Pearson observou nas mulheres a Deusa-Mãe venerada, principalmente pelas próprias mulheres, embora fosse muito provável que, quando o culto era registrado, a adoração pela divindade masculina parecia sobressair à feminina e, somente em ocasiões raras, é que Deus aparecia sob a forma feminina para receber as homenagens dos fiéis. Como regra geral, a posição da mulher, quando divina, era a de um familiar, ou substituída pelo deus masculino. Permanece, entretanto, o fato curioso de que a mulher-chefe era freqüentemente identificada como a Rainha das Fadas, ou Rainha dos Elfos, uma outra forma que usavam para referir-se a ela (Murray, 2003, p.18).

[155] Desde o período das décadas de 1950 e 1960, o Paganismo Contemporâneo enfrentou desafios quanto à inclusão e aceitação de identidades não binárias de gênero e da heteronormatividade. Muitas das críticas acerca do tema giram em torno de dogmas essencialistas no surgimento da Bruxaria enquanto religião. No entanto, acadêmicos e praticantes têm cada vez mais ampliado seus horizontes nas últimas décadas, tecendo releituras e reinterpretando crenças e práticas neopagãs através das contribuições da teoria *Queer*. A partir da década de 1990, pesquisadores da área *Pagan Studies* passam a utilizar a chave conceitual da performatividade de gênero de Butler, e principalmente a partir dos anos 2000, tradições Neopagãs identificadas como *Queer* passaram a ganhar mais espaço e voz. Ver as discussões sobre o tema em: Kraemer, Christine Hoof. Gender and sexuality in contemporary Paganism. In: **Religion Compass**, Vol. 6(8). 2012, p. 390-401; e THOMPSON, Sarah et al (org.). **Gender and Transgender in the Pagan Community.** Cupertino: Circle of Cerridwen Press, 2012.

Ou seja, a autora deixa transparecer que, mesmo não sendo as protagonistas das organizações do Culto Diânico, mulheres também chefiariam em algumas ocasiões, por isso a identificação com a figura de Rainha das Fadas mencionada e encontrada por ela em diversos processos.

Em Gardner, encontramos alusões a Deusa Mãe de forma aberta e explícita, a final, ela é para ele a doadora da vida por excelência e o amor encarnado. "A Deusa do culto das bruxas é obviamente a Grande Mãe", afirma Gardner (2019, p. 45). Antes de qualquer iniciação, segundo ele, é lida uma declaração que começa com os dizeres "Ouça as palavras da Grande Mãe" (2019, p. 45). Nessa declaração, o Deus não é mencionado e é a Deusa quem aparece como a rainha de todas as magias, bem como a doadora de alegria à terra, da paz, do descanso e do êxtase da Deusa após a morte. A Carga é da Deusa, e não do Deus. A temática da Grande Mãe aparece principalmente no capítulo "Houve Bruxas em Todas as Eras". Nele, o autor defende que "Houve homens e mulheres que tiveram conhecimento sobre cura, filtros, encantos e poções do amor e, às vezes, venenos" em todas as épocas e países (2019, p. 35), colocando a feitiçaria enquanto um fenômeno global e atemporal. Gardner também comenta, em sua própria teoria – pois as bruxas encontradas por ele não sabem a origem exata de seu culto – que o culto bruxo seria derivado da Idade da Pedra "dos tempos matriarcais, quando a mulher era a líder" (2019, p. 46).

Assunto até hoje envolto em polêmica dentro da História e da Arqueologia, a tese do matriarcado pré-histórico tem origens na literatura oitocentista, não apenas influenciando Gardner e o desenvolvimento do que viria a ser chamado de espiritualidade feminina posteriormente, mas ajudando a embasar críticas ao patriarcado por parte de intelectuais feministas. Os contornos básicos da teoria do matriarcado, defendida por diversos autores em diferentes áreas, seriam, segundo Cynthia Eller: a existência de uma sociedade centrada nas mulheres, onde teriam sido reverenciadas em função de seus misteriosos poderes sobre a vida (*life-giving powers*) e teriam atuando como sacerdotisas ou encarnações dessa Grande Deusa; posteriormente, por uma grande mudança causada por cataclismas ou secas prolongadas, onde mudanças radicais teriam ocorrido e os homens passariam a dominar, estabelecendo o patriarcado; e por fim, a ideia de que um futuro de igualdade e equilíbrio social e ecológico perpassaria por uma retomada da relação com a Deusa e da ancestralidade desse passado (2000, p. 3). Essas ideias estavam presentes na defesa de autoras feministas da segunda metade do século XX como Merlin Stone (1976), Riane Eisler (1987), Elizabeth Gould Davis (1971), Gloria Steinem (1972), Mary Daly (1973), Monica Sjöö e Barbara Mor (1987), Vicky Noble (1991) e Mara Lynn Keller (1997), chamadas de "matriarcalistas" por Eller (2000).

Johann Jakob Bachofen[156] (1815-1887), o responsável pela introdução do matriarcado nos debates sociais, foi um jurista e antropólogo suíço que embasou as teorias do século XX sobre matriarcado, bem como as teologias feministas[157]. Tentando construir uma teoria da História de largo espectro para provar a presença do matriarcado na História da Antiguidade, Bachofen "estabeleceu diálogo com Lewis Morgan (1877), o qual levou seus conceitos para a Antropologia e para os cadernos de Karl Marx (1880-1882) " (Guerra, 2021, p. 4). As feministas dos Estados Unidos "leem Bachofen e Morgan e utilizam a 'era das mães' como fato histórico indicativo de que a política podia ser confiada às mulheres" (Guerra, 2021, p. 4), em um contexto, onde essas vozes estão questionando a dominação das mulheres pelos homens, em vários âmbitos. Entre ressalvas contra as interpretações inclusive simbólicas que enxergam veneração e poder nas Vênus paleolíticas e neolíticas, e interpretações de cunho mais racionalista, com foco na ausência de poder econômico e político por parte das mulheres mesmo em sociedades matrilineares e matrilocais: o matriarcado pré-histórico não possui consenso até hoje, além de constituir-se de um conceito polissêmico.

Um ponto-chave na questão é a subjetividade e a perspectiva de análise da mitologia. Para Lolita Guerra, "como toda documentação, os mitos são evidências das concepções e tensões de seus contextos de produção e circulação, e não de um passado longínquo" (2021, p. 6). Já na perspectiva de Bachofen "os mitos representavam a memória de experiências humanas reais e informavam sobre a transformação de um corpo de ideias religiosas de orientação feminina em outra, de orientação masculina" (Guerra, 2021, p. 7).

Na crítica de Lolita Guimarães Guerra, o matriarcado pré-histórico é um modelo "generificado de leitura sobre o passado que envolve uma série de estereótipos não à toa associados à religião como única esfera pública de projeção das mulheres e à sublimação de suas capacidades reprodutivas" (2021, p. 2), sendo também uma construção moderna de ideias inverificáveis sobre a religião pré-histórica. Outro crítico veemente do postulado matriarcal é Paolo Scarpi, que questiona a hipótese de Gimbutas desde sua base: seria improvável que houvesse no Neolítico uma ideia de divindade, portanto o tema da "deusa mãe" seria um "mito" científico (Bezerra, 2019, p.19). Como sintetizado por Guerra:

---

[156] É importante comentar que Bachofen apesar de ter elucidado a teoria do matriarcado, situa o seu fim como uma consequência da própria evolução, cuja fase mais "evoluída" seria apropria fase patriarcal, portanto, ele está longe de ser feminista, apenas foi lido por elas.

[157] Um esforço, presente em várias religiões, de reconsiderar e repensar aspectos de tradições sob a perspectiva feminista. Algumas autoras que têm debatido intensamente o tema são as brasileiras Ivone Gebara, Odja Barros e Karen Colares.

> O conceito de matriarcado é uma invenção moderna, que associa duas concepções utilizadas pelos scholars do século XIX (Georgoudi, 1990, p. 451). A primeira, "direito materno" (*Mutterrecht*, em oposição a *Vaterrecht*, "direito paterno"), foi apresentada em 1861 por Johann Bachofen para uma obra de mesmo nome. Ali, designava um estágio cultural pré-histórico marcado pela matrilinearidade e anterior ao direito do pai, ou seja, o que hoje denominaríamos de patriarcado – termo corrente nas traduções de *Vaterrecht*. Bachofen associa *Mutterrecht* a "ginecocracia" (*Gynaikokratie*), conceito de origem clássica com o sentido de "governo de mulheres". Para ele, a longa era do direito materno teria incluído uma época de domínio das mulheres sobre os homens. Hoje, falamos dessa era como matriarcado (2019, p. 4).

A tese do matriarcado combinou três operações de identificação em sua construção que são, para a autora, consideradas inaceitáveis: "entre mito e história; entre sociedades pré-históricas e sociedades modernas ágrafas e não-europeias; entre status religioso (no mito, no culto) e status político e econômico" (Guerra, 2019, p. 18). Porém, vale comentar que a autora não possui a mesma abordagem teórica para o mito que nós temos, pois partimos dos estudos que consideram o mito não como uma oposição à verdade, mas em seu aspecto experiencial, subjetivo e é elemento constitutivo da Memória Cultural.

Na obra *The Myth of Matriarchal Prehistory: Why an Invented Past Won't Give Women a Future*, dedicada a desconstruir as perspectivas de matriarcado pré-histórico, Cynthia Eller defende que a tese do matriarcado seria um perigo para a própria agenda feminista e suas pautas. Essas várias ideias postulam que houve uma sociedade centrada na mulher e adoradora de deusas, desde a era Paleolítica, 1,5 a 2 milhões de anos atrás, até cerca de 3000 a.C. (Eller, 2000, p. 3). Estas, acabaram ganhando impulso com a segunda onda feminista na década de 1970 através do trabalho de Gimbutas, cuja arqueologia feminista é criticada como a responsável pela consolidação do chamado "mito matriarcal" (*matriarchy myth)* pela autora.[158] Sua justificativa contra a perspectiva de uma arqueologia feminista em torno desse matriarcado é articulada da seguinte forma:

> Os inimigos do feminismo, há muito, levantam questões de patriarcado e sexismo em termos pseudocientíficos e históricos. Não é do interesse feminista juntar-se a elas neste jogo (...). E sabemos que as culturas em todo o mundo demonstraram uma tremenda variabilidade na construção e regulação do gênero, indicando que temos uma liberdade significativa para

[158] Entre as críticas do trabalho de Eller, a mais consistente foi feita pela historiadora americana Maxine Dashu, que acusa a autora de ter descaracterizando as teorias de Gimbutas, bem como de outros antropólogos, de rotulá-los como "matriarcalistas" – mesmo tendo sito pontuadas diferenças desses estudiosos com relação aos conceitos de matriarcado, sociedades matrifocais e matrilinearidade – e de não distinguir as produções sobre o tema, como entre estudos acadêmicos e o movimento da Deusa. Cf: DASHU, Max. Knocking Down Straw Dolls: A Critique of Cynthia Eller's The Myth of Matriarchal Prehistory". In: *Feminist Theology*. SAGE Publications. 13 (2): 185–216, 2005.

> fazer as nossas próprias escolhas sobre o que o gênero significará para nós. (...) não estamos condenados para sempre a encontrar o nosso futuro no passado. Descobrir – ou, mais precisamente, inventar – eras pré-históricas em mulheres e homens viveram em harmonia e igualdade, é um fardo que as feministas não precisam e não devem carregar. Apegar-se a noções desgastadas de gênero e promover um passado comprovadamente ficcional, só pode nos ferir a longo prazo, enquanto trabalhamos para criar um futuro que ajude mulheres, crianças e homens a prosperarem (Eller, 2000, p. 8, tradução nossa).[159]

Segundo Hutton (1997), os elementos que compõem a ideia de matriarcado terão presença marcante na formação da Bruxaria enquanto religião, e no intuito de compreender nossas fontes, nos aproximamos da perspectiva de Jan Assmann e de Joseph Campbell, que dão ênfase ao aspecto do simbólico em suas abordagens – o primeiro nas manifestações referentes à memória e o segundo com relação aos mitos e às religiões –. Dessa forma, traremos no terceiro capítulo o aspecto do simbólico referente ao feminino; não reduzível a uma condição feminina *versus* uma masculina, mas que traz para o centro da análise a relação entre a vida, a morte e o feminino.[160] É a partir desse simbólico que torna-se possível analisar nossas fontes através do Sagrado Feminino enquanto uma ferramenta heurística, para a compreensão das fontes, uma das nossas empreitadas no Capítulo 3.

Detemo-nos aqui em um ponto importante, tendo em vista que o conceito de Sagrado Feminino emerge nas entrelinhas das nossas fontes, através da hermenêutica utilizada: no que reside esse escopo de matriarcado, cientificamente, e de que forma esse conceito dialoga com a ideia de um Sagrado Feminino?

> As pesquisas arqueológicas revelam artefatos e vestígios de dezenas de milhares de anos que nos levam a especular acerca de uma constituição social e comunitária entre homens e mulheres diferente da que se configurou na civilização patriarcal, da qual somos herdeiros involuntários. As antigas sociedades matriarcais/matrifocais não estavam, ao que tudo indica, posicionadas sobre práticas de dominação, acumulação e guerra. Nesse sentido, é importante observarmos que o que estamos chamando aqui de matriarcado ou matrifocalidade não é uma inversão da lógica de dominância

[159] No original: "*The enemies of feminism have long posed issues of patriarchy and sexism in pseudoscientific and historical terms. It is not in feminist interests to join them at this game (...). And we know that cultures worldwide have demonstrated tremendous variability in constructing and regulating gender, indicating that we have significant freedom in making our own choices about what gender will mean for us. (...) we are not forever condemned to find our future in our past. Discovering—or more to the point, inventing—prehistoric ages in which women and men lived in harmony and equality is a burden that feminists need not, and should not bear. Clinging to shopworn notions of gender and promoting a demonstrably fictional past can only hurt us over the long run as we work to create a future that helps all women, children, and men flourish*".

[160] Ver uma análise dos componentes figurais da Deusa Mãe em: MARQUETTI, Flávia R. *Da* sedução e outros perigos*: O mito da* Deusa Mãe. Paulo: Fundação Editora da Unesp, 2013.

> patriarcal [...]. Ou seja, não se trata de se apropriar da lógica patriarcal e virá-la às avessas [...] (Myara, 2024, p. 33).

Como explica a pesquisadora brasileira Flávia Marquetti, que trabalha a partir da abordagem da Semiótica, as imagens das chamadas Vênus Paleolíticas e Neolíticas foram encontradas em grande número em sítios arqueológicos, muito mais do que outra figura humana, situação que leva à uma posição de destaque em função da disposição dos objetos e por sua dimensão em relação às demais figuras representadas (2003, p. 18). Marquetti explica que os atributos dados a essa figura feminina indicam que, desde os primórdios da humanidade, "a mulher, a fêmea, era representada a partir de características específicas: os seios, o púbis e o útero [...]. Estas características encontram um paralelo na definição etimológica do lexema mãe nas diversas línguas indo-européias", apresentando nos idiomas pesquisados por ela, dois sentidos: o de mulher que deu à luz filhos, e o sentido de matriz enquanto fonte, origem, e o de nutriz (útero e seios), "o que permite definir o lexema *mãe* a partir das funções de gerar e nutrir. Estas duas funções, interligadas no inconsciente humano desde tempos imemoriais, só podem ser percebidas como ações ligadas ao feminino" (Marquetti, 2003, p. 18-19). E é essa a conexão que encontramos na cosmopercepção da Bruxaria enquanto religião.

É interessante perceber que as deusas clássicas desse universo pagão pela mirada do Romantismo, sofreram, como explicado por Hutton (1997), um processo de reconfigurarem-se em diferentes aspectos da "Grande Natureza", inspiração trazida a partir da obra *O Asno de Ouro* de Apuleio (Bezerra, 2019, p. 20) e que será incendiada durante o século XX, pois este é o contexto de emergência das descobertas e interpretações arqueológicas em torno das estatuetas femininas dos tempos pré-literários. O mesmo século foi testemunha da efervescência do desenvolvimento teórico da "Grande Mãe" enquanto um arquétipo, pelo aporte da Psicologia, ao mesmo tempo em que Leroi-Gourhan e Marija Gimbutas desenvolviam suas pesquisas e hipóteses. Influenciada pelo movimento de Espiritualidade da Deusa iniciado nos E.U.A. da década de 1970, e retroalimentando tal movimento, Gimbutas polemizou, mesmo gozando de um enorme prestígio entre os próprios especialistas, propondo a hipótese de teria existido uma religião da Deusa, no continente europeu, estendendo-se até o Oriente Próximo, passando pelo Mediterrâneo, como uma crença/culto tão coeso que formou um sistema ideológico.

Se faz importante também ter em mente que haviam duas áreas diferentes em que se estava lendo Jung e discutindo a literatura emergente sobre Grande Mãe e Sagrado Feminino: o âmbito sociológico e o âmbito psicológico. Erich Neumann, o grande responsável pelo

desenvolvimento do arquétipo da Grande Mãe, havia sido aluno de Jung, lançando então a obra *A Grande Mãe: um estudo fenomenológico da constituição feminina do inconsciente*, resgatando figuras históricas femininas e propondo várias manifestações de um arquétipo de feminino sagrado. Percebemos então que, no contexto da contracultura,

> Jung é um progenitor cardeal do Movimento da Nova Era, que se desenvolveu a partir de duas importantes vertentes do pensamento dos anos 1960 - o imperativo de voltar à natureza (que pode ser classificado como vestigialmente romântico) e multiculturalismo, nomeadamente no que diz respeito ao Leste Asiático e as religiões Nativas Americanas (Paglia, 2006, p. 8, apud Bezerra, 2019, p.100).

Porém, não é nossa pretensão adentrarmos nos debates acirrados da Arqueologia e da História em torno dos conceitos de matriarcado e de Sagrado Feminino na contemporaneidade. Pelo nosso recorte temático, o importante neste Capítulo é pensarmos e termos dimensão da circulação dessas ideias de Sagrado Feminino e de matriarcado, que fizeram parte do *cronotopos* de Margaret Murray e Garald Gardner, motivo pelo qual o tema será retomado no próximo Capítulo, quando versarmos sobre Sagrado Feminino e Masculino. Por hora, para compreender essa circulação mencionada, se faz necessário pontuar que podemos encontrar duas vertentes gerais de interpretação sobre o matriarcado pré-histórico: de um lado, a vertente que se inspirou na interpretação de cunho materialista de Engels e por outro, uma interpretação enquanto fenômeno religioso pelos classicistas e pelas primeiras feministas.

A transição entre um matriarcado pré-histórico para a concepção de uma Grande Deusa ou Grande Mãe teve como marco os trabalhos Jane Ellen Harrison (1850-1928), arqueóloga, linguista e feminista britânica. Harrison foi uma das fundadoras, dos estudos modernos em mitologia grega, e estabeleceu métodos para encontrar evidências mitológicas e de uma Grande Deusa na cultura material. Distanciando-se da proposta inicial do matriarcado de Bachofen, a proposta de matriarcado de Harrison é [...] livre de conflitos internos e, portanto, melhor capacitado à formulação de uma Grande Deusa a partir da qual podia-se interpretar a totalidade da Pré-História grega" (Guerra, 2021, p. 11).

Em sua obra *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (1903), Harrison analisa festivais da antiga Grécia buscando identificar um substrato "primitivo" nos rituais e suas permanências na religião e na literatura. Na obra, percebe-se a ideia de unidade entre diferentes faces dessa Deusa, coexistindo de forma integrada, como trabalhado em seu capítulo VI *The Making of a Goddess*:

> (...) quando essas condições cristalizaram-se nas formas da Deusa de Deméter e Kore, elas apareceram como Mãe e Filha, mas principalmente nas condições expressadas como Mãe e Donzela, mulher madura e mulher antes da maturidade. E destas duas formas, a forma da Mãe é a mais característica, e nos dias de hoje, a mais proeminente; Kore como a Filha em vez de Donzela é produto da mitologia. (1903, p. 263, tradução nossa).[161]

Além de Mãe do que é Selvagem/Indomável (*Mother of the Wild*), conforme analisado por Jane Harrison através da iconografia (1903, p. 265-266), ela trouxe o aspecto de vida e morte para essa Grande Mãe. Logo, "A Grande Mãe é mãe das coisas vivas e mortas" (1903, p. 266, tradução nossa)[162] Em sua profunda análise, Ronald Hutton, comenta sobre a influência de Robert Graves (1895-1985), poeta, escritor britânico e responsável por trazer a perspectiva tríplice das matronas celtas para a Bruxaria Contemporânea, em *The White Goddess*: [163]

> Ele utilizou o imaginário dos três aspectos de Harrison e relacionou, assim como Briffault, com as luas crescente, cheia e minguante, para representar a maior potencialidade da Deusa Una (the one Goddess) de ser uma geradora de vida e morte, nas suas formas de Donzela, Mãe e Velha. Ele dividiu seu filho e consorte em dois aspectos opostos de si mesmo, como o Deus do ciclo da Roda do Ano, fadados a serem rivais e disputarem o amor da Deusa. Uma função especial da Deusa, segundo Graves, seria de dar inspiração para os poetas; ela era a Musa que operava através de mitos e sonhos, em contraste com o modo de pensamento racional no qual Graves identificava como pertencendo ao patriarcado, Cristianismo e a modernidade industrial (2019, p. 43, tradução nossa).[164]

Como identificado por Guerra (2021, p. 4), "a ênfase no aspecto religioso foi uma tônica da caracterização do matriarcado entre arqueólogos, em parte inspirados pelo tratamento dado por James George Frazer (1890) às deusas mães".

Interessante notar que o professor e reverendo Edwin Oliver James (1888-1972), que foi editor da revista *Folklore*, esteve muito presente na vida de Murray, estabelecendo parcerias

---

[161] No original: "(...) *the two cardinal positions are obviously to a primitive society Mother and Maiden. When these conditions cristallized into the Goddess forms of Demeter and Kore, they appear as Mother and Daughter, but primareily the conditions expressed are Mother and Maid, woman mature and woman before maturity, and of these two forms the Mother-form as more charactheristic is, in early days, the more proeminente; Kore as Daughter reather than Maiden is the product of mythology".*

[162] No original: "*The Great Mother is mother of the dead and as well as the living*" (p. 264).

[163] Para análise completa sobre as Vênus neolíticas em perspectiva histórica, ver: HUTTON, Ronald. *The Triumph of the Moon*, 2019, p. 37-39.

[164] No original "*He took Harrison's imagery of three aspects, and related them like Briffault to the waxing, full, and waning moon, to represent the One Goddess most potently as a bringer of life and death, in her forms as Maiden, Mother, and Crone. He divided her son and consort into two opposed aspects of his wn, as God of the Waxing and of the Waning Year, fated to be rivals and combatants for her love. An especially important function of the Goddess, for Graves, was that she gave inspiration to poets; she was the Muse who operated through myths and dreams, in contrast with rational modes of thought which Graves identified with patriarchy, Christianity, and industrial modernity*".

em palestras e aulas, também foi uma importante influência no trabalho de Murray através de teorias sobre a Deusas-Mãe. “As teorias de James sobre a deusa mãe possuem argumentos semelhantes aos de Murray. Seu livro *The Cult of Mother Goddess* é baseado em uma leitura explicitamente ‘frazeriana’ ” segundo Terzetti Filho (2012, p. 68).

Porém, após diversas críticas, principalmente a sintetizada por Peter Ucko em 1962, o entusiasmo com a teoria da Deusa Mãe foi declinando dentro da Academia (Hutton, 2019, p. 97). Mais tarde, o tema retornou para a literatura, desta vez reformado, no contexto da segunda onda feminista da década de 1960, contexto onde encontramos Neuman, referenciado acima. É esse arcabouço de leitura oitocentista, impregnado no olhar de Murray e na atmosfera dos estudos folclóricos, que somou-se às experiências da folclorista enquanto uma mulher pesquisadora, feminista e militante, ou seja, as raízes da Bruxaria como religião possuem, nas obras de Murray e Gardner, uma historicidade própria de seu contexto de produção. Percebendo suas obras, cruciais para nossa análise, como produto de seu contexto e ao mesmo tempo produtoras de outra realidade e de expectativas, é que podemos identificar não somente a intersecção feminismos e Natureza, mas compreender essa dinâmica e seus símbolos.

Como comentamos no primeiro capítulo, ao nos aproximarmos dos aspectos biográficos de Margaret Murray, vimos que ela foi atuante no WSPU, considerado radical por muitos, na época do chamado feminismo de primeira onda, ou seja, os feminismos da primeira metade do século XX, cujas pautas versavam sobre direitos e sufrágio. Dentro desse contexto, as teorias em torno do matriarcado no passado ecoaram em muitas feministas na Europa e nos Estados Unidos de 1860 a 1914 (Allen, 1999). Isso porque, como explica Allen, uma das controvérsias intelectuais mais importantes dessa época girava em torno das origens da família, do patriarcado e da subordinação das mulheres (1999, p. 1086). Interessante que, em duas intelectuais feministas de destaque nos anos 1890 – as grandes responsáveis pela crítica ao vigente postulado vitoriano do patriarcado como consequência do progresso e da racionalidade – nós encontramos uma referência à perseguição às bruxas! Ambas as intelectuais, Elizabeth Cady Stanton (1815-1902)[165], em *The Matriarchate or Mother-Age* (1891) e Matilda Joslyn Gage (1826-1898)[166] em *Woman, Church, and State* (1893), colocaram “a queima de bruxas da Idade

[165] Ativista feminista e abolicionista estadunidense, líder de movimentos pelos direitos das mulheres e presidente da National Woman Suffrage Association de 1892 até 1900. Foi responsável pela *Declaração de Sentimentos* (1848) que é comumente considerado como um marco da organização e início do movimento pelo sufrágio feminino e direitos das mulheres nos Estados Unidos.

[166] Autora feminista estadunidense, ativista pelo sufrágio universal e pelos direitos dos nativos americanos, além de abolicionista. Por ter publicado em 1870, publicou o artigo “A mulher como inventora” no qual listou diversas contribuições e invenções feitas por mulheres, foi homenageada na década de 1990 ao cunharem o termo “efeito Matilda” para referirem-se aos casos de pesquisadoras mulheres que deixaram de receber crédito por suas descobertas científicas em função do machismo do passado.

Média cristã" como o que "trouxe a derrota final de instituições matriarcais e a descida a uma Era das trevas patriarcal (Allen, p. 1096, tradução nossa).[167] Essa associação oitocentista, escrita pelo punho de mulheres feministas, intelectuais e ativistas, entre a bruxa do tempo das fogueiras e a opressão feminina, estava apenas começando.

Segundo Eric Hobsbawn, os movimentos feministas do século XX foram o maior movimento social do século, produzindo e ampliando uma nova consciência de feminilidade (1995). Essas diversas consciências – pois devem ser entendidas de forma plural, já que temos feminismos e não um único feminismo monolítico – ressoaram e retroalimentaram diversos âmbitos, e como mencionamos, muitas foram as relações tecidas entre a figura da bruxa na perseguição às bruxas e a mulher feminista, desde as intelectuais do matriarcado oitocentista até os recentes cartazes com os dizeres "somos as netas das bruxas que vocês não conseguiram queimar" presentes em protestos ao redor do mundo.

Como vimos, a relação bruxa- caça às bruxas- feminismo já havia aparecido na literatura, antes mesmo de Murray, a exemplo de Stanton e Gage, que versavam sobre a polêmica hipótese do matriarcado e a queda do mesmo como início da opressão feminina. No período de expansão do Neopaganismo – na década de 1960, onde temos o que Roland Robertson chamou de expansão de uma consciência de globalidade – temos a migração de muitas ideias de cunho espiritual da Grã-Bretanha para os Estados Unidos, mantendo uma relação visceral com o movimento contracultural. Em solo norte-americano, os diálogos com os movimentos feministas foram intensos, de modo a mesclar tradições e ideias, no desenvolvimento de uma ênfase mais explícita no feminino, fazendo com que a American Wicca (desenvolvida nos EUA) ficasse conhecida como "Religião da Deusa" ou Espiritualidade da Deusa (Oliveira, 2012; Terzetti Filho, 2016). Assim como os movimentos contraculturais contestatórios nos EUA foram receptivos para as ideias da Bruxaria Contemporânea, essa religião tinha a oferecer uma identidade que se alinhava com as novas demandas contestadoras e libertárias, principalmente entre as linhas mais radicais dos feminismos que aliavam e reivindicavam liberdade e poder em um mundo desencantado pelo machismo e pela opressão.

Em fins da década de 1960, a imagem de independência, insubordinação e de poder feminino representada pelas bruxas foi incorporada em muitos sentidos às lutas sociais. Atributos femininos, que segundo Russel e Alexander (2019) precisavam ser retomados pelas mulheres, a fim de obter novamente, ou seja, retomar – fazendo alusão ao matriarcado antigo – sua autonomia e liberdade frente a estrutura patriarcal. Era a bruxa de Michelet e de Leland,

[167] No original: "*The witch burnings of the Christian Middle Ages [...] had brought the final defeat of matriarchal institutions and the descent of a patriarchal dark age*".

revoltada, que emergia a todo vapor para aquelas feministas; "a bruxa [...] foi, no passado, um fator real ou uma grande força na vida social rebelde e até hoje […] se reconhece que existe algo de estranho, misterioso e incompreensível na mulher" (Leland, 1899, 2016, p. 103), onde para ele "no fundo, toda mulher é uma bruxa".

A máxima de Leland em *Aradia* nos lembra de outra afirmativa: no contexto do final da década de 1960, toda bruxa certamente era feminista, porém nem toda feminista era bruxa. Isso se deu porque a exaltação do feminino já se encontrava, como defendemos, nas raízes da religião da Bruxaria Contemporânea, e não foi algo que apareceu somente com sua internacionalização após a segunda onda feminista. Brooks e Alexander (2019) comentam que na década de 1960, feministas entusiastas com a figura da bruxa aproximavam-se da figura por afinidades políticas-sociais, desconhecendo muitas vezes que existiam mulheres que se identificavam enquanto bruxas praticantes de uma religião de bruxas.

No fim da década de 1960 e início de 1970, os Estados Unidos configuraram-se como o solo fértil que viria a unir a Bruxaria Neopagã ao movimento de espiritualidade feminina. O país era um importante polo da intelectualidade feminista em termos gerais, bem como de desenvolvimento das alas mais radicais desse pensamento. Logo, a apropriação da imagem da bruxa revolucionária foi algo, segundo Hutton, inevitável (1999, p. 354). Lá, emerge um dos grupos feministas revolucionários, de caráter radical, que são um exemplo elucidativo de todo esse emaranhado de memórias, usos do passado e ressignificações: o grupo W.I.T.C.H., sigla para *Women's International Terrorist Conspiracy* from Hell (que pode ser traduzido como Conspiração Terrorista Internacional das Mulheres do Inferno), importantíssimo para o desenvolvimento do feminismo socialista e do movimento de libertação feminina.[168]

Fundado por feministas socialistas chamadas de "políticas" – as ex-ativistas do coletivo *New York Radical Women* (NYRW). O grupo W.I.T.C.H. defendia que lutar sozinhas contra o patriarcado não era suficiente (como defendiam as feministas liberais), sendo necessário fazer alianças com outros movimentos sociais de esquerda e abraçar outras pautas –. Fazendo sua grande estreia em Outubro, no Halloween do ano de 1968, sua inspiração girava em torno da perseguição às bruxas, e inclusive, o grupo defendia a vingança contra as milhões de vítimas queimadas durante o fenômeno da perseguição às bruxas da Modernidade.

Em seu manifesto (ver anexo II) afirmava que a bruxaria foi uma religião de toda a Europa antes do cristianismo, e que a perseguição no início da Idade Moderna teria tido dois

[168] O W.I.T.C.H. tornou-se posteriormente uma rede de movimentos, que se apropriaram da sigla, porém alterando as palavras, como por exemplo, "*Women Inspired to Tell their Collective History*", entre outros. Para além das mudanças de nomenclatura, o W.I.T.C.H. foi sempre composto de vários grupos, locais e autônomos.

motivos: uma opressão da cultura alternativa por parte das elites governantes e uma guerra contra o feminismo. Isso porque a bruxaria teria sido reservada às mulheres mais corajosas, agressivas, independentes e sexualmente livres da população. O documento também retoma a popular cifra de nove milhões de mulheres mortas durante a perseguição, alertando que para retomar a liberdade, era preciso que elas, as mulheres hoje, tornarem-se bruxas como no passado, voltando a ser fêmeas, indomadas, bravas, alegres e imortais (Hutton, 1999, p. 354).

Segundo Terzetti Filho (2016, p. 74), "o grupo teve como inspiração para seu nome a passagem bíblica de I Samuel 15:23, na qual está escrito: Porque a rebelião é como o próprio pecado da bruxaria". Já segundo Peter Knight em *Conspiracy Culture: From Kennedy to The X Files* (2000), a utilização do termo "witch" seria uma alusão à "caça às bruxas" do período anti-comunista dos Estados Unidos. Independente da razão inicial, o radicalismo e a irreverência davam o tom ao movimento, com inclusive, as mulheres guerrilheiras do W.I.T.C.H. defendendo o uso da violência se necessário. Como outras características do movimento, ele era formado majoritariamente por mulheres universitárias, seus grupos possuíam autonomia de organização local– que variava conforme a cidade, chamados de "covens" –, e nas manifestações costumavam aludir diretamente ao estereótipo da bruxa do imaginário ocidental, vestindo roupas pretas, chapéus pontudos e máscaras de mulheres velhas. Assim, sob tal símbolo, essas militantes identificavam-se diretamente com todos os aspectos que socialmente as mulheres foram ensinadas a evitar: serem feias, agressivas, maliciosas e independentes (Eller, 1993).

Figura 6: Fotografia do iônico protesto do grupo W.I.T.C.H. em 1968, em Wall Street.

Fonte: 6 https://www.teenvogue.com/story/womens-international-terrorist-conspiracy-from-hell

No ano seguinte, em 1968, o grupo dispersou-se em função das discordâncias internas daquelas que queriam expandir as parcerias com movimentos de Esquerda e as que não concordavam, por entender que a Esquerda era feita por homens, e que essa dependência precisava, na verdade, ser descontruída. Sendo tão efêmero, o grupo político W.I.T.C.H. foi considerado periférico durante sua existência, principalmente se comparado com outros movimentos de mulheres; no entanto, mais adiante, no início do século XXI, as opiniões defendidas pelo grupo passaram a reverberar em um maior número de mulheres. A final, como explica Margot Adler (2006), os pressupostos básicos do grupo W.I.T.C.H. versavam sobre a natureza da bruxaria na iconografia da bruxa, junto a sua conexão com a libertação das mulheres, e tais pressupostos tiveram na religião do Dianismo e em outras formas de Neopaganismo, um desdobramento direto dessa abordagem radical.

Além do mais, como comentado por Alice Echols em *Daring to Be Bad* (1989), analisando a segunda onda feminista, as militantes do W.I.T.C.H. colocavam-se contra o consumismo desenfreado e inconsciente, e também contra a mídia, trazendo ao movimento um caráter anti-sistema. Além do mais, as militantes do W.I.T.C.H. performavam feitiços, fantasiavam-se, protestando de forma dramatizada. Dentre seus feitiços performados, o grupo W.I.T.C.H. de Boston lançou feitiços contra bares, o de Washington DC amaldiçoou a posse do presidente Nixon, e chegaram a dançar em volta de um caldeirão em protesto contra um aumento de tarifa amaldiçoaram o *Chicago Transit Authority* (CTA), cantando "*We, the people/ are the prey/ of the Demon, CTA*". A estratégia do W.I.T.C.H. foi chamada de "teatro de guerrilha de bater e correr, "uma forma de manifestação pública conhecida como "zap" que combinava poesia, bruxaria e protesto".

Figura 7: Performance do W.I.T.C.H. em 1969, em frente ao Chicago Federal Building.

Fonte: 7: https://witchchicago.tumblr.com/post/122961081712/womens-international-terrorist-conspiracy-from

Destacamos dois pontos acerca dessa performance "zap": a presença de feitiços gritados e giros em torno do fogo enquanto ações e elementos simbólicos (vassoura, chapéu pontudo, caldeirão), todos evocando o sabá diabólico e a ideia de empoderamento, resistência e subversão, como é possível ver no registro abaixo do protesto de 1969 feito pelo coven de Chicago – a célula do W.I.T.C.H. naquela cidade.

Articulando a perseguição às bruxas ao seu tempo presente nos feitiços do protesto, nessa ocasião as feministas entoavam, ou melhor, lançavam o seguinte feitiço:

> *Double, bubble, war and rubble,*
> *When you mess with women, you'll be in trouble.*
> *We're convicted of murder if abortion is planned.*
> *Convicted of conspirancy if we fight for our rights.*
> *And burned at the stake when we stand and fight*.[169]

Após o fim da articulação do W.I.T.C.H., sua inspiração seguiu inspirando outros movimentos de mulheres, tal qual um feitiço que funcionou com sucesso. Mas, foi sob as circunstâncias do governo de Donald Trump nos Estados Unidos, que o W.I.T.C.H. ressurge propriamente, retomando o seu protesto performado em sabá. Porém, naquele contexto, as lutas eram outras, como é possível ler nos cartazes exibidos pelas ativistas no ano de 2016. Os cartazes evocam um entrelaçamento criativo de temporalidades, como nos dizeres "*Witches for Black Lives*", "*White silence is violence*" e "*No fascist witch hunt*", extremamente significativos para solidificar as ideias de nossa Tese, ao articular o trauma da perseguição às bruxas na Memória Cultural em uma longa duração. Pensamos que, mesmo os anos 2000 não sendo parte do recorte da pesquisa, essas reflexões se fazem importantes para estimular o interesse entre essas interlocuções dentro da Academia, e para demonstrar que o trauma segue, ou seja, todavia não foi curado, enquanto a violência contra o feminino e suas intersecções existir. E mais uma vez vemos, sendo evocados, símbolos que operam dentro da Linguagem do Trauma.

---

[169] Para manter a rima, traduzimos o feitiço na nota de rodapé. "Dobro, bolha, guerra e escombros.
Quando você mexe com mulheres, você estará em apuros (problemas).
Somos condenadas por assassinato se o aborto for planejado.
Condenadas por conspiração se lutarmos pelos nossos Direitos.
E queimadas na fogueira quando nos levantamos e lutamos". Disponível em: https://witchchicago.tumblr.com/post/122961081712/womens-international-terrorist-conspiracy-from. Acesso em 13 Dez de 2023.

Figura 8: Protesto das feministas do W.I.T.C.H. em 2016 nos Estados Unidos.

Fonte: 8 https://eleanormartinart.wordpress.com/2018/10/02/autumn-term-w-i-t-c-h-womens-international-terrorist-conspiracy-from-hell/

Mesmo efêmero, as ideias radicais do W.I.T.C.H. respingaram no feminismo radical americano, como é possível perceber nas obras de Mary Daly[170] (1973; 1978) e de Andrea Dworkin[171] (1974), dialogando patriarcado, bruxaria e matriarcado pré-histórico. É nessa época, no início dos anos 70, que Barbara Ehrenreich e Deirdre English estão publicando sua obra, já comentada no primeiro capítulo, *Witches, Midwives, and Nurses: A History of Women Healers* (1973), construindo a hipótese da perseguição às bruxas como um embate entre as práticas de cura popular e medicina natural do universo das mulheres *versus* os saberes medicinais dos homens letrados em ascensão nas instituições. Porém, a bruxaria para todas essas autoras é muito mais uma questão de oposição ao patriarcado em termos políticos do que um sistema religioso (Hutton, 1999, p. 355).

É nesse cenário que Ronald Hutton explica a consolidação do conceito de "caça" às bruxas como um eixo norteador de vertentes radicais feministas.

> Por volta de 1978, portanto, o conceito feminista radical norte-americano dos julgamentos de bruxas já estava formado. De acordo com este conceito, o primeiro grande ataque da revolução patriarcal foi a destruição do matriarcado primitivo e da supremacia da Deusa. A bruxaria, no entanto, preservou vestígios da religião centrada na Deusa e do antigo estatuto sagrado das mulheres, não apenas durante o período histórico do mundo antigo, mas muito depois do triunfo do Cristianismo. Os primeiros julgamentos modernos representaram, portanto, a segunda onda de agressão masculina, para eliminar esses resquícios" (1999, p. 355) [...]. O número de nove milhões de mortes

[170] Filósofa, acadêmica e teóloga feminista e professora do Boston College de 1967 a 1999 na área de Teologia, Ética Feminista e Patriarcado. Possuía dois Doutorados, sendo um em Teologia Sagrada e Filosofia pela Universidade de Friburgo, na Suíça, e o outro em Religião pelo Saint Mary's College. Daly era também a tivista vegetariana e em prol dos direitos dos animais; definia-se como uma feminista lésbica radical.

[171] Escritora e feminista radical americana que ficou conhecida por suas críticas à pornografia que, segundo ela, estariam ligadas à cultura do estupro e outras formas de violência contra as mulheres.

> poderia ser usado para mostrar que as mulheres sofreram mais, e de forma menos justificada, do que qualquer outro grupo registado. Como foi elaborado este conceito? Principalmente, baseou-se em materiais que já existiam há muito tempo na tradição radical ocidental em geral e na tradição americana em particular. Muito bem, todo ele foi formado quase cem anos antes por Matilda Joslyn Gage e, até certo ponto, o seu reaparecimento na década de 1970 representou uma redescoberta do trabalho de Gage por escritoras feministas posteriores (1999, p. 355, tradução nossa).[172]

O historiador percebeu, ainda, que Margaret Murray, Robert Graves e Michelet foram utilizados em diferentes medidas, seja a modo de inspiração ou para preencher lacunas dessa literatura já no contexto dos anos 1970, ou seja, da segunda onda feminista. As teses comentadas anteriormente acabaram por forjar o conceito de "Sagrado Feminino", uma síntese de interpretações acerca de um universo mítico-mágico somado a interpretações a partir da cultura material, cujas principais expoentes foram as arqueólogas Jacquetta Hawkes na década de 1960 e Marija Gimbutas a partir da década de 1980. Segundo Damm, o "Sagrado Feminino" enquanto conceito "se constrói a partir da vontade de resgatar esse tipo de experiência, olhando para as diversas facetas do arquétipo feminino como um caminho para retomar figuras que ficaram esquecidas ou que o patriarcado buscou ocultar e relembrá-las ou ressignificá-las no presente" (2019, p. 9-10). Mais tarde, na década de 1970 – época em que, como comentado, algumas autoras feministas radicais estão redescobrindo as ideias de Matilda Gage –, com a segunda onda feminista, a tese do matriarcado volta à cena, principalmente em função dos estudos de Merlin Stone em *When God Was a Woman* (1976) em torno das estatuetas paleolíticas de Vênus como provas desse matriarcado pré-histórico.

A partir desse panorama podemos amarrar a hipótese do matriarcado, a perseguição às bruxas, o Sagrado Feminino e a libertação feminina, percebendo suas aproximações e tensões com o campo político e com a esfera religiosa. A proposta das feministas do W.I.T.C.H. são um exemplo de evocação do passado, operando a nível de Memória Cultural, que faz e produz sentido no presente graças ao Trauma Cultural, que ressignifica mitos por via da reatualização.

---

[172] No original: "*By 1978 therefore, the full-blown American radical feminist concept of the witch trials had been formed. According to this concept, the first grand assault of the patriarchal revolution had been the destruction of primitive matriarchy and of the supremacy of the Goddess. Witchcraft had, however, preserved remnants of Goddess-centred religion and of the former sacred status of women, not merely through the period of the historic ancient world but long after the triumph of Christianity. The early modern trials represented, therefore, the second wave of male aggression, to wipe out these remnants [...]. The figure of nine million deaths could be used to show that women had suffered more, and less justifiably, than any other group on record.9 How was this concept put together? Mostly, it drew upon materials which had long existed in the Western radical tradition in general and in the American one in particular. Pretty well the whole of it had been formed almost a hundred years before by Matilda Joslyn Gage, and to some extent its reappearance in the 1970's represented a rediscovery of Gage's work by later feminist writers*".

Ou seja, mesmo sem ser do campo religioso, os protestos, ao aludirem aos tempos das fogueiras e perseguições, reatualizam mitos que assumem um papel crucial dentro dos ritos religiosos da Bruxaria Neopagã (como o matriarcado pré-histórico, tão conectado ao *burning times* de forma direta ou indireta) e reatualizando também os múltiplos episódios de violência contra o Feminino na longa duração (violência registrada enquanto Trauma Cultural no âmbito cultural). Pois, como demonstrado por Bastos (2020), um protesto pode ser interpretado enquanto um ritual em sua complexidade e simbologias.[173]

Ao fazer um paralelo com a obra *Pensando com Demônios* de Stuart Clark – que analisou a criação da bruxaria enquanto um discurso na Primeira Modernidade –, Janluis Duarte explica que Gardner e seus continuadores imediatos como Doreen Valiente, por exemplo, criaram um novo discurso sobre a bruxaria, onde este:

> [...] superou os anteriores por ir ao encontro de aspirações presentes na sociedade ocidental da segunda metade do século XX: feminismo, liberdade sexual, contestação da rígida moral cristã, retorno à natureza. Todas essas aspirações atingiram seu auge em fins dos anos 1960, no famoso *Summer of Love* e depois, paulatinamente, algumas foram sendo suplantadas enquanto outras se tornavam mais prementes (2017, p. 136).

Este novo discurso sobre a bruxaria possui um legado de Jules Michelet e de Charles Leland, como comentado no primeiro capítulo; no entanto, a formatação enquanto religião, com liturgia e demais elementos, são construídos por Gardner e dialogam diretamente com o seu contexto, bem como a ênfase no novo discurso sobre a perseguição às bruxas, que tem na obra de Murray um marco incontestável do feminismo de primeira onda – focado, como mencionamos, na igualdade jurídica, reconhecimento de direitos e sufrágio – , como demonstraremos a seguir. Este trecho de Murray é bastante elucidativo, sobre os relampejos de cunho feministas presentes na sua ideia de Culto Diânico:

> Os verdadeiros sentimentos das bruxas com relação à religião foram registrados em poucos casos, porém, podem ser concluídos pelos limitados registros ainda remanescentes.(... As meninas da Madame de Bourignon, em Lille (1661), não tinham a pretensão de mudanças, de abandonar estes

[173] Cf: BASTOS, Rodolpho A. S. M. **Ave-Maria cheia de filmes: Transtemporalidade do Sagrado (e do) Feminino através da presença de Maria no filme "Io sono con te"** (2010). Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2020.

> prazeres abomináveis, como uma delas com vinte e dois anos me confessou um dia. "Não", ela disse, "eu não serei outra pessoa; **estou muito contente com minha condição**".23 Embora as opiniões das bruxas inglesas e escocesas não fossem registradas, as evidências deixam claro que elas eram como as de Basses-Pyrénées, não somente por fazerem o que gostavam, como também por não parecer haver necessidade de persuasão. Em muitos julgamentos, quando as bruxas admitiam o pedido de se tomarem membros da sociedade, surgia uma expressão do tipo, "**somos livres e carinhosamente aceitas**" (Murray, p. 28, grifo nosso).

O que podemos concluir de sua ideia é que mesmo não sendo as figuras condutoras das reuniões noturnas, as mulheres possuíam participação ativa, aceitação nos grupos, estando livre e satisfeitas com essa condição. Essas afirmações possuem relação direta com as pautas feministas de primeira onda, que ecoam na frase "somos livres e carinhosamente aceitas" mencionada acima. Além desse sentimento de pertencimento, Murray descreve aspectos de participação política propriamente, de forma ativa, como no trecho: "as bruxas tinham assentos nos Conselhos de Rei e tomavam parte nos negócios do Estado; elas exerciam o poder, frequentemente com grande habilidade, e por vezes foram as verdadeiras mandatárias do reino, o poder por trás do trono", além de serem, nas aldeias, as conselheiras para curar doenças da mente e do corpo (Murray *apud* Gardner, 2019, p. 142).

Também encontramos na obra da folclorista um revisitar do estereótipo da bruxa, comumente descrita como histérica, lunática e fraca por acreditar nos próprios voos noturnos, por exemplo, como defende o *Canon Episcopi* do século X. Sobre a figura das bruxas e seus sonhos e idas ao sabá, Murray escreve: "fanáticas e visionárias como muitas delas eram, assemelhavam-se aos mártires cristãos que os perseguidores das bruxas frequentemente mantinham em posição de grande honra" (2015, p. 20). Ou seja, ela substitui a patologização da mente feminina, dessas mulheres do passado adjetivadas como loucas, pelo adjetivo de visionárias.

Esses pontos inserem-se num contexto de luta contra a patologização do feminino, e vale lembrar, o próprio termo histeria é derivado da palavra grega *hystera* que significa matriz, ou seja, o local ou órgão criador e gerador: útero. Essa adoração do órgão do útero enquanto sagrado na proposta de Gardner aparece na adoração de uma Deusa doadora de toda vida, e concretiza-se no Beijo Quíntuplo, onde um dos lugares a ser beijado e abençoado no rito é justamente o útero da Alta Sacerdotisa. Mais adiante, como desdobramento levado a cabo por outros indivíduos e bruxos, dentre outras ramificações, não somente o útero é exaltado, como

também a própria menstruação, em um movimento contra a medicalização hormonal das mulheres e a favor da aceitação e valorização dos ciclos naturais femininos.

Essa valorização dos ciclos naturais apresenta-se na ideia central da sacralidade na Natureza, explicada na concepção da Roda do Ano, pois é uma sacralidade da natureza nos níveis macrocósmico e microcósmico, onde a vida humana e animal é impermanente e cíclica como o meio-ambiente. Dentro de cosmopercepções Neopagãs – ou seja, vertentes bruxas e não bruxas, que se voltaram para a natureza e são entendidas como religiões da Terra –, "o Cosmos é concebido como um 'mundo de relações', um mundo 'aberto' onde cada objeto tem uma 'história' e é capaz de 'falar' ao homem' ", comunicação possível através de rituais, oferendas e estados alterados de consciência (Oliveira, 2009, p. 4).

A proposta dos ciclos – conexões entre a lua, as estações, e como explica Gardner, a comunhão e controle sobre os próprios corpos para produzir magia – requer um pré-requisito fundamental: (re)integração. Essa integração valoriza o mundo físico, pois parte do pressuposto de que o ser humano não faz parte da natureza (como se fosse um ser apartado), mas sim a própria natureza. Como explica Rosalira Oliveira:

> A sua aspiração não é transcender o mundo material em busca de uma outra realidade, mas sim, integrar-se plenamente neste mundo, visto como sagrado. Na sua concepção, sagrado e profano não se referem a realidades distintas, mas acham-se imbricados um no outro. A realidade transcendente está presente aqui mesmo, na materialidade do mundo físico. Esta celebração do "estar em casa" em nossos corpos e na natureza, constitui, na opinião de Graham, "a maior contribuição do Paganismo para o debate ecológico hoje" (2009, p. 5).

Para compreender o movimento que interseccionou feminismos, justiça social e preservação do meio ambiente, é preciso ter em mente que opressão e exploração são dois conceitos que costumam, na História, andar de mãos dadas. Em diferentes tempos, autoras como Susan Griffin, Carolyn Merchant, Mary Daly, Maria Mies, Ariel Salleh, Val Plumwood, Vandana Shiva, Greta Gaard, Karen Warren, Silvia Federici e outras, identificaram que o problema patriarcal de opressão das mulheres possuía um vínculo profundo com o problema da exploração do meio ambiente. Dentre elas, destaca-se a tese de Federici que coloca, como explicamos no primeiro capítulo, a perseguição às bruxas na Europa e no Novo Mundo como crucial ao desenvolvimento do capitalismo, tão importante quanto a colonização, a escravidão e a expropriação de terras dos camponeses europeus. Com o desenvolvimento desse postulado entre opressão e exploração, ao longo do tempo, a consciência da vida em teia, conectada, foi

cada vez mais uma certeza, tanto quanto iam imbricando-se na teia da opressão, o racismo, o colonialismo, o sexismo, o especismo e o meio ambiente.

Cunhado em 1974 pela escritora e ativista Françoise d'Eaubonne na obra *Le feminisme ou la Mort*, o ecofeminismo associa, obviamente, mulher (ou Feminino) à Natureza, construção feita pelas pioneiras do ecofeminismo nas décadas de 1980 e 1990 – chamadas de ecofeministas clássicas. Longe de ser um movimento unificado, desde suas origens foi perpassado por diálogos, trocas, tensões e críticas ferrenhas. Segundo Marina Bohnenberger em uma análise teórica acerca do ecofeminismo antigo e atual:

> uma genealogia do ecofeminismo nos leva até imbricações entre movimentos sociais, ativismo e meio acadêmico (Mies & Shiva, 2014; Siliprandi, 2015), reunindo feministas que dialogavam com essas diferentes frentes por meio de seus problemas particulares (2023, p. 25).

Outra característica peculiar do ecofeminismo é que foi marcado pela diversidade em suas discussões, no sentido de que movimentos sociais e eventos acadêmicos fizeram parte da escrita dessa história, como registrado nos trabalhos de Emma Siliprandi (2015) e Mies e Shiva (2014), que optaram por dar visibilidade a movimentos sociais e ativistas nessa construção (Bohnenberger, 2023, p. 26). Além disso, outra marca do movimento era o contraste com as outras vertentes feministas em relação a aproximação (abominável para muitas feministas) entre as categorias "mulher" e "Natureza", debate que provinha da querela antropológica natureza/cultura.[174]

Como explicado por Alice Gabriel: as feministas críticas do ecofeminismo entre a década de 1970 e 1980 abominavam a relação tida por essencialista entre mulher e natureza, colocando "a natureza como fonte de opressão, reforçando a necessidade de transcendermos nossas limitações biológicas" (2020, p. 110). A autora segue explicando que essa relação era fulcral para as ecofeministas clássicas, sendo concebida como uma relação "potente, ancestral, tendo sido soterrada e domesticada pelo heteropatriarcado" (2020, p. 110). De fato, já na década de 1960 é possível ver mobilizações que constam na genealogia proposta por Siliprandi, onde mulheres protestam a favor de causas ambientais, conectando a contracultura e posicionamento antinuclear através de críticas conscientes contra o capitalismo e o patriarcado (2015, p. 47).

Porém, não somente flores, sublimes conexões sistêmicas e contundentes críticas ao sistema e ao patriarcado fizeram-se presentes na caminhada percorrida pelas ecofeministas

[174] Para acompanhar os debates das intelectuais feministas em torno do tema, ver: BOHNENBERGER, 2023, p. 37-55.

clássicas. A intersecção entre feminismo e meio ambiente recebeu inúmeras críticas desde o início do movimento até hoje, onde destacam-se o essencialismo embutido na categoria "mulher" como sujeito dado e universal em seus discursos[175], no uso da própria categoria "natureza" que estava embasada em uma percepção ocidental, e na ambição de criar uma pauta universal comum, seguindo alógica de grandes embates e formulações. Inclusive, Greta Gaard comenta que as feministas de terceira onda e do feminismo pós-estruturalista[176] acusaram as ecofeministas de terem trabalhado com uma equação exclusivamente essencialista entre mulheres com a Natureza, chegando a desqualificar muitos dos argumentos do ecofeminismo (2011, p. 31).[177]

Por utilizar uma abordagem materialista, tal qual os feminismos de segunda onda, o ecofeminismo foi também acusado de ser elitista, etnocêntrico, reduzindo e homogeneizando múltiplas experiências e formas de opressão com base na experiência de mulheres brancas, no "norte" do globo, pertencentes à classe média e heterossexuais (Gaart, 2011, p. 32). Sendo chamadas pejorativamente de "adoradoras da deusa" nessas críticas, algumas intelectuais feministas como Janet Biehl e Rosemary R. Ruether debruçaram-se sobre o aspecto místico de conexão entre mulher e natureza presente no ecofeminismo, criticando essa ênfase. Pelos balanços críticos que acessei com relação a essas tensões entre feministas e ecofeministas clássicas, foi perceptível que a perspectiva espiritual foi um calcanhar de Aquiles que acabou por ofuscar outras potencialidades e críticas pertinentes propostas pelo ecofeminismo. Como aponta Greta Gaart:

> Muitas acreditavam que o ecofeminismo se tornaria a terceira onda feminista, construindo e transformando as críticas antropocêntricas da primeira e terceira onda do feminismo com uma perspectiva ecológica. Mas o que aconteceu foi algo totalmente diferente: focando na celebração da espiritualidade da deusa e na crítica ao patriarcado avançada pelo ecofeminismo cultural, os feminismos pós-estruturalistas e de terceira onda retrataram todos os ecofeminismos como uma equação exclusivamente essencialista entre mulher e natureza, descreditando a diversidade ecofeminista de argumentos e pontos de vista (2011, p. 31, tradução nossa).

[175] As duras críticas a esse essencialismo estimularam reinvenções do ecofeminismo. Atualmente, essa variedade possui novos nomes como por exemplo "*queer ecologies*", "*global feminist environmental justice*" e "*gender and the environment*".

[176] O feminismo pós-estruturalista tem como base a concepção ontológica do "gênero" como socialmente construído e permeado pelo discurso, questionando de forma intrínseca as categorias binárias de gênero. Tendo nas autoras Judith Butler e Laura Shepherd importantes contribuições, intelectuais dessa vertente colocam-se contra qualquer tipo de essencialismo, considerando que inclusive o sexo biológico é produto de ideias construídas sobre gênero.

[177] Cf: GAARD, Greta. Ecofeminism revisited: rejecting essentialism an re-placing species in a material feminist environmentalism. In: **Feminist Formations**, 23 (2): 26-53. 2011.

Uma das mais reconhecidas ecofeministas da contemporaneidade, a física e filósofa indiana Vandana Shiva, menciona um ponto que merece ser ressaltado em nossa Tese: a questão do paralelo entre a violência operada contra a Natureza e contra as mulheres – a final, a perseguição às bruxas é, como defenido por Federici, um ato de violência do patriarcado contra mulheres e do capitalismo enquanto sistema contra a Natureza. Shiva comenta que a "violência contra natureza e mulheres é construída na própria maneira de percebê-las e forma as bases do atual paradigma do desenvolvimento" (1988, p. xii). Sua frase remete a esse paralelo crítico e criativo que não compara natureza e mulheres de forma reducionista, mostrando que apesar dos deslizes essencialistas que se fizeram presentes de forma estratégica e fruto de escolhas de algumas ecofeministas, muitas são as chaves de leitura possíveis das heranças das ecofeministas clássicas. Como parte das contribuições das ecofeministas, o balanço crítico estudado por Bohnenberger (2023) discute ao longo de sua Dissertação a ampla literatura que lega ao ecofeminismo a identificação da co-dependência entre colonização e capitalismo, das tensões entre tecnociências e estruturas de saberes, a subalternidade da diversidade de vida na Terra, críticas às Ciências e ao desprezo pelos saberes não científicos e a ilegitimidade de saberes não científicos, mostrando possibilidades, alternativas de arranjos de espaços e formas de vida.

Assim como a vida acaba sendo um agente mobilizador das ecofeministas, ela igualmente é mobilizadora dentro da cosmogonia neopagã. Retornando para o âmbito do sagrado da Bruxaria Contemporânea, na Deusa perene, totalidade, e no Deus que morre e renasce como filho e consorte, encontramos a base do mito vida, morte e renascimento, o "eterno retorno", do qual fala Eliade. O ciclo, manifestado nos níveis micro e macrocósmico, fazem a conexão entre o ser humano e os demais seres viventes. Como comenta Starhawk, a percepção sobre a ecologia frente o iminente apocalipse ambiental "forçou-nos a atentar para a interligação com todas as formas de vida, que é a base da religião da Deusa" (1993, p. 183), e essa interligação, como base da Bruxaria, é encontrada no trabalho de Gardner. Dentro da lógica dessa religião, "as divindades pagãs acrescentam uma dimensão espiritual à Ecologia" (Oliveira, 2009, p. 7).

Essas aproximações pautadas na ideia de integração, fruto do diálogo entre Bruxaria e ecologia, tem criado discussões que estão sendo valorizadas, tidas como respostas criativas frente a problemas atuais desoladores, como o aquecimento global e os impactos do Antropoceno[178]. As reflexões de Isabelle Stengers – a serem elucidadas no Capítulo 3 –

[178] Termo criado pelos cientistas Paul Crutzen e Eugene Stoermer, nos anos 2000, para denominar o fenômeno sócio-geológico de que os impactos das atividades humanas sobre o planeta são capazes de classificar uma nova

mostram essa dimensão das epistemologias alternativas, que rompem com a racionalidade cartesiana, já que a mesma falhou em trazer consciência e solucionar os problemas globais dos usos abusivos dos recursos da Terra e suas consequências.

Porém, muitas são as críticas tecidas dentro da Academia a essa aproximação entre bruxas, feministas e ambientalistas feita pelos movimentos sociais e por vertentes espirituais. Uma das mais contundentes críticas vem da área dos estudos literários, onde Diane Purkiss, focada na interface entre bruxas e feministas, argumenta:

> Esta é uma retórica sedutora. Isto é sensual e líquido; celebra o corpo feminino marginalizado pelas Religiões do Livro [...]; liga as mulheres no poder a uma ligação utópica entre o campo e a cidade; oferece uma alternativa imaginativa às religiões patriarcais e às suas divindades masculinas. Contudo, reviver a adoração à Deusa não é automaticamente um simples passo em direção ao feminismo. A Deusa, tal como concebida pela bruxaria moderna, não é a figura de autoria feminina que ela aparenta ser, mas uma fantasia masculina emprestada de uma escrita masculina, e as mulheres não escaparam completamente dos problemas que tudo isso gera (2003, p. 32, tradução nossa).[179]

A autora defende que esses paralelos são mais prejudiciais do que positivos para o feminismo, frisando em vários momentos que a relação espelhada entre feministas e bruxas seria pautada em idealismos e radicalismos. Porém, essa idealização da vida campesina e conectada à natureza como inerente à figura da bruxa portadora de conhecimentos herbáceos e de cura, não poderia ser, concomitantemente a uma idealização, uma reação nostálgica para a vida pré-industrial frente à própria Modernidade e ao progresso? [180]

Este é um ponto onde podemos encontrar mais um link entre a exaltação da natureza e a Bruxaria enquanto religião. Como vimos, a exaltação de divindades pagãs – em especial Pã e

---

época geológica. Essa concepção é alarmante dentro das ciências, pois coloca o impacto ambiental em grau de comparação às forças naturais atuantes sobre a Terra.

[179] No original: *"This is seductive rethoric. This is sensuous and liquid; it celebrates the female body sidelined by the Religions of the Book [...]; it links women of power with a utopian connection between countryside and city; it offers an imaginative alternative to the patriarcal religions and theis male deities. However, reviving Goddess-worship is not automatically a simple step forward to feminism. The Goddess as envisaged by modern witchcraft is not the female-authored figure she appers to be, but a male fantasy borrowed from men's writings, and women have not altogether evaded the problems this creates".*

[180] Interessante notar que existe uma relação de nostalgia entre as bruxas da narrativa folclórica registradas pelo folclorista catarinense Franklin Cascaes (1908-1983) e o progresso da Modernidade que marcou o rápido processo de urbanização da cidade de Florianópolis, capital do Estado, a partir da década de 1950. Nos contos de Cascaes, as bruxas foram utilizadas como alegoria para representar a chegada da Modernidade na Ilha, desenhadas com pernas representando prédios, por exemplo, e demonstrando saudosismo por parte do autor e uma forte preocupação ambiental frente aos impactos dessas mudanças. Cf: FLORES, Bernadete. Franklin Joaquim Cascaes: do desejo de saber à representação do ser. In: SÆCULUM Revista de História [v. 26, n. 44]. João Pessoa, p. 10-29, jan./jun. 2021.

Diana – e da natureza a modo de contemplação, foram uma marca presente no *millieu* ocultista oitocentista. Essa marca está registrada em pinturas, livros e poemas da época, seja de forma direta – como no poema do *Hymn to Pan* de Crowley – ou de forma indireta através da nostalgia do campo expressa nas paisagens.

> No bosque enredo, nos nós que espalma
> A árvore viva que é espírito e alma
> E corpo e mente – do mar sem fim
> (Iô Pã! Iô Pã!)
> Diabo ou deus, vem a mim, a mim![181]

Logo, o que queremos provocar com este trecho do *Hino a Pã* do ocultista Crowley – tão inspirador para a ritualística de Gardner –, é uma reflexão acerca dessa ênfase na natureza nas raízes da Bruxaria Contemporânea. Quando esses deuses são colocados como parte essencial dessa religião – e são, efetivamente, divindades ligadas ao selvagem, à natureza em seu aspecto mais primordial –, eles são a própria natureza nessa cosmopercepção. Por consequência, a sacralidade da Natureza e uma consciência ecológica básica são indissociáveis nessa religião em suas origens em Gardner: desde as divindades que são a natureza, até os conhecimentos herbáceos das bruxas dos tempos matriarcais da Idade da Pedra e das perseguidas do *Burning Times*.

Após analisar elementos e contextos, discutindo sobre a retroalimentação e entrelaçamento dos mesmos, podemos responder à principal pergunta da Tese sobre como e porquê Feminino e Natureza se interseccionaram nas origens da Bruxaria Contemporânea: o segredo está na perseguição às bruxas e a palavra mágica é Memória Cultural. Esse complexo e violento fenômeno da Primeira Modernidade, ainda capaz de suscitar espanto e rancor, guarda em si e nos seus discursos posteriores (principalmente os escritos do Romantismo) aproximações intrínsecas entre Feminino e Natureza.

Esta relação configura-se no universo da perseguição às bruxas, tendo no sabá diabólico o ápice da fusão Feminino-Natureza. Isso pode ser observado na lista que elaboramos a seguir, correspondendo a como foram elaborados e relacionados elementos em termos de memória:

1) Tese do matriarcado pré-histórico, implicando poder político e espiritual;
2) Mulheres como detentoras do saber medicinal popular através das plantas;

[181] Tradução de Fernando Pessoa feita em 1931. O original em inglês foi escrito por Aleister Crowley em 1913.

3) Mulheres parteiras e ligadas a conhecimentos herbáceos como alvo das perseguições;
4) O *burning times* como o "Holocausto" das mulheres, foco nas vítimas mulheres;
5) Bruxas enquanto contestadoras, inadequadas ao padrão social de feminino cristão;
6) Perseguição às bruxas como desencantamento de mundo e representativo de um mito de origem capitalista;
7) Empoderamento feminino e Sagrado Feminino;
8) Politeísmo e adoração da Natureza;
9) Sabá diabólico na natureza reinterpretado como celebração da Natureza;
10) Ser humano enquanto Natureza no nível micro e macrocósmico.

A interseccionalidade entre os substratos Feminino e Natureza presente nos elementos acima, é então costurada a partir da perseguição às bruxas na Memória Cultural. Como vimos no início da Tese, Assmann propõe que a Memória Cultural é "armazenada em formas simbólicas que, diferentemente dos sons de palavras ou da visão de gestos, são estáveis e transcendentes à situação: elas podem ser transferidas de uma situação a outra e transmitidas de uma geração a outra" (p. 118), aglutinando os itens mencionados acima, relativos a um passado (romantizado, idealizado ou não) e direciona-os para o futuro. Essa possibilidade da Memória Cultural como tendo o poder de transportar formas simbólicas "de uma situação a outra", é aplicada aqui enquanto a fascinante transitoriedade desses elementos do universo da caça às bruxas sendo mobilizados tanto no âmbito religioso da Bruxaria Contemporânea, quanto no laico das feministas (que não sabiam ser a Bruxaria uma religião, por exemplo, como comentado por Russel e Alexander).

A perseguição às bruxas e seus elementos intrínsecos formadores dessa memória, geradores dos paralelos entre bruxas e feministas, não precisa do elemento do sagrado dentro de um contexto religioso para funcionar, porém, elementos podem seguir produzindo memórias com efeito ritual. Uma reflexão pertinente nesse sentido foi a empreitada por Rodolpho Bastos (2020), que em sua pesquisa utilizou outro aporte teórico, mas que chega a essa conclusão de elementos rituais ressignificados do âmbito sagrado para a esfera laica e feminista. O autor faz isso ao colocar em diálogo a função de ritos, imagens e a ideia de presença para analisar os protestos de manifestações feministas que recorrem a elementos rituais que irrompem na contemporaneidade de forma involuntária ou inconsciente.

Assim, em diversos protestos contemporâneos, o fogo, a nudez parcial com os seios à mostra e a música (palavras repetidas, instrumentos musicais) seriam gatilhos e elementos

rituais que "são capazes de presentificar e, de certa forma, reatualizar certas composições mitológicas, como os atributos de antigas divindades femininas", e o autor continua; "todavia, esses atributos, ao serem presentificados, não dizem respeito a uma referência metafísica[...], são continuamente ressignificados e adquirem em cada época e espaço, contornos históricos próprios" (Bastos, 2020, p. 240). Enxergando nesses elementos as sobrevivências transtemporais de um repertório de imagens ancestrais do sagrado e do feminino, essa pesquisa nos inspirou ao perceber transtemporalidade e longuíssima duração na Memória Cultural sobre a perseguição às bruxas.

Desta forma, o discurso sobre bruxaria diabólica que criou a realidade dessa bruxaria (Clark, 2006) pautou, através de uma relação de trauma, um novo discurso de bruxaria que na década de 50 tornou-se religião: a Wicca, que acumulando *Sorcièrs* e *Aradias*, foi criadora e divulgadora de uma nova realidade para a bruxaria. Como foi possível identificar através do gradativo aumento e intensificação desses usos do passado, é a partir dessa ressignificação dos elementos no campo religioso/espiritual, que a luta de movimentos sociais complexifica-se ainda mais, sendo alimentada por esse novo discurso sobre a bruxaria, e alimentando-o ao mesmo tempo.

Encerrando o capítulo, mesmo que nosso objetivo nesta Tese não seja abarcar os desdobramentos da Bruxaria Contemporânea após a década de 1970, uma ativista e bruxa que é atualmente a maior referência no tema, e que construiu a Bruxaria da tradição *Reclaiming* (focada no ativismo ecológico), explica com base em sua experiência o que foi esse desabrochar da Bruxaria Contemporânea.

> Basicamente, a re-emergência da religião da Deusa é uma tentativa consciente para reformular a cultura. No passado, a cultura foi transformada por meio da força. As perseguições às bruxas, nos séculos XVI e XVII, são um bom exemplo. Elas podem ser vistas como uma lavagem cerebral em massa, uma conversão através do terror à ideia de que o poder das mulheres – e de qualquer poder que não fosse aprovado pelas autoridades – é perigoso, imundo e pecaminoso. Mas nós não podemos reformar a consciência utilizando a violência e imposição através do medo, pois, ao fazê-lo, estaríamos reforçando aquilo que estamos tentando mudar. Devemos produzir mudanças através da não-violência, física e espiritual. Estamos sendo chamados a dar um salto radical de fé, de acreditar que as pessoas, dada a abertura para vislumbrar novas possibilidades, com instrumentos e visões, criarão um futuro vivificante (Starhawk, 1993, p. 16).

Perguntamo-nos acerca dessa tentativa consciente mencionada pela autora. Seria possível reformular a cultura? A contracultura e os movimentos contraculturais nos acalentam

com a esperança de que sim. Em um dos apontamentos críticos da interface entre bruxas e feministas, Diane Purkiss questionou-se "o quão útil é o mito da bruxa-curandeira enquanto uma fantasia feminista?" (1996, p.21, tradução nossa)[182]. Talvez a resposta possa ser encontrada na ideia e na proposta de cura dessa ferida que ressoa enquanto um trauma.

[182] No original: "*How useful is the myth of the healer witch as a feminist fantasy*?".

CAP. 3 PROPOSTA DE CURA DE UM TRAUMA PARA A HUMANIDADE: REINTEGRAÇÃO E CONSCIÊNCIA DE GLOBALIDADE

Neste Capítulo, iremos tratar da ideia de cura do trauma, nossa segunda hipótese nesta Tese. Defendemos que, se foi possível constatarmos um trauma na Memória Cultural, há diversos indícios de que a Bruxaria Neopagã busca curar esse Trauma Cultural relativo ao Feminino e à Natureza feridos. Para o proposto, faremos um uso extensivo das fontes primárias escritas por Janet e Stewart Farrar, além de, em menor escala, obras escritas por Starhawk e Doreen Valiente, obras já citadas em nossa Introdução, que trataram de explicar a racionalidade da Bruxaria enquanto religião e a racionalidade envolvida nos ritos praticados que foram analisados nesta pesquisa. Nos pautamos também na análise fatorial elaborada por Flávio Lopes Arantes, em sua Tese na área da Ciência da Religião intitulada *A "Antiga Religião" Moderna: uma análise fatorial da Wicca de Gerald Gardner (2023)*, que se propôs a desmembrar a Wicca para melhor compreensão do fenômeno religioso e de sua estrutura elaborada por Gardner.

Utilizaremos a sistematização elaborada por Lopes, pois o mesmo lançou mão de um aporte metodológico que almejou a compreensão das múltiplas dimensões da Wicca, abordagem chamada de multidimensional proposta por Glock e Stark (1968), que analisaram então cinco camadas: as crenças, a prática religiosa, a experiência, conhecimento e consequências. A empreitada de Lopes, de utilizar o modelo multidimensional de Glock e Stark para analisar a Wicca de Gardner, se fez muito cara a nós para melhor podermos compreender o todo, de forma a dar conta de sua complexidade, bem como para poder nos deter sobre os elementos presentes nessa religião.

Na área da Ciência da Religião, existem diversos modelos de análises fatoriais de religiosidades, ou seja, "[...] tentativas de operacionalizar a religião por meio de indicação de dimensões constitutivas do fenômeno em questão" (Usarski, 2022, p. 784 *apud* Lopes, p, 65). Explicaremos aqui no que consiste cada etapa, de forma geral, e nas seguintes páginas, ao analisarmos as iniciações dentro da Wicca, nos deteremos na análise de Lopes propriamente. Desmembramos este Terceiro Capítulo em *Iniciação no Primeiro Grau: em busca de si, Iniciação no Segundo Grau: o encontro com o Outro que sou eu*, *e Iniciação no Terceiro Grau: o Grande Rito como proposta de cura*; e todas as etapas ritualísticas, ou seja, os Graus de Iniciação, serão explicadas em diálogo com a análise fatorial de Lopes.

O autor explica a divisão de sua análise da seguinte forma: a primeira dimensão, que consiste nas crenças, trata do "panorama teológico mantido por seus membros" (Lopes, 2023, p. 65), como o próprio nome "crenças" já enuncia. A segunda dimensão – as práticas religiosas

– englobam o ritual (liturgia e cerimonial) que possui caráter coletivo, e que diz respeito à liturgia e ao cerimonial de uma religião em particular, caracterizada por seu aspecto coletivo, e a devoção, que possui caráter individual/privado. A terceira dimensão refere-se à subjetividade da experiência religiosa, envolvendo a cosmopercepção e o sentimento de contato com a transcendência, nas palavras dos que propuseram o modelo, "[...] sentimentos, percepções e sensações que são experimentadas por um agente ou definidas por um grupo religioso (ou sociedade), envolvendo alguma forma de comunicação, mesmo que mínima, [...] com uma autoridade transcendente" (Glock & Stark, 1968, p. 15 *apud* Lopes, 2023, p. 66). A quarta dimensão é voltada a analisar o conhecimento e, como explica o autor, "diz respeito às expectativas do sistema religioso acerca das informações sobre os princípios básicos que um membro deve possuir acerca daquela tradição em particular", a compreensão intelectual (Lopes, 2019, p. 66). Por fim, a quinta dimensão proposta consiste nas consequências do comprometimento religioso, analisando os impactos das demais dimensões no cotidiano dos praticantes que visa analisar de que maneira a experiência das outras quatro dimensões cria impactos na vida cotidiana, de forma concreta no dia a dia dos praticantes.

Em nosso ponto de vista, a análise de quatro destes cinco pontos se fez importante para a defesa da Bruxaria Neopagã enquanto contracultural em nossa Tese. Portando, nos deteremos, a seguir, sob as dimensões das crenças, da prática religiosa, da experiência e do conhecimento. Não nos detivemos sobre a dimensão das consequências (a quinta), pois esta demandaria uma análise de natureza diferente do que a proposta por nós. Após analisar os ritos sob a perspectiva de Eliade e Durand, nos deteremos sobre o conceito de consciência de globalidade de Robertson (1995), aprofundando a ideia de Gardner enquanto mediador de culturas, dialogando com autores como Mircea Eliade, Bruno Latour, Renato Sztutman, Starhawk e Aline Dias da Silveira para pensar a globalidade na cosmopercepção estudada, a ideia de "mundo por si" e a possibilidade de interpretação da Wicca como proposta de cura, principalmente a partir das reflexões trazidas por Eliade de relembrar o trauma, mito, rito e reatualização em uma perspectiva condensada de inspiração mitológica-psicanalítica.

Na Bruxaria Neopagã, a ritualística gira em torno de mitos e símbolos que foram (e seguem sendo) reatualizados, estando imbuídos de significados sobre a Natureza. Se faz muito interessante destacar que toda a gama de significados não se fazia presente, no contexto de Gardner, em expressões ocultistas. Por mais que as ordens eram ritualizadas e que buscavam, cada uma à sua maneira uma reintegração entre macro e microcosmos, na Bruxaria Neopagã o ritual torna-se uma metáfora para os elementos do próprio imaginário da bruxaria, que por sua vez remetem a elementos históricos propriamente. Tendo então elementos da Natureza e da

própria sociedade, ao nosso ver, houve um esforço de Gardner em integrar indivíduo e culturas, revelando que mesmo a Wicca sendo uma religião com base no *milieu* ocultista esotérico ocidental (Terzetti Filho, 2012), pensou-se em integração com a Natureza de uma forma inédita no dito Ocidente, bem como foram feitos diversos empréstimos de elementos e perspectivas orientais para a formação de algo novo. Por isso, nos propomos neste Capítulo a fazer uma análise simbólica e fenomenológica de cada Grau de Iniciação dentro da Wicca, depois de apresentar, de forma detalhada, aspectos da cosmopercepção que embasam a ritualística dessa religião.

O Capítulo está dividido da seguinte forma: cada Subcapítulo é dedicado a um Grau de Iniciação, alinhados com as camadas iniciáticas dessa religião. No Subcapítulo *3.1 A racionalidade da Bruxaria e formas de trabalho*, iremos explicar, a partir da obra de Janet e Stewart Farrar e de Starhawk, a lógica do sistema religioso da Bruxaria Neopagã de base wiccaniana – cujo alicerce pragmático é a ideia de polaridades psíquicas feminina e masculina –, as formas de trabalho e de organização dos *covens*, no que consistem e como são classificados os Graus de Iniciação. O Subcapítulo *3.2 Iniciação no Primeiro Grau: em busca de si*, é dedicado a compreender este Grau de forma panorâmica; foi separado no tópico *3.2.1 O rito e o drama ritual em torno do Deus*, no qual o rito de iniciação de Primeiro Grau é descrito em detalhes, para em seguida, no item *3.2.2 Compreendendo o esquema mítico do Deus*, nos debruçarmos sobre os aspectos simbólicos do rito, buscando abarcar uma longa duração.

O Subcapítulo *3.3 Iniciação no Segundo Grau: o encontro com o Outro que sou eu*, exploramos de forma panorâmica quem é a Deusa do rito, e qual é a proposta da cerimônia, explicando no que consiste uma iniciação de Segundo Grau. Partimos para os tópicos *3.3.1 O rito e o drama ritual em torno da Deusa*, a fim de descrever propriamente a iniciação, indo até o item *3.3.2 Compreendendo a esquema mítico da Deusa*, dedicado a analisar simbolicamente o ritual descrito anteriormente. No Subcapítulo *3.4 Iniciação no Terceiro Grau: o Grande Rito*, nos dedicamos a explicar a fase final das iniciações, o Grau máximo dentro da Bruxaria, e sua lógica, que engloba a integralização dos aspectos Masculino e Feminino em termos de potências psíquicas. No item *3.4.1 O Grande Rito e o drama ritual do Hieros Gamos,* descrevemos em detalhes o rito propriamente, tanto em sua forma "real" envolvendo dois parceiros de trabalho como em sua forma "simbólica/teatral" através da utilização de ferramentas de trabalho, objetos específicos. Depois, em *3.4.2 Compreendendo a mística: integrar e curar*, propomos explorar de forma simbólica a ideia da união sagrada como união e equilíbrio das potências, conforme a cosmopercepção wiccaniana, trabalhando com as ideias de integralização e equilíbrio dinâmico,

em busca de complementar as discussões tecidas no Capítulo 2 em torno da ideia de Trauma Cultural.

No item *3.4.3 Culturas em transe, cura e consciência de globalidade*, propomos a ideia de que a Wicca pode ser interpretada enquanto uma proposta de cura do trauma identificado em nosso Segundo Capítulo, ideia desenvolvida a partir de reflexões de Mircea Eliade que traçou breves paralelos entre a Psicanálise e sua abordagem para mitos e ritos e que chegou a discorrer, em um ensaio, sobre a ideia de cura pensando nos mitos. Apresentamos a Wicca enquanto uma alternativa contracultural e religião alternativa, lançando a ideia de Gerald Gardner enquanto mediador de culturas, identificando e reconhecendo a Wicca como um mosaico que entrelaça elementos, práticas e diversas temporalidades através da rememoração ritualística. Por fim, defendemos que a Wicca de Gardner é uma proposta de cura do Trauma Cultural da caça às bruxas relacionado não a uma memória restrita geograficamente por impulsos nacionalistas, mas delineando a presença de uma consciência de globalidade a partir do aporte de Roland Robertson (1995). Por último, no Subcapítulo 3.*4.4 Nossa glocalização*: *o fantástico na Ilha de Santa Catarina, Franklin Cascaes e sua imaginação,* nos propomos, em função do vínculo de pesquisa institucional com a FAPESC – Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação de Santa Catarina –, a englobar a bruxaria local de Florianópolis em nossas discussões sobre glocalização ao (re)pensar a cultura local em torno das bruxas.

3.1 A RACIONALIDADE DA BRUXARIA E FORMAS DE TRABALHO

Parafraseando um dos capítulos do compilado *A Bíblica das Bruxas* de Janet Stewart Farrar, "A Racionalidade da Bruxaria", nos detemos aqui sobre o *modus operandi* dessa religião, para que possamos, nos Subcapítulos seguintes, explorar a parte ritualística e simbólica inerente a cada rito analisado. Como já explicado na Introdução e Capítulo 1, a Bruxaria Neopagã não é uma religião institucional, no sentido em que não possui dogmas obrigatórios, tampouco um templo específico. Porém, o *ethos* que elucidamos da sacralidade da Natureza reside dentro de outros aspectos, que explicam a lógica funcional da cosmopercepção wiccaniana.

Janet e Stewart Farrar, principais expoentes da Tradição Alexandrina/Gardneriana, nos explicam com uma linguagem muito próxima a nós, com recentes descobertas, teorias e tecnologias, no que residiria essa racionalidade da Bruxaria – empreitada que, em termos mesmo de vocabulário e linguagem, por residirem em outros contextos históricos, se deu de forma diferente na escrita do próprio Gardner, limitado pelo seu tempo, se levarmos em conta

que ele escreveu *A Bruxaria Hoje* em 1954. A racionalidade da Bruxaria é pautada na ideia de uma realidade multinivelada e não bipolar ou bipartida entre bem e mal; e os Farrar utilizam duas teorias para explicar essa racionalidade. Estas teorias embasam dois princípios fundamentais dessa cosmopercepção: a Teoria dos Níveis e a Teoria da Polaridade, respectivamente, a estrutura do Universo e seu funcionamento, sua atividade.

A Teoria dos Níveis era mais usual em tempos pré-revolução científica, que acabou por preocupar-se apenas pelo nível físico da realidade. A mesma é explicada pelos Farrar da seguinte forma: ela "sustenta que a realidade existe e opera sobre muitos planos (físico, etérico, astral, mental, espiritual [...]" e prosseguem, complementando "que cada um destes níveis tem suas próprias leis, e que estes conjuntos de leis [...] e são compatíveis uns com os outros, com sua mútua ressonância, governando a interação entre os níveis" (p. 337-338). As próprias descobertas científicas relativas à Física Subatômica, por exemplo, mostram a todo momento que o antigo paradigma de Universo como fenômeno apenas físico não era um paradigma que respondia questões desconcertantes entre massa, energia, onda e partícula interagindo de formas inimagináveis no século XIX; no qual vemos a Física aberta a relatividades e paradoxos, como a própria *psique* (Farrar & Farrar, 2022, p. 339-340).

Por sua vez, a Teoria da Polaridade "sustenta que toda atividade, toda manifestação, surge da (e é inconcebível sem) interação dos pares e opostos complementares – positivo e negativo, luz e trevas [...] masculino e feminino [...]" (2021, p. 138). Compreendendo melhor a estrutura do *coven*, explicaremos em detalhes no que consiste essa concepção de polaridade. Detemo-nos agora sobre o aspecto da organização dessa religião. Seus praticantes costumam organizar-se em pequenos grupos chamados *covens* – além de práticas individuais, a chamada "bruxaria solitária", que também é uma prática recorrente. A ideia de independência dos *covens* já estava colocada por Gardner quando afirmou que "cada grupo de bruxas é independente e durante a perseguição feroz os membros de algumas podem ter usado algum tipo de pacto para uni-los" (2019, p. 112). Tem-se como tradição que o número de membros de um *coven* não deve ultrapassar o limite de treze pessoas, tendo essa máxima, inclusive, alcançado outras tradições neopagãs posteriores a Gardner (Terzetti Filho, 2012).

Notamos então que a própria palavra *coven* provém, em nossa interpretação, do que Grada Kilomba chamou de "Linguagem do Trauma": segundo Ronald Hutton (2019), a origem da ideia de que antigamente, nos tempos das fogueiras, bruxas e bruxos teriam se organizado em grupos chamados *covens* é uma ideia escocesa que, mais tarde, reverberou na literatura inglesa da Primeira Modernidade, palavra encontrada no famoso processo da confissão de Isobel Gowdie datado de 1662. Do processo na documentação escocesa, o termo se popularizou

no século XIX a partir da escrita de acadêmicos sobre o tema da bruxaria, considerando a dita organização em *covens* como um comportamento típico da organização da bruxaria demonolátrica. Foi com base nessa herança – da caça às bruxas – que o termo emergiu, mais adiante, no trabalho de Margaret Murray e de Gerald Gardner.

Murray, que em *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental* detém-se sobre o funcionamento e a participação feminina (como vimos no Capítulo anterior, valorizando as experiências das mulheres tendo, supostamente, voz e participação ativa dentro de tais grupos), descreveu os *covens* como "(...) uma 'associação' ou 'companhia', que foi estabelecida para a prática dos rituais da religião e para a realização das cerimônias mágicas; para resumir, uma espécie de sacerdócio" (2003, p. 165). Ela também inferiu que o número de participantes seria o de treze pessoas em cada um desses grupos (2003, p. 35), afirmação repetida por Gardner, que acrescentou uma possível explicação para o número: "o grupo tradicionalmente consiste de doze bruxas e uma líder, provavelmente por ser um número de boa sorte e por haver treze luas em um ano", além de que um número muito grande de participantes demandaria um tempo muito grande para a própria realização dos ritos.

Sobre a liderança dos *covens*, também já comentamos que é uma religião de base matriarcal ou de ênfase matriarcal (Farrar & Farrar, 2022, p. 23), logo, existe uma hierarquia na qual a liderança dos *covens* é feminina, a Alta Sacerdotisa, que tem a possibilidade de escolha de um Alto Sacerdote no grupo para auxiliar na liderança. Ambos são encarregados da administração do *coven* – encontros, calendário litúrgico, locais, distribuição de incumbências nos ritos, treinamento e iniciação de novos membros. Tal hierarquia se dá conforme o Grau de conhecimento e experiência, ou seja, a autoridade conforme os Graus de iniciação e autoridade nos estudos da Arte.

A iniciação é uma etapa necessária dentro dos *covens*, pois é ela que confere o selo, em termos simbólicos e sociais dentro da religião e de sua hierarquia, fazendo-se necessária para o reconhecimento da autoridade – vale ressaltar, uma hierarquia necessária para o funcionamento e para a transmissão dos conhecimentos, presente em *covens* tradicionais (Mooney, 2018, p. 87 *apud* Lopes, 2023; Farrar, 2021). Cada Grau demanda um tipo de experiência, conhecimento e maturidade dentro do sistema. No caso da Wicca, existem três Graus de iniciação, cada Grau relacionado a um aspecto divino que será explicado ao longo do Capítulo. O Primeiro Grau transforma o indivíduo em Sacerdote (Sacerdotisa) e bruxo (a) e está relacionado ao Deus; o Segundo Grau lhe dá o aval de iniciar terceiros; e por fim alcançando o último, o Terceiro Grau de Iniciação, a pessoa iniciada possui a autoridade de poder gerar novos *coven*, etapa chamada na literatura anglófona como *hive-off,* "desmembrar-se" – *hive* no sentido mesmo de uma

colmeia de abelhas. Mas para alcançar o nível final, o iniciado ou iniciada deve passar pela experiência de integralização das potências feminina e masculina, alegorizadas através do Grande Rito, o *hieros gamos* ou união sagrada.

A racionalidade da Bruxaria é baseada na noção de naturalidade e espontaneidade dessa religião, na qual "cada *coven* é a sua própria lei" (Farrar &Farrar, 2022, p. 22). No caso das Tradições Gardneriana/Alexandrina e outras, que se inspiraram em Gardner, mesmo não sendo chamadas de wiccanianas, como a *Reclaiming Witchcraft*, por exemplo, beberam do legado de Gardner e trabalham, de forma coletiva, com a ideia de polaridade nas chamadas parcerias de trabalho. Essa polaridade não consiste em uma restrição de gênero, mas sim em uma polaridade psíquica de masculinidade e feminilidade. Como explicam os Farrar:

> Isso consiste, na medida do possível, em "parcerias de trabalho", cada qual formada por uma Bruxa e um Bruxo. Os parceiros de trabalho podem ser um casal, um par de amantes, amigos, irmão e irmã, pais e filhos/as; não importa se a sua relação seja do tipo sexual ou não. O que importa é seu "gênero psíquico", de forma que na operação mágica eles sejam os dois polos de uma bateria. Os parceiros de trabalho sênior é, naturalmente, a Alta Sacerdotisa e o Alto Sacerdote. Ela é [...] a primeira entre os iguais; o Alto Sacerdote é seu igual complementar [...] (2022, p. 23).

Essa polaridade psíquica feminina e masculina, presente em todos os humanos dentro dessa cosmopercepção, está por sua vez atrelada com o que é chamado de "Dom da Deusa" e "Dom do Deus", sendo o primeiro as faculdades psíquicas e intuitivas e os segundo as faculdades lógico-lineares conscientes, destacando-se o fato de que nenhum pode operar sem a presença do outro (Farrar & Farrar, 2022, p. 24). Tal polaridade, longe de ser um aspecto conflitante, funcionaria como uma tensão criativa (Farrar & Farrar, 2022, p. 338).

Mesmo sabendo que as formas rígidas são evitadas e que *covens* e Tradições possuem liberdade e flexibilidade, existem aspectos comuns que conectam expressões religiosas da Bruxaria, com os aspectos explicados acima da cosmopercepção e da racionalidade, bem como a questão dos Graus de Iniciação. Especificamente sobre a Wicca, e para o funcionamento de *covens* dessa religião, os praticantes ingressam através de um ritual de iniciação, sendo que, ao longo da jornada, é possível atingir até três Graus. A ideia de iniciação em Graus é, segundo Hutton, parte da liturgia inspirada em ritos maçônicos e do próprio Crowley que circulavam no meio ocultista do contexto de Gardner e que se faziam presentes em várias sociedades e ordens. Como foi averiguado em cartas trocadas entre Gardner e Crowley, o próprio Gardner havia sido iniciado até o Sétimo Grau dentro da O.T.O. (Hutton, 2019, p. 229).

Os graus funcionam então como um marcador hierárquico, um "selo" do desenvolvimento de cada um, e é formalizado em um rito cerimonial restrito e específico, que será explicado adiante. Lopes, ao comentar sobre o processo de iniciação na Wicca, trouxe duas opiniões diferentes sobre tais processos da iniciação; a primeira, de Frederic Lamond que foi membro do *coven* de Gardner, que opina que existe uma associação entre os Graus e o paradigma das iniciações medievais de guilda, que conduziam o membro do nível de aprendiz ao de mestre; e a segunda, de Patricia Crowther, que na obra *Covensense* (2018), compreende o progresso de imiciação em Graus como uma questão de amadurecimento dentro da própria religião. "À medida em que progridem através dos Graus, que também têm uma função hierárquica dentro do *coven*, seus membros conquistam mais autonomia e podem executar diferentes funções cerimoniais" (Lopes, 2023, p. 69).

Gostaríamos, no entanto, de adicionar à essa questão, o fato de as próprias práticas iniciáticas terem origens pagãs pré-modernas, pensando também na própria influência do substrato do Romantismo e da Antropologia neste olhar sobre o passado, a final de contas, a ideia de bruxaria como reminiscência pagã, como explicado no Segundo Capítulo, vem da ideia de dois intelectuais reacionários oitocentistas que conectavam a bruxaria com supostos "ritos degenerados" greco-romanos. Não à toa, o Mistério de Isis destacado na obra *O Asno de Ouro*, por exemplo, chegou a influenciar a literatura; além disso, os próprios maçons do *milieu* ocultista dos séculos XIX e XX aproximavam conscientemente as práticas iniciáticas de cultos de Mistérios da Antiguidade Clássica com ritos de iniciação da instituição. O historiador e ocultista Dudley Wright (1868-1950)[183], importante figura dentro da divulgação e de estudos dentro da Maçonaria, defendia que as religiões de Mistérios – mais especificamente, os Mistérios de Elêusis –, tinham uma semelhança impressionante com alguns dos rituais da Maçonaria, e que as várias religiões de mistérios estavam relacionadas a uma única religião antiga subjacente e original que permaneceu desconhecida.

No estudo das fontes primárias de Murray e Gardner, percebemos que ambos teceram conexões com iniciações na Antiguidade clássica, trabalhando na ideia de longa-duração. Gardner dedicou o capítulo VIII de *A Bruxaria Hoje*, intitulado "As Bruxas e os Mistérios",

[183] Dudley Right foi um maçom e estudioso que trabalhou como editor do jornal *The Freemason* e fundador/editor do *The Masonic News*, ambos os jornais de maior renome dentro da comunidade maçônica. Estudou Budismo, Cristianismo, Islamismo, Judaísm, mística judaica e tradições esotéricas, sendo um intelectual reconhecido por diferentes lideranças religiosas da época. Ele chegou a converter-se ao Islamismo e passou por experiências religiosas em diversas vertentes. Escreveu uma obra dedicada a analisar os Mistérios de Elêusis, e sua principal ideia era a de que entre todos os sistemas religiosos individuais do mundo, a Maçonaria seria uma unificadora, e não uma divisora, por abarcar, sob o mesmo teto, judeus, cristãos, muçulmanos e tantos outros credos.

inteiramente ao tema. Ele afirma que, ao que parece, os praticantes de cultos de Mistérios da Antiguidade teriam utilizado os mesmos processos das bruxas, acrescentando que "antigos e modernos escritores concordaram que os Mistérios gregos de Dioniso, Zeus, Orfeu, Zagreu e Elêusis eram similares", adicionando ainda a conclusão de que "cada Mistério tinha diferentes ritos e mitos, mas eram os mesmos, o que deve significar que eles tinham algum segredo interno" (Gardner, 2019, p. 83). Inclusive, no tempo dos romanos, quando se travou contato com os mistérios dali provenientes, Gardner supôs, em suas reflexões, que foram trazidas novas ideias ao culto das bruxas do solo inglês (2019, p.113).

Os ritos são, então, dentro da cosmopercepção da Bruxaria Neopagã, essenciais para o trabalho mágico, pois eles são ferramentas de acesso e consciência dos múltiplos níveis de realidade – a realidade multinivelada explanada anteriormente – e o equilíbrio entre polaridades. Como explicam os Farrar:

> As Bruxas conhecem, na teoria, e têm comprovado na prática, que existem pontos e áreas de interação entre os níveis; situações em que o plano mental age poderosamente sobre o plano astral e afeta seus fenômenos – ou o espiritual e o físico, e assim por diante. Cada plano afetando outros planos o tempo todo; mas parece existir o que pode ser chamado de pontos de interressonância no qual este efeito é particularmente impressionante e claramente definido o suficiente para ser utilizado na prática. É a descoberta e a compreensão destes pontos de interressonância que constituem uma grande parte do que Bruxos denominam como "abrir-se para os níveis"; e é a sua exploração, em trabalho construtivo, o que constitui o lado operacional da Arte (2022, p. 341-342).

Dentro dessa cosmopercepção, a magia é "a ciência e a arte de causar a mudança de acordo com a Vontade", nas palavras de Crowley, e tampouco quebra as leis da Natureza; mas pode parecer à primeira vista que rompe tais pressupostos pois opera dentro de leis que o próprio observador não compreende (Farrar &Farrar, 2022, p. 343). Faz-se importante comentar que Margaret Murray tentou explicar a prática dos ritos do Culto Diânico em termos de Bruxaria Ritual e Bruxaria Operativa, categorias utilizadas por ela, porém em outro contexto. Para Murray, Bruxaria Operativa seria aquela relacionada a feitiços e encantamentos que "[...] são comuns em todos os países e nações e são praticados por padres e pessoas de todas as religiões", por sua vez, a Bruxaria Ritual estaria relacionada com as práticas de culto, sacerdócio e adoração às divindades (Murray, 2003, p. 17). Aqui, a partir do momento em que o iniciado na Wicca inicia sua jornada, como bruxo e sacerdote, ele também transita entre a Bruxaria Ritual e a Bruxaria Operativa (Farrar & Farrar, 2022, p. 347), o tempo todo, a partir daquele momento, orientando suas práticas e se movimentando no mundo.

Outro ponto fundamental para podermos compreender a racionalidade da Bruxaria como religião é a questão dos níveis componentes do ser humano. Várias escolas filosóficas vão interpretar os planos de diferentes formas, em diferentes números. O quadro abaixo, elaborada pelos Farrar, foi baseado nos estudos de da célebre ocultista Dione Fortune – por sua vez baseando-se no trabalho de Blavatsky –, e pode ser considerada como o padrão mais aceito dentro das vertentes que acreditam nessas divisões de níveis dos planos que compõem o ser humano.

Figura 9: Esquema sobre os níveis componentes do ser humano elaborado pelos Farrar e baseado em Blavatsky.

Fonte 9: Farrar & Farrar, 2021, p. 351.

Os planos, como mostrado no quadro acima, consistem em: Físico, Etérico, Astral Inferior, Astral Superior, Mental Inferior, Mental Superior, Espiritual Inferior, Espiritual Superior, compondo sete níveis (pois o Etérico seria, dentro dessa cosmopercepção, como uma

transição tênue entre o plano Físico e o Astral, não sendo na maioria das vezes computado como um plano propriamente).

Do plano físico ao Mental Inferior, encontramos a Personalidade, explicada pelos Farrar como a unidade de encarnação, e tendo uma curta duração, pois dura apenas uma encarnação, sendo que cada encarnação constrói uma personalidade, sendo portanto, transitória (2022, p. 350-351). Já do plano Mental Superior até o plano Espiritual Superior, encontra-se a Individualidade, explicada por eles como a própria unidade de evolução, sendo imortal (Farrar & Farrar, 2022, p. 350-351), e que pode ser chamada também de centelha divina. A Personalidade seria, então, ou feminina ou masculina, sendo as encarnações sucessivas um laboratório de experiências de cada polaridade; por outro lado, a Individualidade seria bissexual, por conter as essências criativas masculina e feminina no que é chamado de um "equilíbrio dinâmico" (Farrar & Farrar, 2022, p. 350). A crença na reencarnação presente na cosmopercepção da Bruxaria Neopagã reside justamente em auxiliar no equilíbrio dinâmico dessa Individualidade, a fim de desenvolvê-la – atingir um equilíbrio cármico. Como bem ilustrado no popular símbolo oriental *Yin-Yang*, a parte branca (aspecto *Yang*, masculino) contém, um ponto preto que é o seu oposto complementar; bem como a parte preta (aspecto *Yin*, feminino), contém um ponto branco.

Por fim, práticas de feitiços, rituais e clarividência fazem parte da Arte da Bruxaria, expressando uma crença na realidade de todos os níveis, no qual os planos invisíveis são o que os Farrar chamaram de "a realidade fundamental", enquanto a realidade material seria apenas uma manifestação – uma parte importante do todo, mas não o todo. Religiões politeístas, afirmam eles, aceitaram e trabalharam com a Teoria dos Níveis e a da Polaridade. "Basta apenas estudar os panteões do Egito, Grécia, Roma e Índia, com seus Deuses e Deusas criadores e destruidores, seus eternos ciclos, sua interação dialética, para perceber o quão ricamente estas atitudes têm sido simbolizadas" (2022, p.347). A fim de melhor interpretar e compreender o fenômeno religioso, além de uma escolha também em termos didáticos, organizamos o restante da Tese, ou seja, os Subcapítulos seguintes, em Graus, a fim de que os leitores possam de alguma forma, experienciar simbolicamente a "descida".

3.2 INICIAÇÃO NO PRIMEIRO GRAU: EM BUSCA DE SI

Apreensivo e curioso, o iniciado tinha agora seus instintos aguçados por estar privado do sentido da visão. A venda em seus olhos despertava seu olfato, sua audição e seu tato. Nos primeiros minutos – ou horas, ele não saberia dizer, pois o tempo parecia estar suspenso –,

sentiu o aroma dos incensos, o barulho do vento e alguns galhos arranhando levemente o vidro da janela; mas a curiosidade foi aos poucos sendo substituída por um leve desespero. Suas mãos começavam a suar em seus poros ansiosos, suas pernas começaram a ficar levemente dormentes de tanta espera. Ao ser guiado, mesmo amarrado, hesitou nos primeiros passos no escuro, pois tinha agonia em ser conduzido e não ter o controle. Ele poderia de fato confiar em si, em sua escolha e em sua sabedoria, e entregar a sua confiança às pessoas ao seu redor?

Dentro da cosmopercepção bruxa, como explicado anteriormente, todo os indivíduos possuem dentro de si a polaridade feminina e masculina. Mas quem é esse Deus, quais suas formas e máscaras, que habitam dentro e fora desse indivíduo? Esse Deus possui uma multiformidade, destacando-se o aspecto de que é ele que se sacrifica ciclicamente para que a Roda do Ano gire, que as estações e o tempo fluam; como Deus consorte, ele é importantíssimo para a dinâmica da vida, que engloba intrinsecamente a morte, mas diferente da Deusa que é perene, ele se sacrifica, morrendo para renascer. Este Deus é, concomitantemente, simbolizado "pela figura cornuda de Pan na floresta e da montanha e pelo brilhante Sol dos céus (Farrar & Farrar, 2022, p. 347).

Nesta iniciação no Primeiro Grau, o indivíduo é o Deus, iniciando a sua jornada do herói, em termos arquetípicos. Nesta iniciação, o novo membro passa a ter uma dupla atribuição prática desse iniciado. Sacerdote e bruxo, "estas duas titulações dizem respeito aos dois aspectos práticos aos quais o aderente é exposto após sua admissão ao coven" (Lopes, 2023, p. 72), expondo o iniciado não a um conjunto de dogmas, mas a um treinamento ritualístico em termos práticos que, segundo a Alta Sacerdotisa Vivian Crowley, são capazes de provocar mudanças em si mesmo através dos elementos centrais da adoração pagã e da prática da magia (Lopes, 2023, p. 72).

Para Janet e Stewart Farrar, o Rito do Primeiro Grau – o qual eles mesmos foram iniciados por Alex e Maxine Sanders nos anos 1970 –, foi o que menos sofreu alteração de escrita no *Livro das Sombras* de Gardner, sem a necessidade de alterações de Doreen Valiente e sem o preenchimento de "vazios" a partir de acréscimos crowleyanos (2021, p. 215). Vale comentar também que este rito já havia sido descrito anteriormente por Gardner, mas de forma fictícia, na obra *Com o Auxílio da Alta Magia* (1949), época em que os Atos da Bruxaria na Bretanha ainda estavam em vigor, conforme explicamos no Primeiro Capítulo. Nesta obra, o Rito de Primeiro Grau foi descrito em detalhes, o que levou os Farrar a concluir que tal rito era o mais completo registrado pelo "Pai da Bruxaria".

Mas a final, o que é um Rito de Iniciação de Primeiro Grau? Tal iniciação objetiva transformar o sujeito em um sacerdote e bruxo, habilitando-o para questões ritualísticas e da

Arte, ou seja, da prática da magia. Ela também é um pré-requisito básico para poder se alcançar os demais níveis de iniciação, necessários para iniciar outras pessoas, já que apenas iniciados de Segundo e Terceiro Grau podem conduzir uma Iniciação.

Flávio Lopes comenta que a proposta murrayana de ententer a prática das bruxas como pertencente à esfera de uma Bruxaria Ritual (sacerdócio) e de uma Bruxaria Operativa (o caráter mágico), mesmo tendo sido utilizada para compreender o Culto Diânico interpretado por ela no início do século XX, se apresentam no sistema gardneriano:

> Ambos os aspectos aparecem reunidos no sistema gardneriano através da proclamação do novo iniciado como sacerdote e bruxo. Deste modo, parece haver dois aspectos práticos no sistema wiccaniano que precisam ser abordados individualmente: a liturgia dedicada ao culto de suas deidades, bem como a realização operacional de feitiçaria [...]. Por fim, vale ressaltar que esta dupla operacionalidade das práticas se reflete, também, nas ocasiões em que o coven se encontra. Gardner descreve dois tipos de encontros: os Sabbats e os Esbats [...]. Estas cerimônias de caráter sazonal [Sabbats] são voltadas à adoração das deidades de acordo com as mudanças na natureza marcadas nas estações. Já os Esbats possuem dois aspectos centrais: a cerimônia de puxar a lua para baixo, na qual a alta sacerdotisa torna-se identificada com a Deusa, e a prática de feitiçaria, realizada coletivamente por todos os membros do *coven* (2023, p. 73).

Percebe-se então, esse caráter operacional duplo encontrado nas celebrações dessa religião, que aparecem na prática, de uma forma integrada. A iniciação de Primeiro Grau – e qualquer rito wiccaniano, na verdade – é precedida por uma cerimônia de abertura, uma importante etapa dessa liturgia. Os ritos seguem uma estrutura de purificação, abertura dos trabalhos, celebração principal e fechamento. Isso pode ser sintetizada da seguinte forma: após a purificação, é feita uma abertura cerimonial, que consiste na demarcação de um limite estabelecendo o perímetro para a prática do ritual, como um templo e ao mesmo tempo, um portal entre os mundos e onde o poder será gerado (Gardner, 2019); é feita uma circum-ambulação (mover-se em volta do perímetro ou objeto sagrado); seguida pela prática devocional, celebração ou iniciação; a cerimônia de Bolos e Vinhos; e o encerramento que consiste na abertura do círculo mágico. Alguns destes itens – como o círculo sagrado, os Bolos e Vinhos – já foram trabalhados no Capítulo anterior.

Voltemo-nos para o sujeito e para a ideia principal da iniciação de Primeiro. Grau. Se o indivíduo é o próprio Deus – já que possui a potência masculina e a feminina psíquica dentro de si –, e ele irá passar por um processo intenso de transformação, um renascimento, que podemos relacionar com a experiência mítica da Jornada do Herói. Mas antes de adentrarmos

em uma análise arquetípica dessa jornada empreendida pelo Deus – que se sacrifica em data específica na Roda do Ano –, faz-se necessário traçarmos um breve panorama acerca de abordagens e conceitos que aparecerão em nossas análises.

Quando nos debruçamos sobre mitos, a Psicologia Analítica de Carl Jung é uma influência muito celebrada dentro e fora da Academia. A partir de diálogos entre Jung e Gilbert Durand, temos uma abordagem mitológica para pensar em termos de arquétipos no sentido de arquétipos enquanto estruturas construídas individual e coletivamente, sendo formas simbólicas do chamado inconsciente coletivo, tendo influência na *psique* humana, mas seriam estruturas que não se explicam por si só. Em *Estruturas Antropológicas do Imaginário: Introdução à Arquetipologia Geral* (2012), Durand propõe uma metodologia bipartida para analisar mitos e objetos simbólicos, reconhecendo o caráter de polivalência em suas diversas interpretações apesar de existirem arquétipos.

Somamos à nossa abordagem de mito a perspectiva de Durand, que explica mitos como "um sistema dinâmico de símbolos, arquétipos e esquemas, sistema dinâmico que, sob o impulso de um esquema, tende a compor-se em narrativa [...]"; além de relacionar mitos com imagens, pois "[...] a organização dinâmica do mito corresponde muitas vezes à organização estática a que chamamos 'constelação de imagens'" (2001, p. 56). Ele explica que os mitos seriam como uma manifestação ou materialização desses arquétipos, ou uma forma concreta e mais tangível para imagens primordiais simbólicas, pois os arquétipos são como formas vazias que são preenchidas por todo o simbolismo do inconsciente coletivo (2001, p. 53-58).

Para ele, esquemas, arquétipos e símbolos contidos dentro dos sistemas míticos formam uma espécie de estrutura, mas sem o aspecto rígido de uma estrutura; por isso a opção do autor em trabalhar com a bipartição analítica de "regimes". A oposição proposta por Durand nos interessa, ao dividir metodologicamente a análise dos mitos em dois regimes: o regime de simbolismo diurno e o regime de simbolismo noturno, metodologia que será utilizada por nós quando formos analisar as metáforas do Deus e da Deusa nas iniciações respectivas.

Partindo de uma base junguiana, encontramos o mitólogo Joseph Campbell, defensor de uma abordagem de que os mitos são complexas metáforas da existência que versam sobre fases do próprio desenvolvimento humano – infância, puberdade, maturidade, maternidade, velhice, morte, nascimento. Em termos pragmáticos, Campbell afirma que "dizem que o que todos procuramos é um sentido para a vida. Não penso que seja assim. Penso que o que estamos procurando é uma experiência de estar vivos, [...]" (1991, pg.46), ou seja, a experiência mitológica e toda a sua riqueza simbólica encontram-se na experiência do indivíduo/coletividade. Ainda de acordo com Cambpell, são os mitos que interpretam o

significado da Natureza por meio da experiência, não se tratando de buscar sentidos e significados para o cosmos, mas sim formas de experienciar o significado do todo desse cosmos – o que consistiria em uma grande jornada cósmica (1991).

O conceito de Jornada do Herói foi criado pelo mitólogo Joseph Campbell e consiste em uma análise arquetípica do que ele chamou de Monomito – palavra emprestada de James Joyce – desenvolvida em sua obra *O Herói de Mil Faces* (1949), para explicar o que ele percebeu ao analisar narrativas sagradas: um padrão universal que seria uma espécie de essência comum às narrativas heroicas em todas as culturas, uma metáfora nos níveis individual, coletivo e cultural. A Jornada do Herói é uma estrutura única que se repete, com pequenas variações que não interferem em sua forma/ideia principal, presente em narrativas sagradas e não sagradas – como na literatura e no cinema por exemplo, pois esta estrutura tem relação com *psique* humana. O arquétipo do Herói, que reside dentro dessa Jornada, é uma estrutura que coordena uma séria de símbolos, de uma forma característica para justamente expressar a realização de grandes feitos seja no nível da *psique* individual ou coletiva, na perspectiva da Psicologia Analítica de Jung. Há então, padrões sociais e culturais que se encaixam e operam dentro dessa ideia arquetípica.

O chamado para a aventura, no caso do Deus, é o início de sua jornada e maturidade ao estar apto para fertilizar a Terra, a Deusa, sendo este o seu papel principal de Deus Consorte. É o papel de Consorte que figura como um divisor de águas para a trajetória do Deus; no caso do sujeito que está para ser iniciado, ele também passou pelo chamado para a aventura – o desejo pelo conhecimento e pela consagração, a ânsia por passar a ser um Bruxo e Sacerdote –, e passará a enfrentar um desafio, composto na iniciação (são vários desafios, pois essa jornada no Primeiro Grau consiste apenas no início de Três Graus). Os detalhes da Jornada do Herói serão, portanto, detalhados após a descrição do rito.

Já comentamos que a iniciação em graus é uma herança dos cultos de Mistérios pré-modernos e de sociedades secretas do século XIX; na iniciação de Primeiro Grau, os elementos do uso da venda em determinado momento, um desafio, o ato da amarração do iniciado, a presença de um juramento de sigilo e a apresentação dos instrumentos de trabalho estão todos presentes também na Maçonaria, cujo conhecimento deverá, posteriormente, ser comprovado na iniciação de Segundo Grau (Hutton, 2019, p. 86-87). É interessante mencionar que o próprio Gardner reconheceu abertamente que "há semelhanças com a Maçonaria em certas partes do rito que eu imagino não serem casuais, pois penso que uma influenciou a outra" (2019, p. 113). Ou seja, ao que parece, ele concebe o culto das bruxas, apesar de seu marcante caráter secreto,

como uma religião viva e de certa forma, dinâmica, influenciando e sendo influenciada por diversas práticas.

3.2.1 O rito e o drama ritual em torno do Deus

Para que haja a validade de uma iniciação e o reconhecimento coletivo do pertencimento de um membro, há alguns fatores que variam de *coven* para *coven*. De modo geral, o principal fator é a anuência do testemunho de outros iniciados, confirmando que a liturgia foi respeitada/seguida e que a pessoa iniciada estava pronta para o ingresso. É este tipo de rito, presente em *covens* gardnerianos ou não, que analisaremos a seguir.[184]

Segundo Flávio Lopes (2023, p. 70), a pertença à Wicca Gardneriana – ou seja, à Wicca tradicional – "não é atribuída mediante a declaração da pessoa religiosa, simplesmente, mas depende da confirmação da comunidade estendida, que reconhece e atesta sua posição como um membro legítimo, validando-o".[185] Ou seja, o próprio *coven* precisa reconhecer o pertencimento.

---

[184] Vale ressaltar que, neste trabalho, não estamos invisibilizando práticas da chamada Bruxaria solitária, ou práticas de auto iniciação. No atual contexto em que a Tese foi escrita, há uma espécie de *revival* do Ocultismo, percebido principalmente após a pandemia do Covid-19, e temas como bruxaria enquanto religião, invocações, sigilos e outras práticas neopagãs e ocultistas que estavam mais restritas ao próprio meio esotérico estão se tornando cada vez de mais fácil acesso, como a exemplo a #witchtok nas redes sociais, que ainda carece de um estudo aprofundado e global (Sagredo, 2023). Logo, nosso foco foi analisar a iniciação em Graus dentro da formação de *covens*, grupos de trabalho, pois tanto Murray quanto Gardner compreendiam a bruxaria enquanto uma prática coletiva.

[185] Na literatura anglófona, o vocábulo para essa "aprovação" ou "validação" é a palavra *vouch*. Lopes (2023, p. 70-71) comenta em sua análise, utilizando o relato do wiccaniano Mooney, que há um detalhe interessante neste ponto da iniciação relativo à linhagem, por parte de alguns praticantes. Alguns covens tradicionais de Wicca Gardneriana inferem que "apenas um iniciado considerado como válido é capaz de reconhecer a pertença religiosa de outra pessoa", ou seja, que se deve traçar uma espécie de árvore genealógica de iniciações para se chegar até o coven original de iniciados a partir de Garner, pois a "Wicca Tradicional tem uma longa história de *outsiders* que fingem ser iniciados" segundo ele (Mooney, 2018, p. 80 apud Lopes, 2023, p.71). Salientamos que tal prática não é recorrente no Brasil. O paganismo no Brasil e em localidades extra europeias desenvolveu-se em áreas urbanas e, como explica Karina B. Oliveira, "adaptou, copiou, criou, idealizou, fusionou e transformou a antiga realidade Pagã para a realidade urbana contemporânea. No Brasil, esse novo movimento religioso foi criado e desenvolvido em grandes concentrações urbanas, como São Paulo, Brasília, Porto Alegre, Recife, Fortaleza, Teresina, Campina Grande, Salvador, Manaus, Belém, e Rio de Janeiro. Tais adaptações e fusões criam muitas discussões, sobretudo no Brasil, em que a geografia e cultura são distintas da Europa e América do Norte" (2019, p. 356). Mesmo assim, houve quem se esforçasse por demonstrar uma linhagem de iniciação relacionada com Gerald Gardner, como foi o caso comentado por Janluiz Duarte (2013, p. 127), que afirmou que a Wicca Gardneriana foi estabelecida no Brasil em 1994 por um homem chamado Mario Martinez, iniciado na Inglaterra, no fim da década de 60, por Anne Tyler, uma suposta iniciada do coven de Monique Wilson – f, afirmação desprovida de evidências e que não é reconhecida no exterior segundo Flávio Lopes (2023). O autor não apresenta quaisquer evidências que sustentem a declaração, e uma pesquisa de 2020 elaborada por Araújo (2020) mostrou que a comunidade gardneriana não reconhece a validade da história de Martinez ou sua iniciação. Lopes fecha a questão afirmando que "a primeira representação legitimada da Wicca Gardneriana, segundo as fontes anteriores, chega ao Brasil através dos esforços de Claudiney Prieto e Nadini Lopes, em 2015" (2023, p. 72). O estudioso e bruxo Claudiney Prieto, tradutor da obra *A Bíblia das Bruxas dos Farrar*, que estamos utilizando também como fonte primária, dedicou uma generosa nota de rodapé (2022, p. 226) para

Como a Iniciação e o segredo perpassam a ideia da confiança, o iniciador, na Tradição Gardneriana, fica responsável por tirar as medidas do iniciado, ou seja, medir seu corpo com um barbante, medidas que ficam guardadas com o iniciador; tal prática se dá, dentro da lógica Gardneriana, a fim de garantir que o iniciado cumprisse seu juramento de jamais trair e revelar os segredos do *coven*; caso o fizesse, o cordão com a medida exata do traidor seria enterrado e amaldiçoado, deteriorando fio e a pessoa propriamente, ideia da magia da correspondência, já que o fio contém as exatas medidas do tamanho da pessoa. Mais uma vez, aparece a Linguagem do Trauma proposta por Kilomba embutida nessa ideia de que romper o juramento de sigilo é traição: "lembre-se: traição naqueles dias era caso de vida ou morte – literalmente", escrevem os Farrar referenciando os tempos das fogueiras (2022, p. 218). Fora essa corda, são utilizados durante este rito também três cordões vermelhos, um sino, óleo para unção, um pedaço de corda de pelo menos 2,5 metros e uma venda para os olhos. Os demais itens são peças ritualísticas do altar, e o traçar do círculo mágico, que compõe todos os ritos na Wicca.[186]

Descrevendo o rito propriamente, o postulante – que ainda não foi iniciado –, fica posicionado em pé, fora do círculo mágico (pois todavia não possui permissão para adentrar), tendo sido vendado e amarrado.

> Os pulsos são amarrados juntos, por trás das costas, com o meio da corda comprida, e as duas extremidades são trazidas adiante por sobre os ombros e amarradas na frente do pescoço deixando as pontas pendentes formando um tipo de gancho pelo qual o postulante possa ser conduzido. Uma corda curta é atada ao redor do tornozelo direito, a outra acima do joelho esquerdo (Farrar & Farrar, 2022, p. 222).

Enquanto a iniciadora amarra os tornozelos do postulante, ela diz: "pés nem atados nem soltos", frase que é dita pela personagem Vivian da ficção Com o Auxílio da Alta Magia de Gardner. Iniciam-se então os trabalhos usuais de abertura. Porém, o portal de abertura no perímetro do círculo (abertura que fica na direção nordeste, que é por onde os demais bruxos

---

explicar esse método *vouch* de validação da iniciação de alguém dentro da Wicca. Porém, mesmo existindo essa discussão dentro da comunidade wiccaniana, isso não quer dizer, de forma alguma, que a Wicca não fosse praticada nos trópicos, transpondo ou burlando questões de "linhagem".

[186] Após a limpeza da área onde será traçado o círculo, o altar é erguido justamente na direção Norte, podendo consistir em uma mesa ou um pano estendido. Sobre o altar, são dispostos o pentáculo no centro, uma vela na direção Norte atrás do pentáculo, um par de velas laterais, um cálice contendo vinho ou hidromel, o bastão, o chicote/açoite, uma tigela com água, outra tigela com sal, o athame individual de cada bruxo participante do rito, uma faca de cabo branco, um incensário, um sininho, um prato com bolos ou outro alimento que será compartilhado no fim e uma espada ou no altar ou no chão em frente ao altar. Na circunferência do círculo mágico, são posicionadas também velas, cada uma em um quadrante da direção norte, sul, leste e oeste, correspondendo aos quatro elementos especificamente da seguinte forma: leste/ar; sul/fogo; oeste/água; norte/terra.

ingressaram dentro do círculo depois que ele já foi traçado) é deixado aberto. A iniciadora, após no caso, fazer o rito de Puxar a Lua para Baixo[187], faz a Cruz Cabalística[188] e realiza a Runa das Bruxas[189].

Em seguida, a iniciadora (provavelmente a Alta Sacerdotisa, no caso), se posicionada em frente ao postulante, junto com o seu parceiro de trabalho (no caso o Alto Sacerdote), declamando o Ofício da Deusa. Ela lhe pergunta se ele tem coragem para fazer o teste, colocando a ponta do athame apontado para o coração do postulante, proferindo as palavras: "Pois verdadeiramente eu te digo, é melhor precipitar-te sobre minha lâmina e perecer, do que tentar com medo no coração"; ao que o postulante deve responder: "Eu possuo duas senhas. Perfeito amor e perfeita confiança", ou "amor perfeito na Deusa, confiança perfeita na Deusa", como foi escrito por Gardner no romance de Gardner *Com o Auxílio da Alta Magia* (Farrar & Farrar, 2022, p. 222-223). Admitido dentro do círculo com um beijo – em sinal de igualdade, como estudamos no Segundo Capítulo ao explorarmos o tema do *Osculum Obscenum* e do beijo em partes específicas do corpo –, o postulante é abraçado por trás e empurrado para dentro do círculo, que tem sua "entrada" do perímetro fechada ritualisticamente com a espada ou com o athame. A partir deste momento, não se pode voltar atrás, e a escuridão da venda nos olhos é o início de um abismo iniciático que o aspirante a sacerdote irá conhecer.

O postulante é então devidamente apresentado aos Senhores das Torres de Observação ou Guardiões dos pontos cardeais – os seres responsáveis pela proteção do círculo mágico, que regem cada elemento correspondente de cada ponto cardeal e que são sempre convocados quando se traça o círculo. Após a apresentação, o postulante é colocado no centro do círculo, situação em que passa a ser, em meio a um cântico específico, cercado pelos demais membros do *coven*, que circulam ao seu redor e empurram-no, giram-no, a fim de causar um tipo de desorientação – pois ele permanece de olhos vendados. No fim dessa desorientação, ele é postado de frente para o altar. Após algumas palavras, o postulante recebe o Beijo Quíntuplo da iniciadora, em sinal de humildade dentro da Arte (Farrar & Farrar, 2022, p. 223-224).

Em seguida, o postulante é medido com o cordão. É medido da cabeça aos pés, cortando-se o fio com a faca branca; com este pedaço, mede-se ao redor da cabeça e se faz um nó para

[187] Como é chamado o rito de Invocação da Deusa. O rito completo foi descrito e explicado pelos Farrar (2021, p. 45-48).

[188] Segundo Janet e Stewart Farrar, a Cruz Cabalística é um símbolo da *Golden Dawn*, que aparece no texto de Gardner mas que não era utilizado na prática, segundo comenta Doreen Valiente, e consiste na magia cabalística, tocando pontos específicos do corpo: Ateh (tocando a testa), Malkuth (tocando o peito), Ve-Geburah (tocando o ombro direito), Ve-Gedulah (tocando o ombro esquerdo) e Le-Olam (unindo as palmas das mãos no nível do peito) (2022, p. 223).

[189] A Runa das Bruxas trata-se de um encantamento específico, realizado durante os ritos.

marcar a medida, mede-se também ao redor do tórax na altura do coração, marcando outra vez um nó; e por último os quadris, finalizando a medida com um último nó. Após a medição, pergunta-se se o postulante está pronto para ser purificado pela ordália, ao que o mesmo deve responder que sim, está pronto. Com o auxílio da iniciadora e de mais um membro, tornozelos e joelhos são amarrados com as pontas soltas da corda que prendia-o desde o início, imobilizando-o deitado no chão para que o mesmo receba suaves golpes com o chicote. São inferidas então suaves chicotadas em números de 3, 7, 9 e 21. Depois de ter passado por esse teste, lhe é perguntado: "Estás pronto para jurar que serás sempre verdadeiro para a Arte?" e "Estarás sempre pronto para ajudar, proteger e defender teus irmãos e irmãs da arte?" (Farrar & Farrar, 2022, p. 226), ao que, respondendo afirmativamente a ambas as perguntas, deve repetir um juramento:

> Eu, na presença dos Poderosos, por minha própria e livre vontade e acordo, juro da forma mais solenemente possível que sempre manterei secretos e jamais revelarei os segredos da Arte, exceto para uma pessoa apropriada, devidamente preparada dentro de um círculo [...] (Farrar & Farrar, 2021, p. 226).

Ele é então auxiliado a ficar de pé novamente, e recebe a unção com o óleo e com o vinho. A iniciadora umedece a ponta de seu dedo com o óleo, fala uma frase específica e faz o Sinal Triplo sobre o corpo do iniciado, como detalham os Farrar: "ela toca o postulante com o óleo logo acima do pelo púbico, em se peito direito, em seu peito esquerdo e novamente sobre o pelo púbico, completando o triângulo invertido do Primeiro Grau" (2022, p. 227). A consagração do triângulo invertido é repetida, então, com o vinho e com os lábios.

Finalizando a consagração do triângulo, a venda que tapava os olhos do iniciado é retirada e suas cordas são desamarradas. O rito é interrompido para que seja saudado por todos os membros. Depois, o rito segue, sendo apresentados os instrumentos de trabalho ao inicado, a saber: a espada mágica, o athame, a faca de cabo branco, o bastão, o cálice, o pentáculo, o incensário, o açoite e as cordas.[190] Por último, depois de saudado em nome da divindade principal a qual o *coven* é consagrado, o rito é selado com um beijo por parte da iniciadora do recém iniciado, que é apresentado novamente aos Guardiões dos pontos cardeais como novo bruxo e sacerdote, "Sacerdote (Sacerdotisa) e Bruxo (a) da Grande Deusa" nos escritos de Gardner (Farrar & Farrar, 2022, p. 228).

[190] A explicação detalhada da função de cada instrumento de trabalho mágico é encontrada em *A Bíblia das Bruxas* (Farrar & Farrar, 2022, p. 227-228).

3.2.2 Compreendendo o esquema mítico do Deus

O que é um ritual se não uma verdade psíquica encenada? Mircea Eliade já eternizou que os ritos são a reatualização dos mitos. Tom Chetwynd em *A Dictionary of Symbols*, afirma que "ritual é a encenação dramática do mito, projetado para produzir uma impressão suficientemente profunda sobre o indivíduo a fim de alcançar seu inconsciente (Chetwynd apud Farrar & Farrar, 2022, p. 392). Em suas reflexões sobre a natureza de ritos e mitos, Janet e Stewart Farrar nos convidam a compreender as metáforas contidas nos mitos presentes no Neopaganismo através do prisma psíquico e simbólico, tendo em vista que a Wicca é uma religião altamente ritualizada. "O ritual então realiza a mesma função psíquica que o mito, mas com o impacto adicional sobre o indivíduo da participação pessoal", explicam eles, "ouvir ou ler um mito pode ter um efeito poderoso; tomar parte nele você mesmo, ao desempenhar um dos papéis, pode ser ainda mais poderoso" (2022, p. 393).[191]

Sabe-se, dentro da área dos estudos de religiões e religiosidades, como nos trabalhos de Mircea Eliade[192], que todo rito de iniciação é uma morte simbólica e, consequentemente, um renascimento. Mas antes do renascimento, se faz necessário conhecer-se; saber quem se é, enxergar-se no espelho é essencial no autoconhecimento para um auto sacrifício e consequentemente, um renascimento. Sobre o conceito de um deus sacrificado e renascido, tão celebrado na literatura de áreas como História das Religiões e da Antropologia, trata-se de um tema universal e cíclico (Frazer, 1982; Eliade, 1996). Tal conceito é "encontrado em toda parte, voltando aos menores vestígios da Pré-História; Osíris, Tamuz, Dioniso, Balder e Cristo são apenas algumas de suas formas posteriores" (Farrar & Farrar, 2021, p. 29). Conhecer-se é amadurecer, e é esse simbolismo que é expresso na maturidade do tema solar do Deus das

[191] Sobre esse tema da ênfase na parte prática, pensemos nas próprias vias de compartilhamento do conhecimento dentro da Wicca, nas quais a cópia do Livro das Sombras não é, de forma algum, o único transmissor de conhecimento (ele possui um caráter inclusive muito dinâmico nesse sentido, pois não se trata de um livro cânone e sim de várias possibilidades dinâmicas de trocas e circulação, no qual cada Sacerdote/Sacerdotisa que copia, insere também ali parte de si, de sua história e de sua subjetividade). Sobre isso, Lopes comenta que "a Wicca é uma religião cuja ênfase está principalmente na experiência mística, e não no estudo da escritura. Seu caráter prático, experimental e celular privilegia a transmissão do conhecimento por via oral e, principalmente, corporal, o que não pode acontecer por meio do texto, mas apenas pela materialidade. Como demonstrado na dimensão dos rituais, o uso do corpo, o manejo de certos objetos, a execução de determinadas danças e a entoação apropriada de sons, nomes e textos poéticos constituem aspectos fundamentais da experiência wiccaniana. É essencial, portanto, reconhecer o corpo como uma via de transmissão e apreensão de conhecimento crucial neste sistema religioso. Ao passo que as instruções que explicam o que fazer podem ser encontradas no Livro das Sombras, transmissão do como fazer, ou seja, a dimensão corporal que expressa o texto, só pode ser transmitida pela via da experiência (2019, p. 95).

[192] Vale comentar que, atualmente, dentro dos estudos antropológicos, é um autor bastante criticado principalmente em função de uma "simbologia universal" problemática, bem como por autores que percebem o tito não como uma reatualização do mito – como propunha Eliade –, mas o próprio mito como efeito da prática ritual. É digno de nota também, o fato de que Mircea Eliade teve, durante sua vida, relação com o Fascismo.

Bruxas dentro da Roda do Ano através da figura do Deus-Sol, que, conforme explicado em nosso Capítulo 1, morre e renasce em *Yule* como a "Criança da Luz/Promessa"; cresce radiante em juventude e esplendor no Equinócio de Primavera; atinge seu auge em força no Meio do verão; começa a declinar e envelhecer no Equinócio de Outono; e por fim, mais uma vez, morre e renasce em *Yule*.

Em termos arquetípicos, é interessante perceber a universalidade do sacrifício através da morte e do renascimento enquanto ligado à esfera de divindades masculinas, e não femininas – quando relacionados ao arquétipo de morte e renascimento, destacamos. Por tal motivo, arquetipicamente também, o Primeiro Grau de iniciação foi relacionado ao Deus; um amadurecimento do postulante a Bruxo e Sacerdote tem relação direta com esse sacrifício de si – vindo através de uma primeira etapa de experiências, ou seja, da maturidade, a buscar e encontrar a si mesmo e renascer.

Religiosidades não hegemônicas trabalham com uma ideia de masculino que é desviada e desviante do padrão de masculinidade divina colocado, por exemplo, em religiões monoteístas abraâmicas, que trabalham com base no patriarcado. O Deus da Wicca tem relação direta com divindades pré-modernas ligadas à natureza e à vida selvagem. Ele não é o mestre natural das religiões abraâmicas, é o Deus consorte que se sacrifica na Roda do Ano para a manutenção do ciclo da vida, que rompe com a racionalidade estabelecida ao relacionar-se com Pan, com Dioniso e com Cernunnos, figuras masculinas desviantes dessa ordem patriarcal. Tais divindades adquirem força em seus atributos, não por questões bélicas, mas pela questão do êxtase e da comunhão com a Natureza, aspectos que, não por acaso, foram demonizadas no processo de cristianização europeia e na construção da ideia do próprio Diabo encontrado nos sabás diabólicos (Harz, 2022). A figura condutora dos sabás era uma figura de um masculino desviante e subversivo, assim como o Deus da Wicca.

Ainda pensando nos atributos dessa divindade, retomemos a proposta de análise bipartida de regimes de simbolismo de Durand: o Regime de Simbolismo Diurno e o Regime de Simbolismo Noturno; no caso, o Deus que estamos analisando seria abarcado pelo Regime Diurno. Isso porque, dentro de tal classificação empírica das convergências arquetípicas, o Regime Diurno está relacionado com a tecnologia das armas, a sociologia com o soberano mago e guerreiro, rituais de elevação e purificação – vale mencionar que este aporte tolera que aspectos do imaginário categorizados como noturnos apareçam também como diurnos, pois são regimes e não estruturas imóveis e rígidas. Os símbolos relacionados ao Regime Diurno são, segundo Durand, possuem uma significação predominante remetendo a ideias como ascensão, heroísmo, poder, razão, iluminação.

Aqui, se faz necessário destacar a concepção dinâmica dessas estruturas, os Regimes Diurno e Noturno, que vão ao encontro com o a concepção de equilíbrio dinâmico entre potências masculina e feminina, luz e trevas, o Deus solar da Wicca e a Deusa lunar, por exemplo, princípios explicados pelos Farrar. Vemos de uma forma bem evidente que ideias como verticalidade, iluminação, poder paterno, masculinidade, racionalidade, ação, dominação, objetividade e liberdade reverberam no tema solar do Deus da Wicca. O aspecto diurno do imaginário, segundo Durand, costuma aparecer representado por símbolos de separação, purificação, desfeminização e pela representação de elementos como céu, fogo, rei, guerreiro, cavalo, pássaros e animais ferozes.

Ainda com relação ao aspecto solar, Durand afirmou que da "assimilação do céu ao monarca derivariam todas as filiações heroicas dos 'filhos do céu' e do sol" (Durand, 2002, p.138). Uma interessante observação feita pelo autor explicaria a relação do Deus da Bruxaria como um "esposo celeste". "Esse simbolismo, ao dramatizar-se, metamorfosear-se-á no do Esposo celeste, companheiro fecundador da deusa mãe, e pouco a pouco os atributos da paternidade, da soberania e da virilidade confundir-se-ão" (Durand, 2002, p.138).

Percorrendo, através da jornada do Deus, a própria Jornada do Herói proposta por Campbell, encontramos elementos que precisam ser identificados um a um. Primeiramente, o próprio tema solar destacado por Durand aparece no Deus da Wicca de forma explícita: ele é o sol, que nasce, atinge o ápice de seu esplendor e força, e vai gradativamente decaindo e perdendo forças até morrer para renascer novamente. O epíteto de "astro-rei" dado ao sol conecta o tema solar com realeza. A Jornada do Herói é por si só, também, um tema solar, pois o herói que parte na jornada é um guerreiro prestes a enfrentar os mais diversos desafios. Encontramos também as imagens de animais selvagens dentro dessa ideia do Regime Diurno como associadas com esse Deus; nas figuras de Pan e Cernunnos, por exemplo, com a presença de cascos e chifres em suas representações. Para Durand, os chifres na cabeça são símbolos de poder, de potência masculina, utilizados no mundo animal como arma de ataque e defesa. "Na anatomia animal, é o chifre, imputrescível e cuja forma oblonga é diretamente sugestiva, que vai simbolizar excelentemente a potência viril, tanto mais que são os machos que têm chifres" (Durand, 2002, p.142). Ele ainda estabelece uma relação entre chifres e monarquia, autoridade através da simbologia do poder:

> Nesta conjunção dos chifres animais e do chefe político ou religioso descobrimos um processo de anexação da potência por apropriação mágica dos objetos simbólicos. O chifre, o massacre do bovídeo ou do cervídeo é troféu, quer dizer, exaltação e apropriação da força (Durand, 2002, p.143).

Outros elementos destacam-se em nossa análise dessa Jornada do Herói. Ao descrevermos o rito de iniciação no Primeiro Grau anteriormente, descrevemos o fato de os olhos do postulante estarem tapados com uma venda. Hutton comenta que a venda nos olhos era uma prática comum nas tradições pré-maçônicas (2019, p. 229). Além de vermos claramente, nessa prática, um "eco das sociedades secretas e organizações esotéricas que floresciam paralelamente à Wicca em seu desenvolvimento, e que emprestam sua estrutura aos rituais de iniciação wiccanianos (Lopes, 2023, p. 70), vemos também uma questão simbólica de confiança, que aparece também no fato do iniciado ser amarrado e parcialmente imobilizado.

Pensamos que a nudez ritual, *skyclad*, bem como o juramento feito de sigilo e segredo, giram ambos em torno de confiança, ingrediente essenciais da Jornada do Herói. Ao estudarmos sobre as motivações da nudez ritual em nosso Segundo Capítulo, vimos que se trata de, entre várias questões, uma afirmação da igualdade e de confiança, despindo-se de máscaras sociais e expondo-se para as pessoas a quem foi dada essa confiança. A nudez ritual traz à tona a lembrança de que "a eficácia psíquica vem de dentro" (Farrar & Farrar, 2021, p. 451), e a prática do *skyclad* inserido em um rito de iniciação é certamente, para o iniciado, uma experiência de grande impacto.

Um ponto que não faz parte da ritualística de iniciação em Primeiro Grau em si, mas que passa a fazer parte da vida de um iniciado é a permissão para copiar o Livro das Sombras – livro que contém o conjunto de ritos, sigilos, práticas, desenhos e outros segredos internos de cada *coven*, que são transmitidos para os iniciados. Na Jornada do Herói, há geralmente um episódio de acesso a conhecimentos/aprendizados ou contatos com ancestrais que são responsáveis por tecer essa ponte entre presente, passado ou entre o sujeito e o conhecimento. Assim, a própria cópia do Livro das Sombras pelo iniciado pode ser interpretada enquanto um esforço por aproximar-se de uma ancestralidade, por ser também mais um exemplo de confiança – a final, cada Livro das Sombras contém registros íntimos das práticas mágicas de cada Bruxo –, e uma experiência também de múltiplas temporalidades em uma longa duração, onde são certamente encontradas os mais diversos encantamentos, hinos e poemas a divindades antigas, entre tantos outros elementos. Esse conjunto expresso nos Livros das Sombras de cada *coven* e de cada praticante da Bruxaria, junto com a atualização dos mitos através dos ritos, compõem um verdadeiro mosaico sem linha do tempo linear.

Agora, a partir do momento em que o postulante foi iniciado, ele está apto, coletivamente, a participar dos ritos devocionais e de magia, ou seja, lidar com a magia operacional e devocional dentro de um grupo, onde a questão da dança possui muito destaque,

pois seu caráter é ritualístico, como já explanado no Capítulo Dois quando analisamos os elementos do sabá. Na própria introdução que Murray escreveu à obra de Gardner, lemos que a autora defendeu o uso da dança como prece e como uma forma de culto que induziria a um:

> [...] sentimento de euforia, que pode aumentar para uma espécie de arrebatamento. Esse estágio é frequentemente visto como pelos adoradores como um favor divino especial, denotando o real advento da Deidade no corpo de um adorador. As bacantes da ardente Grécia induziam a intoxicação bebendo vinho e tornando-se assim uma só com seu Deus (2019, p. 21).

Ao longo do livro, Gardner explora essa concepção, e chegou a descrever as danças como "inebriantes, e esse inebriamento é a condição para produzir aquilo que elas chamam de magia", sendo uma prática preliminar para o clímax do sabá, a fim de produzir poder (Gardner, 2019, p. 109-112). Em outra obra de Gardner, o tema volta à tona, mas desta vez com reflexões sobre a dança como elemento presente já em cultos pré-históricos, relacionada com a magia da caça para garantir o sucesso na empreitada dos grupos caçadores-coletores. A dança, elemento presente na prática mágica da Wicca é então, a partir do momento em que o postulante foi iniciado, parte da *práxis* da nova Alta Sacerdotisa ou Alto Sacerdote.

3.3 INICIAÇÃO NO SEGUNDO GRAU: O ENCONTRO COM O OUTRO QUE SOU EU

Com respiração ofegante e confiando, mesmo no escuro, a iniciada sabe que terá que descer ao abismo, sem saber a profundidade do mesmo. Sabe que deverá enfrentar sus medos, seus traumas, suas iras; sabe que o mergulho é profundo, doloroso, porém necessário, pois não seria possível despir-se de adjetivos, memórias e emoções, encarando a si mesma em espelho real e portanto cruel, sem poder enxergar tudo antes de arrancar isso de si. A Deusa se despiu de seus títulos sagrados e das mais preciosas joias sobre a face da Terra para adentrar nas entranhas do submundo, portanto, a iniciada deve despir-se de seus apegos e máscaras. Quem é ela, a final?

Diferentemente da iniciação de Primeiro Grau, que propõe o encontro com o Deus das bruxas – a polaridade masculina –, a iniciação de Segundo Grau é um convite a vislumbrar a Deusa refletida de dentro para fora, a polaridade feminina. A Deusa, dentro da Bruxaria Neopagã, possui dois aspectos principais: "ela é tanto a Mãe Terra, cuja fecundidade os faz nascer e os nutre durante a encarnação física, como também a Rainha da Noite [...] cujo símbolo mais vívido é a Lua. A Mãe Terra é a soberana da Natureza fisicamente manifestada" (Farrar & Farrar, 2022, p.346-347). Os aspectos cíclicos da Deusa da Lua como Donezela, Mãe e

Anciã, refletem os aspectos cíclicos naturais das fases lunares: crescente, cheia e minguante. Assim como o Deus, ela também é multiformada, e interage com seu Deus consorte no momento em que é fertilizada por ele, união que se manifesta no nível material quando temos a abundância das colheitas, frutos e flores, ou seja, a Terra foi fertilizada por ele.

Em termos ritualísticos, a Iniciação de Segundo Grau transforma o sujeito iniciado no Primeiro Grau a Alta Sacerdotisa ou Alto Sacerdote. Na prática, isso significa ter autonomia para iniciar outras pessoas na Bruxaria, ou seja, poder iniciar alguém até o Segundo Grau (e não até o Terceiro); também abre-se a possibilidade do iniciado de Segundo Grau deixar o *coven*, com a permissão da Alta Sacerdotisa, e fundar outro *coven*. Janet e Stewart Farrar destacam questões éticas que se deve ter em conta a partir dessa grande responsabilidade de poder iniciar terceiros, tendo em vista que a iniciação é um processo, dentro dessa cosmopercepção, que "pode ter profundas repercussões psíquicas e cármicas, e se esta for concedida de forma irresponsável, os resultados podem se tornar parte do próprio carma do iniciador" (2022, p. 230).

Aqui defendemos mais uma vez que Gardner, ao escrever *A Bruxaria Hoje* no ano de 1954, e Murray ao escrever *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental* em 1921, não tinham como se apropriarem de uma abordagem, de problemáticas específicas do feminismo de segunda onda e de uma linguagem da Nova Era, pois estavam, em termos de contexto histórico e do próprio *milieu* ocultista inerente à temporalidade deles, mais próximos do século XIX do que do século XX e suas demandas sociais, ou seja, um entre séculos. Defenderemos nosso ponto de vista de que o gérmen do protagonismo da Deusa e o equilíbrio das potências masculina e feminina já estavam inseridas na construção de Gardner com base no próprio desenvolvimento de algumas ideias, do ponto de vista histórico, em uma linha do tempo.

Se analisarmos, por exemplo, o caráter de sacralidade do útero na perspectiva do movimento de Espiritualidade da Deusa, vemos que esse caráter fica de fato explícito nesse movimento, relacionado com os estudos que foram elaborados sobre a menstruação e sua importância como fenômeno biológico e hormonal, que é um debate relativamente recente. Foi apenas em 1978 que Penélope Shuttle e Peter Redgrove publicaram *The Wise Wound: Menstruation and Every Woman*, considerada uma obra icônica e revolucionária em sua abordagem psicológica, que foi precedida por *Menstruation and the Menopause* de Paula Weideger, publicado em 1975. A obra de Shuttle e Redgrove explora aspectos culturais, indo a estratos da Antiguidade por exemplo, para estudar de forma aprofundada questões relativas a tabus menstruais em diferentes sociedades, a relação desses tabus com práticas xamânicas e de curandeirismo, passando por uma análise do famoso Oráculo de Delfos, defendendo que este

oráculo praticava um “xamanismo menstrual”. A lenda da conquista de Apolo da Serpente Délfica (ou seja, a Pitonisa, sacerdotisa) seria um registro simbólico da tomada do poder patriarcal sobre essas práticas, segundo os autores.

O que se encerra dentro desse foco no fenômeno da menstruação é o reconhecimento da natureza cíclica da mulher, “desde o pico da ovulação mensalmente reprodutivo, sensível ao externo, até o pico da menstruação, interposição mensalmente renovadora, sensível ao interno. Quanto mais ela aceitar e compreender isso (e cessar de considerá-la como uma ‘maldição’), mais completa e eficaz ela será” (Farrar & Farrar, 2022, p. 411). Desta forma, coma alternância de picos entre ovulação e menstruação e suas devidas características hormonais e biológicas, há um “todo dinâmico, um yin-yang tecendo os níveis”, já que os valores inerentes a esses dois processos, ovulação e menstruação, se complementariam dentro dessa cosmopercepção. A chave da questão reside na ideia central da mudança cíclica

A negação dessa natureza cíclica advém do desejo de um sistema patriarcal pelo controle desses corpos – uma questão de biopolítica –, e que as teóricas de base marxista, mesmo não tendo relação com nenhuma abordagem cosmológica, entram em uníssono, deixando a mesma mensagem de crítica social. Vemos que o processo de demonização de potencialidades ligadas ao feminino passou por um processo posterior, científico, de patologização, que reverbera inclusive até hoje, como alertam muitas estudiosas feministas contemporâneas, de que a menstruação segue sendo, socialmente, tratada como uma doença, ou entre algumas religiões, até mesmo como uma maldição.

3.3.1 O rito e o drama ritual em torno da Deusa

Os Farrar explicam que a estrutura de um rito de iniciação no Segundo Grau segue um padrão muito similar à iniciação de Primeiro Grau descrita anteriormente; porém, são adicionados três elementos a esta iniciação: o iniciado recebe um nome de Bruxo, de caráter secreto e de escolha pessoal do iniciado, ele recebe psiquicamente o poder do iniciador, e o chicote é colocado nas mãos do iniciado, que experimenta então um papel inverso ao que tinha feito anteriormente na iniciação de Primeiro Grau – esta última uma questão de confiança que será explorada adiante.

O grande diferencial da jornada arquetípica da iniciação de Segundo Grau consiste na encenação do mito da Descida da Deusa. Este mito, já comentado por nós em nosso Primeiro Capítulo, foi escrito por Gardner em *A Bruxaria Hoje* (ver anexo) e consta também, ligeiramente modificado pelo próprio Gardner em suas versões do Livro das Sombras, sendo

que trabalharemos aqui com essa versão, já que está adaptada para o rito de iniciação, enquanto a versão de *A Bruxaria Hoje* é apresentada por ele como o mito conforme as bruxas teriam lhe informado. No *coven* de Gardner, o mito era lido por um membro e encenado pelos demais através de mímica, encenando as ações enquanto a leitura era feita em voz alta (Farrar & Farrar, 2021, p. 233).

Neste rito, são utilizados – além dos materiais e objetos essenciais para montagem do altar e do círculo, já descritos anteriormente –, uma vela branca, peças de joalheria, um colar, um véu e uma coroa. O rito de Abertura se inicia, e o iniciado é vendado e amarrado, permanecendo em pé de frente para o altar; em seguida, é apresentado com seu nome comum aos Guardiões das Torres, e sua intenção naquele rito é também apresentada: ele está preparado para tornar-se Alto Sacerdote/Alta Sacerdotisa. Após todos os membros darem as mãos e circularem o iniciado três vezes, ele é desamarrado, nas pontas soltas, das cordas de seu joelho e seus tornozelos e joelhos são amarrados juntos, imobilizando-o.

Auxiliado, ele ajoelha-se em frente ao altar, quando lhe é perguntado se está disposto a sofrer para aprender, condição necessária para obtenção do sublime Grau, ao que responde afirmativamente e passa a ser purificado com o chicote, como na iniciação de Primeiro Grau. Ao final dessa purificação, ele recebe o novo nome, e repete um novo juramento, "Eu, _____, juro pelo útero da minha mãe, e pela honra entre os homens e meus irmãos e irmãs da Arte, que nunca revelarei para ninguém os segredos da Arte [...]" (Farrar & Farrar, 2022, p. 236).

Findado o juramento, a iniciadora se ajoelha ao lado do iniciado (que segue ajoelhado) e em posição de Vínculo Mágico (mão esquerda sobre o joelho dele e mão direita sobre a cabeça dele), realiza a ação de enviar todo o seu poder para o interior do iniciado. Após o tempo que julgar necessário, a iniciadora levanta-se e faz a consagração pelo vinho, óleo e lábios, como na iniciação de Primeiro Grau, porém, o triângulo traçado agora é o símbolo do pentagrama invertido do Segundo Grau. Os pontos de seu corpo que são ungidos são, respectivamente: acima do pelo púbico, peito direito, quadril esquerdo, quadril direito, peito esquerdo, e novamente acima do pelo púbico. O iniciado é consagrado como Alto Sacerdote ou Alta Sacerdotisa, sendo desamarrado, desvendado e cumprimentado por todos dentro do círculo.

Uma outra etapa segue-se, então, quando os instrumentos de trabalho são apresentados: a espada, o athame, a faca de cabo branco para gravar um símbolo na vela, o bastão, o cálice (no qual consagra, junto com a iniciadora, o vinho), o pentáculo, o incensário, as cordas e o chicote/açoite. Com as cordas, o iniciado é auxiliado agora a fazer um papel inverso, amarrando a iniciadora tal qual foi amarrado no início do rito; enquanto com o açoite, ele deve fazer o

mesmo que foi feito anteriormente com ele mesmo. “Para aprender, na Bruxaria, você deve sempre dar assim como receber, mas sempre em triplo. Assim, onde eu te dei três, devolva nove, onde eu te dei sete, devolva vinte e um, onde eu te dei nove, devolva vinte e sete, onde eu te dei vinte e um, devolva sessenta e três” (Farrar & Farrar, 2022, p. 239).

Após frases específicas, a iniciadora é auxiliada a levantar-se, é desamarrada e conduz o iniciado a cada ponto cardeal dentro do círculo, apresentando agora o iniciante como devidamente consagrado como Alta Sacerdotisa ou Alto Sacerdote aos Guardiões. É chegado o momento então da encenação do mito da Descida da Deusa. Geralmente, a própria iniciadora lê o mito e designa “atores” para a Deusa, o Senhor do Submundo e o Guardião dos Portais, que são os personagens representados, sendo o iniciado ou a Deusa ou o Senhor do Submundo, segundo o sexo. Vale comentar, o referido submundo – terra para a qual a Deusa empreende a sua viagem, é chamado por Gardner de “Terras do Nunca”, “*Nether lands”,* que não deve ser confundido com *Netherlands,* os Países Baixos (Farrar & Farrar, 2022, p. 240). Além disso, o nome da Deusa não foi revelado na obra de 1954, pois Gardner chamou ela de “G”. No caso do rito, cada *coven* pode nomear a Deusa conforme sua preferência devocional.

Do mito (que está na íntegra em anexo), destacamos o trecho a seguir:

> G nunca amou, mas ela resolve todos os mistérios, mesmo o mistério da Morte, e assim ela viajou às terras baixas. Os Guardiões dos portais a desafiaram. “Despe teus trajes, tira tuas joias, pois nada disso podes trazer contigo em nossa terra”. Assim, ela pôs de lado seus trajes e suas joias e foi amarrada como o eram todos os que entravam nos reinos da Morte, a poderosa (Gardner, 2019, p. 43-44).

A encenação então é feita, utilizando as joias, a coroa e o véu que estavam sobre o altar. O mito da Descida da Deusa, chamado por Gardner de O Mito da Deusa em *A Bruxaria Hoje*, possui inúmeras similaridades com o mito da Descida de Inanna, da antiga Suméria, que será explorado a seguir, ao analisarmos metaforicamente e arquetipicamente o mito e o rito.

3.3.2 Compreendendo o esquema mitológico da Deusa

As duas faces da Deusa, comentadas anteriormente, são a concepção de Mãe Terra – que produz e nos alimenta, um organismo vivo próximo da hipótese de Gaia de Lovelock, propondo um relacionamento vivo com o processo cósmico –, e a concepção de Mãe Lua enquanto o *Self* misterioso da Mãe Terra (Farrar & Farrar, 2022, p. 376-377).

A ideia de duas faces da Deusa apresenta-se em diversas mitologias antigas, embasando cosmovisões de sociedades agrárias altamente conectadas com a terra e em torno de temas como fertilidade e guerra por questões de sobrevivência. Na Suméria antiga, encontramos o mito da Descida da deusa Inanna ao submundo, morada de sua irmã Ereskigal, descida que permanece com o motivo até hoje desconhecido. O próprio Gardner reconheceu a semelhança entre a descida de Ishtar da Suméria, bem como a ideia de Shiva do Hinudísmo como deus da morte e da ressurreição. Mas seria muito simples afirmar que seria apenas essa história de Ishtar, pois o ponto principal é outro segundo ele. Em suas palavras:

> É bastante provável que as histórias de Ishtar e Shiva tenham influenciado o mito, mas acho que sua origem é mais provavelmente céltica. Nas lendas célticas, os Senhores do Submundo preparavam a pessoa para o renascimento; dizia-se que muitos vivos haviam entrado em suas regiões, formado alianças com eles e retornado em segurança, mas era preciso grande coragem; apenas um herói ou semideus se arricaria desse modo. Os mistérios célticos certamente continham rituais de morte e ressurreição e possivelmente visitar ao submundo com retorno em segurança. Acho que o purgatório de São Patrício em Lough Derg é uma versão cristianizada dessa lenda (Gardner, 2019, p. 45).

Inanna, na narrativa suméria, mesmo sendo a Senhora dos Céus, teve que descer ao submundo, morada de sua irmã Ereshkigal, despindo-se de suas vestes da realeza e de suas joias, incluindo sua coroa, como é possível ler nos trechos selecionados abaixo a partir da fonte primária data do terceiro milênio A.E.C.), mito intitulado: *Ao Kurnúgu, à terra sem retorno (Descida de Ishtar ao Mundo dos Mortos)*.

> Ao Kurnúgu, à terra sem retorno,
> Ishtar, filha de Sin, seus ouvidos voltou, [...]
> À casa trevosa, sede do Irkalla,
> À casa onde quem entra não sai,
> À jornada da rota sem volta,
> À casa dos moradores privados de luz,
> Em que pó é seu sustento, barro seu manjar,
> Luz não podem ver, na escuridão habitam [...].
> Ishtar à entrada do Kurnúgu quando chegou,
> Ao guardião da entrada estas palavras disse:
> Guardião, eia!, abre tua entrada,
> Abre tua entrada e entre eu!
> [...] E entrou o guardião, disse a Eréshkigal:
> Eis aqui: tua irmã Ishtar está à porta,
> A que detém a grande corda, turba as águas defronte de Ea, o rei.
> Eréshkigal isso quando ouviu,
> Como tamarisco colhido empalideceu-lhe a face,

> Como a orla de um kúninu escureceram-lhe os lábios:
> O que traz seu coração a mim? [...]
> Chore eu os moços que deixaram suas esposas!
> Chore eu as moças que do regaço de seus maridos foram arrancadas!
> O débil bebê chore eu, que não em seu dia foi despachado!
> Vai, guardião, abre-lhe tua porta!
> E faz-lhe como nos ritos antigos.
> Foi o guardião, abriu-lhe sua porta [...].
> Uma porta fê-la entrar e, levando-a, ele tirou a grande coroa de sua cabeça:
> Por que, guardião, tiraste a grande coroa de minha cabeça?
> Entra, senhora minha, da senhora da Érsetu assim são os ritos.
> À segunda porta fê-la entrar e, levando-os, tirou os brincos de suas orelhas:
> Por que, guardião, tiraste os brincos de minhas orelhas?
> Entra, senhora minha, da senhora da Érsetu assim são os ritos.
> À terceira porta fê-la entrar e, levando-as, tirou as pedras preciosas de seu pescoço:
> [...] À quarta porta fê-la entrar e, levando-os, tirou os broches de seu peito:
> [...] À quinta porta fê-la entrar e, levando-o, tirou o cinto de pedras-de-nascença de sua cintura:
> [...] À sexta porta fê-la entrar e, levando-as, tirou as pulseiras de seus braços e pernas:
> [...] À sétima porta fê-la entrar e, levando-a, tirou a venerável veste de seu corpo:
> Por que, guardião, tiraste a venerável veste de meu corpo?
> Entra, senhora minha, da senhora da Érsetu assim são os ritos.
> E tão logo Ishtar ao Kurnúgu desceu,
> Eréshkigal viu-a e em face dela tremeu.
> Ishtar sem perceber ao lado dela sentou.[193]

Após Ishtar sentar-se, Eréshkigal mandou que fossem soltas "sessenta doenças na majestosa Ishtar", cobrindo seus olhos, braços, pés, coração e cabeça, e por fim, "na totalidade dela, solta doenças", foi a ordem. Pela deusa estar no submundo, o Kurnúgu, "à vaca o boi não cobria, o asno à asna não emprenhava, à moça, na rua, não emprenhava o moço". "Papsúkkal, administrador dos grandes deuses, curvou a cabeça, a face sombreou, de luto vestiu-se, emaranhados os cabelos", e foi pedir auxílio a Ea, pois desde a descida de Ishtar, o luto tomara conta da Terra e a vida, a fertilidade, representada pela falta do desejo dos animais e humanos em procriar, estavam comprometidos. Ea então concebeu um plano, criando Asúshu-Námir, um prostituto: "vai, Asúshu-Námir, para a entrada do Kurnúgu volta a tua face, as sete portas do Kurnúgu se abram à tua face! Eréshkigal te veja e à tua face regozije: quando o coração dela se acalma, suas entranhas abrandam [...]". [194]

[193] Tradução elaborada para o Português por Jacyntho Lins Brandão. Disponível em: https://escamandro.wordpress.com/2016/09/29/ao-kurnugu-a-terra-sem-retorno-descida-de-ishtar-ao-mundo-dos-mortos-do-poema-de-gilgamesh-traducao-de-jacyntho-lins-brandao/. Acesso em: 01 Jun. 2025.
[194] Idem.

Depois de amaldiçoar o prostituo, Eréshkigal ordenou que Namtar, seu administrador, batesse em Egalgina (um dos servos); depois, resumidamente, Ishtar é aspergida com a água da vida e liberada por fim para passar por cada Guardião, recebendo de cada um deles os objetos que havia entregado anteriormente. Iniciando-se agora, pela entrega das vestes, passando pelas pulseiras de seus braços e pernas, o cinto de pedras, os broches do peito, as pedras do pescoço, os brincos e no último, a majestosa coroa em sua cabeça. Ishtar, por fim, deixou seu consorte Dumuzi em seu lugar no submundo.

Em outra tradução, diretamente da escrita original dos tabletes de escrita cuneiforme mesopotâmicos para o Inglês, localizado no banco de dados do *The Electronic Text Corpus of Sumerian Literature*, encontramos um detalhe relevante, afirmando que a deusa Ishtar "está segurando uma vara lápis-lazúli e um **cordão de medição** em sua mão" (tradução nossa, grifo nosso).[195] Esse cordão de medição nos lembra a corda de medição utilizada no rito de iniciação de Primeiro Grau, a fim de medir de fato o corpo do iniciado, e pode ter aparecido nas leituras de Gardner de traduções de fontes antigas da Mesopotâmia e deste mesmo mito, tendo em vista que quando a escrita cuneiforme foi decifrada no século XIX, grande foi a sua repercussão social. Recordemos que a tradução da tabuinha da Epopéia de Gilgamesh, descoberta em 1872 por George Smith, trouxe ao mundo o escândalo de uma narrativa sobre um grande dilúvio universal datado antes mesmo da narrativa bíblica – que se pensava ser a mais antiga até então. Logo, na época, o Ocidente viveu um pico de entusiastas e curiosos interessados em saber mais sobre as narrativas da antiga Mesopotâmia, ou seja, circulavam materiais desse teor e traduções entre antiquários e intelectuais do contexto de Gardner.

As similaridades entre o mito *Ao Kurnúgu, à terra sem retorno (Descida de Ishtar ao Mundo dos Mortos)* e o Mito da Deusa de Gardner são explícitas. Além de trajes e joias terem sido retirados em ambos pelos Guardiões, temos de uma maneira marcante a presença da morte configurada de duas formas diferentes. Na fonte suméria a partir de estratégias literárias, a escuridão desse submundo que é o mundo da morte, é a "casa dos moradores privados de luz, em que pó é seu sustento, barro seu manjar, luz não podem ver, na escuridão habitam [...]". No mito de Gardner, a Deusa foi despida de joias e "foi amarrada como o eram todos os que entravam nos reinos da Morte, a poderosa", mas quando a Morte quis colocar sua mão fria sobre o coração da Deusa, ela recusou e recebeu o açoite da Morte; ao aceitar afirmando "esse é o destino, que seja cumprido" e ajoelhando-se perante a Morte, ela pôde atingir a felicidade o

[195] No original: "*She is holding the lapis-lazuli measuring rod and measuring line in her hand*". Disponível em: https://etcsl.orinst.ox.ac.uk/section1/tr141.htm. Acesso em: 01 de Jun. 2025.

conhecimento (Gardner, 2019, p. 44). Dito em outras palavras, o encontro de Inanna com sua irmã Erésgkigal é um encarar da morte, assim como a Deusa das Bruxas que primeiramente, negou a Morte, mas depois de encará-la, ajoelhou-se, aceitando-a e integrando-se à Morte.

Gardner, ao trazer o mito da Deusa visitando a Morte, representou a aceitação do ciclo, podendo ser a Morte portanto interpretada como uma alegoria para o próprio Deus – que tem, como vimos, os atributos de vida, morte e renascimento. Essa questão cíclica relaciona-se com o Regime Noturno proposto por Durand, que é associado com as ideias de descida, engolimento, trevas, intimidade, profundidade, maternidade, nutrição, repouso, transformação e regeneração. O aspecto noturno do imaginário caracteriza-se pelo feminino, pela subjetividade e obscuridade, e as imagens pertencentes a esse regime compreendem: noite, sombras, monstros, répteis, abismo, águas profundas, serpentes, ouroboros, natureza, terra, alimentos, árvores e grãos, por exemplo.

O tema lunar da Deusa na Wicca é, assim como o tema solar do Deus, também explícito se analisado pelo Regime Noturno de Durand. Primeiramente, a identificação da Deusa com a lua, suas fases, e principalmente na ênfase dada à lua cheia no sabá do contexto da caça às bruxas que aparece então ressignificada e sacralizada nessa religião. Especificamente no mito da Descida, seja de Inanna ou da Deusa, encontramos a descida em si, a escuridão/trevas, o abismo e a profundidade na ida ao submundo. Os símbolos noturnos representando o esquema da descida permite remeter à noite como uma grande representação simbólica que dá ênfase ao aspecto misterioso, sombrio – e consequentemente, amedrontador, insondável e caótico que pode ser associado com a ideia de trevas. Durand associa esse medo noturno, por exemplo, com um temor fundamental do próprio risco natural, vivenciado pelos nossos antepassados de outras eras frente a aproximação da própria noite; e esse medo primordial das trevas estaria associado também com superstições, possessão das almas, práticas de magia e feitiçaria (Durand, 2002, p. 90-91). Interessante mencionar que para Durand (2002, p. 91), "as trevas noturnas constituem o primeiro símbolo do tempo [...]", sendo portanto a escuridão um princípio fundamental e primordial.

De duas formas diferentes, a Descida integra aspectos a partir dos atributos da deusa Inanna e da Deusa da Wicca. Inanna possui, como elucidado por Zdebskyi (2022), atributos conectores do mundo dos humanos com o mundo dos deuses, a partir de sua face enquanto deusa guerreira e da destruição, e como divindade ligada à morte e ao mundo dos mortos. Concomitantemente, é a divindade da fertilidade e da sexualidade, celebrada na união sagrada do *hieros gamos* dos antigos ritos mesopotâmicos. Por sua vez, a Deusa da Wicca de Gardner age a partir do reconhecimento, aceitação e da integração dessa divindade com a Morte – que

surge aqui como uma face também para o próprio Deus, “[...] eles se amaram e se tornaram um” (Gardner, 2019, p. 44).

Outro ponto presente na iniciação de Segundo Grau que precisa ser analisado é o nome mágico. A importância do nome mágico se dá por uma questão identitária e pelo reconhecimento do poder da palavra em termos arquetípicos presente em diversas narrativas mitológicas, sendo parte inerente da cosmopercepção da Bruxaria Neopagã. Uma narrativa mitológica específica é bastante ilustrativa para exemplificar esse aspecto. Em um não tão conhecido mito do Egito antigo, a deusa Isis descobre o nome secreto de Rá, divindade poderosíssima, considerada um grande pai, e que no mito em questão, está velho e doente.

> Isis aproveitou-se do facto de Rá já estar velho e se babar. Com a baba que caía no chão e a terra que lhe ficava pegada modelou uma víbora e colocou-a atravessada no caminho diário de Rá através das Duas Terras. No dia seguinte, quando Rá passou por ali, a víbora mordeu-lhe. Rá estremeceu e soltou um grande grito, que atraiu todos os deuses. Mas o deus [...]não podia curar-se de uma ferida causada por um animal que ele não tinha criado, e nenhum dos filhos de Rá podia ajudar. Então Isis aproximou-se dele, simulando a inocência [...]. Eu vou conquista-la [a víbora] com meus feitiços” [...]. Diga-me o seu nome, divino pai, porque um homem vive sempre que o seu nome é pronunciado [...]. Isis insistiu que não podia fazer nada até ele lhe confessar o seu verdadeiro nome. Assim que ele lhe dissesse, ela podia curá-lo. [...]” (Ions, 1982, p. 61).

A ideia é a de que quem soubesse o nome secreto de Rá teria poder sobre ele, pois na crença egípcia pré-islâmicas, “o conhecimento do nome de uma pessoa dava poder sobre essa mesma pessoa – ou porque revelava a chave da sua identidade (evidentemente que a pessoa era inseparável do nome), ou porque se tornava possível dizer palavras mágicas contra essa pessoa” (Ions, 1982, p. 61). Ampliando os paralelos, há inúmeras sociedades, principalmente de povos originários em nosso próprio continente por exemplo, em que o ato de nomear uma criança é um ato simbólico importantíssimo, pois entende-se que o ato da nomeação é um “vir a ser”.

Por fim, cabe destacar também algumas elucidações de Eliade que se fazem pertinentes para compreender a figuração da Deusa neste rito de iniciação de Segundo Grau: a questão do eterno retorno. Eliade postulou que a imitação de um evento mítico é o próprio evento mítico acontecendo novamente, ou seja, que o rito é a atualização do mito; ao que tanto mitos como ritos fazem a função de remeter os envolvidos nos rituais à própria Era mítica em que tal narrativa se passa, que lembramos, é atemporal. Ele explica que "ao imitar os atos exemplares de um deus ou de um herói mítico, ou simplesmente recontando suas aventuras, o homem de uma sociedade arcaica se desapega do tempo profano e volta magicamente ao Grande Tempo, o tempo sagrado" (Eliade, p. 23).

Por mito e ritual serem uma espécie de veículos desse eterno retorno para a Era mítica atemporal, a descida da Deusa da Wicca, na dramatização da iniciação – que conta inclusive com a utilização de braceletes e joias, tal qual a Deusa se despindo perante os Guardiões, como mencionado – levam os praticantes a essa Era, unindo-os ao tempo sagrado e rompendo a duração temporal profana. O círculo mágico, que é o espaço no qual sã celebrados os ritos está para o espaço dos templos, como a igreja que é explicada por Eliade como uma quebra de plano no espaço profano de uma cidade moderna que, na celebração dentro dela, marca uma quebra na duração temporal profana, sendo não mais o tempo histórico do hoje que se faz presente e que é vivenciado fora daquele espaço (p. 72). O mito da Deusa da Wicca escrito por Gardner em 1954, no qual ela encara, aceita e se funde com a Morte, por trazer tantas referências específicas do antigo mito mesopotâmico do terceiro milênio A.E.C., sugere que há, explicitamente, múltiplas temporalidades entrelaçadas no rito.

3.4 INICIAÇÃO NO TERCEIRO GRAU: O GRANDE RITO

Com reverência, ela se despiu de tudo o que havia ouvido a vida inteira. Onde alguns viam maldade, viu beleza; onde alguns sentiam luxúria, sentiu transcendência; onde alguns enxergam um ato vulgar, enxergou um ato sagrado. Ele colocou seu athame dentro do cálice que ela segurava, e sentiu toda a potência daquele rito de fertilidade, sentindo-se a própria Mãe Terra sendo fertilizada, seu corpo era o cálice.

A iniciação de Terceiro Grau, dentro da Wicca, proporciona total independência para o iniciado, tendo a consciência de que é o momento de fundar outro coven, totalmente autônomo. Este é o objetivo da iniciação de Terceiro Grau, preparando, ritualmente, simbolicamente e espiritualmente o iniciado de Segundo Grau para esta grande responsabilidade. O ritual consiste no Grande Rito, um rito de união sagrada entre a Deusa e seu Deus consorte, que pode ocorrer tanto na forma "real" – através da prática de sexo ritual, ou seja, uma relação íntima entre dois participantes – no qual ocorre um rito sexual de fato; como pode ocorrer também de forma simbólica ou "teatral", sendo então chamado de um ritual de gêneros ou de polaridades, sem envolver nenhum contato físico íntimo entre os participantes (Farrar & Farrar, 2021, p. 243).

Quando um iniciado do Segundo Grau deixa seu *coven* original para fundar outro, ele ainda mantém um vínculo de orientação para com o *coven* e a Alta Sacerdotisa do grupo anterior; porém quando é chegada a hora, e os líderes do grupo decidem isso, é sinalizado que é chegado o momento da jornada em que o iniciado de Segundo Grau tem total maturidade,

conhecimento e experiência para ser completamente autônomo em seu novo *coven,* rompendo os laços com o antigo grupo. Essa prática é chamada de "anular o *coven* e obviamente tem raízes nos séculos da perseguição" segundo os Farrar (p. 231), o tempo do *Burning Times* que ressoa o tempo todo na ritualística da Wicca e nessa simultaneidade de temporalidades. Essa preocupação de não deixar os grupos crescerem em termos de tamanho, ao mesmo tempo em que se zela pelo caráter secreto de práticas e identidade dos participantes é uma constante nos escritos de Gardner, que escreveu inclusive a distância mínima que um novo *coven* deve ter do original: a distância de pelo menos uma légua, que corresponde a aproximadamente 5 quilômetros; além do imperativo de que é imprescindível que se corte o contato entre os membros dos *covens* em questão.[196]

O "estar pronto" para uma Iniciação de Terceiro Grau refere-se então a estar apto, depois de ter experienciado – vale lembrar, seja na forma "real" ou na forma "simbólica" – a presença e a potência da Deusa e do Deus dentro de si. O Deus é experienciado na iniciação de Primeiro Grau, pois é o sacrifício inicial do postulante; depois, no devido tempo e com a devida maturidade, o postulante experiencia a Deusa e a si mesmo, ao despir-se de seu ego na experiência da descida ao submundo. Nesta última etapa de iniciações, o Grau final, o Alto Sacerdote ou a Alta Sacerdotisa, consolida-se um importante aspecto com relação às potências sagradas masculina e feminina que foram experienciadas, respectivamente, no Primeiro e no Segundo Grau: trata-se de um processo de integralização.

Diferentemente de grande parte das religiões no Ocidente, que veem o sexo como um ato impuro, carnal ou como ato que, por sua suposta natureza material/carnal, afastaria o ser humano da divindade ou do sublime, dentro da cosmopercepção da Bruxaria, o olhar para o sexo parte de uma ideia exatamente contrária a essa. O sexo é tratado com reverência e como uma forma de transcender e acessar o divino – como debateremos mais adiante sobre a perspectiva do Tantra -, logo, é preciso esclarecer que não se trata de *voyeurismo*. O rito, quando é feito em sua forma "real", implica na participação de dois bruxos que sejam ou amantes ou marido e mulher, ou seja, que haja entre eles uma ligação nesse sentido em que um relacionamento íntimo seja algo do próprio convívio deles, e é, originalmente, sempre realizado em privacidade, ou seja, não na frente dos demais membros do *coven*, como confirmado pela

[196] Os Farrar explicam que, de fato, os trabalhos mágicos de cada *coven* podem ser afetados de forma negativa se esses laços entre seus membros não forem cortados. No entanto, há exceções à regra, como por exemplo, a celebração de datas específicas da Roda do Ano – caracterizando uma celebração e não um trabalho mágico propriamente – ou até mesmo grandes causas e situações específicas, como a ocasião descrita pelo próprio Gardner, de bruxas reunidas no sul da Inglaterra para impedir a invasão de Hitler nos tempos da Segunda Guerra Mundial (2022, p. 230-231).

própria Doreen Valiente (Farrar & Farrar, 2022, p. 244). Essa ideia de que os praticantes do Grande Rito devem já ter intimidade nesse sentido está presente em *A Bruxaria Hoje*, quando Gardner afirma que"[...] eles devem ser amantes, em sintonia um com o outro, pois é o que dá melhores resultados" (2003, p. 112). Já em sua forma "simbólica" ou "teatral", a simbologia utilizada se dá através do uso do athame e do cálice, símbolos clássicos do falo masculino e do útero feminino, respectivamente.

Uma pergunta interessante seria o porquê de o mais alto Grau de iniciação ser marcado por um rito de natureza sexual, seja na forma do rito sexual propriamente, ou na forma de um ritual de gêneros (o rito simbólico). Janet e Stewart Farrar respondem a pergunta ao explicar o Grande Rito dentro dos três princípios fundamentais da Arte. Primeiramente, destacam a importância da polaridade e da interação dos aspectos complementares que baseiam todo trabalho mágico ou criativo; em segundo lugar há a máxima de que 'o que está em cima é como o que está em baixo', ou seja, os seres humanos são da mesma natureza dos Deuses e, portanto, são canais para as divindades; por último, a constatação de que todos os níveis de existência, explicados anteriormente, são sagrados, do físico ao espiritual (2022, p. 244-245).

Os Farrar explicam também a diferença entre reconhecer esses princípios na teoria e na prática, requisito necessário para a obtenção do Terceiro Grau de iniciação.

> Um homem e uma mulher que estejam prontos para o seu Terceiro Grau são bruxos que se desenvolveram até o estágio onde esses três princípios não são meramente reconhecidos em teoria, mas foram integrados em sua total atitude com relação à vida e, portanto, em seu trabalho na Arte. Assim, o Grande Rito, seja "real", seja "simbólico", expressa ritualmente seu estágio de desenvolvimento (2022, p. 245).

Vale destacar que a iniciação de Terceiro Grau é relativo a uma integração de princípios, polaridades psíquicas que foram explicadas anteriormente, então mesmo quando o rito está abordando elementos masculinos e femininos simbolicamente, não se trata de uma questão de gênero de forma limitante ou segregada, mas de aspectos e potências, e não do aspecto biológico apenas dos participantes do Grande Rito, a não ser a ressalva, já explicada pelo próprio Gardner, de que um Alto Sacerdote jamais pode substituir uma Alta Sacerdotisa nos ritos, pois ´trata-se de uma religião matriarcal/matrifocal. Vejamos, pois, como é elaborado o rito da iniciação de Terceiro Grau.

3.4.1 O Grande Rito e o drama ritual do *Hieros Gamos*

Tratado com reverência, o sexo é um canal para a integralização das polaridades feminina e masculina na cosmopercepção wiccaniana. O rito sexual e o ritual de gênero (o Grande Rito "simbólico") serão explicados separadamente. Em ambos modos, apenas dois bruxos participam ativamente desse rito: podem ser na configuração de uma Alta Sacerdotisa e um Alto Sacerdote de Segundo Grau recebendo o Terceiro Grau juntos (neste caso há a supervisão de uma sacerdosita ou sacerdote de Terceiro Grau) ou uma mulher (iniciada de Terceiro Grau) iniciando um homem ou vice-versa.

Após a abertura do círculo mágico, a iniciada deita-se sobre ou na frente do altar (há a opção de sentar-se em uma cadeira forrada, como se fosse um trono também), com sua cabeça para o leste e seus pés para o oeste, e o iniciado ajoelha-se ao seu lado, de frente para a direção norte.

> A Sacerdotisa toma assento sobre o altar (ou em um trono em frente ao altar) [...], segurando o athame em sua mão direita e o açoite em sua esquerda, na posição de Osíris (punhos cruzados na frente do peito). O Sacerdote se ajoelha diante dela, beija-lhe os joelhos e então deita seus antebraços ao longo das coxas dela. Ele baixa sua cabeça a fim de tocar sua testa nos joelhos dela e permanece ali por um momento. Ele então se levanta a pega o cálice com vinho e se ajoelha novamente erguendo o cálice para a Sacerdotisa. A Sacerdotisa deixa de lado o açoite e, mantendo o cabo do athame entre as palmas de suas mãos, ela mergulha sua ponta dentro do vinho, dizendo: "Como o athame é o masculino, assim o cálice é o feminino, e unidos eles trazem bênçãos" (Farrar & Farrar, 2022, p. 247).

Soltando o athame, a Sacerdotisa toma o cálice, beija o Sacerdote e bebe do cálice; ao que o cálice passa então a ser compartilhado entre os bruxos dentro do círculo, ao fim deste ato, sendo devolvido ao altar. A mesma bênção é feita para os bolos contido em um prato ou no pentáculo segurado pelo Sacerdote, enquanto a Sacerdotisa abençoa os bolos, que são em seguida compartilhados. "O Sacerdote beija novamente os joelhos da Sacerdotisa e deita seus antebraços ao longo das coxas dela e toca sua testa nos joelhos dela por um momento" (2022, p. 248). Em seguida, é feita a purificação através do açoite, que como comentam os Farrar, alguns covens aboliram tal parte dentro da Iniciação de Terceiro Grau. Com uma corda vermelha de 9 pés (2,75m), a Sacerdotisa amarra o Sacerdote, "atando o meio da corda ao redor dos punhos dele atrás de suas costas, trazendo as duas metades da corda por sobre seus ombros

para amarrá-las em frente ao seu pescoço e deixando as extremidades penduradas sobre seu peito como um cabo de puxar"; ele é conduzido então a dar uma volta no sentido horário no círculo, depois se ajoelhando perante o altar, ocasião em que a Sacerdotisa lhe aplica 3 golpes[197] suaves (2022, p. 247-248). Depois, ele é desamarrado, e troca de posição com a Sacerdotisa, repetindo a cena do açoitamento e da apresentação aos Guardiões dentro do círculo, apresentada então como "consagrada e abençoada [...], devidamente preparada e procederá agora para erguer o altar sagrado" (Farrar & Farrar, 2022, p. 249).

O Sacerdote diz "agora novamente eu devo suplicar a purificação", sendo amarrado e açoitado mais uma vez (Farrar & Farrar, 2022, p. 249). Por fim, depois de desamarrado, ele deve afirmar que revelará um grande mistério, ao que a Sacerdotisa fica em pé, de costas para o altar, na posição de Osíris (com o athame e com o açoite nas mãos cruzadas sobre o peito), recebendo o Beijo Quíntuplo do Sacerdote, que consiste no selo que é feito no próprio corpo, através do beijo em cinco partes do corpo distintas, formando um pentagrama, como explicado em nosso Capítulo Dois. A Sacerdotisa se deita então ou sobre o altar ou sobre o chão, no meio do círculo, com a cabeça na direção leste, enquanto o Sacerdote se ajoelha ao seu lado, de frente à direção norte, proferindo as seguintes palavras, beijando partes específicas do corpo da Alta Sacerdotisa, que neste momento, transfigura-se no próprio altar:

> Auxiliai-me a erguer o antigo altar, no qual em dias passados todos adoravam o Grande Altar de todas as coisas; pois nos tempos antigos, a Mulher era o Altar. Assim foi o altar preparado e posicionado; e o ponto sagrado era o ponto no centro do círculo. Como temos sido ensinados desde há muito tempo, que o ponto no centro é a origem de todas as coisas, desta forma nós devemos adorá-lo (beijo). Portanto, aquela a quem nós adoramos também invocamos, pelo poder da lança erguida [...]. Ó círculo de estrelas, (beijo), do qual nosso pai é nada mais do que o irmão mais jovem, (beijo) maravilha além da imaginação, alma do espaço infinito, perante quem o tempo fica confuso e a compreensão obscurecida, não nos realizamos sob ti a menos que tua imagem seja amor, (beijo), portanto, pela semente e pela raiz, pelo caule e o botão, pela folha e flor e fruto, nós a ti invocamos, ó Rainha do Espaço, ó orvalho de luz, contínua dos céus, (beijo), que seja sempre assim, que os homens não falem de ti como uma, mas como nenhuma; e que eles não falem de ti de forma alguma, uma vez que tu és contínua. Pois tu és o ponto dentro do círculo (beijo) que nós adoramos, (beijo), a fonte da vida sem a qual nós não existiríamos, (beijo), e desta forma são erguidos os dois pilares sagrados (Farrar & Farrar, 2022, p. 250).

[197] Gardner não especificou em seus escritos a quantidade certa de golpes nesta parte, mas os Farrar descrevem que utilizam três, já que os números presentes nos demais açoitamentos são múltiplos de três (2022, p. 248).

Beijando seu seio esquerdo e depois o direito (como no Beijo Quíntuplo), o Sacerdote profere as palavras "em beleza e em força foram eles erguidos, para a maravilha e glória de todos os homens" (Farrar & Farrar, 2022, p. 251). Se o Grande Rito for "real", todos os membros, exceto o casal, saem do recinto (vale destacar, abrindo uma parte do círculo para poderem sair). O Sacerdote prossegue:

> Ó Segredo dos Segredos, que está oculto no ser de todos os viventes, não é tu a quem adoramos, pois aquilo que adoramos também és tu. Tu és Aquilo e Aquilo sou Eu, (beijo). Eu sou a chama que arde no coração de todo homem, e no âmago de toda estrela. Eu sou vida e o doador da vida. Ainda que dessa forma conhecimento de mim seja o conhecimento da morte, eu por mim mesmo, sou o Senhor dentro de nós cujo nome é Mistério dos Mistérios (Farrar & Farrar, 2022, p. 251).

Em seguida, o Sacerdote dá o beijo do Sigilo de Terceiro Grau na Sacerdotisa – fazendo a forma de um triângulo com a ponta para cima sobre o pentagrama com a ponta para cima –, ou seja: beija respectivamente acima do pelo púbico, no pé direito, no joelho esquerdo, no joelho direito, no pé esquerdo e sobre o pelo púbico novamente; depois sobre os lábios, o seio esquerdo, o seio direito, e lábios novamente (Farrar & Farrar, 2022, p. 251), sigilo chamado de Pentagrama Coroado.

Nesta outra etapa, o rito pode ocorrer na sua forma "real", ou seja, envolvendo o contato íntimo entre dois participantes; ou como segunda opção, no formato "simbólico", que é efetuado através de dois objetos: o athame e o cálice. No rito "real", o Sacerdote deita seu corpo, gentilmente, sobre o da Sacerdotisa, proferindo o texto da liturgia do momento, como podemos ver no pequeno trecho que destacamos a seguir que será retomado em análise adiante: " [...]Abra o caminho da inteligência entre nós; pois estes são realmente os cinco Pontos da Amizade [...]. Que a luz se cristalize em nosso sangue, concedendo-nos renascimento. Pois não existe parte de nós que não seja dos Deuses" (Farrar & Farrar, 2022, p. 252). Em seguida, o ato sexual ocorre, lembrando, que os demais participantes não se encontram no mesmo recinto, apenas o casal envolvido. O Alto Sacerdote então se levanta e agradece aos Guardiões em nome da Alta Sacerdotisa: "A Alta Sacerdotisa triplamente consagrada vos saúda e vos agradece" (Farrar & Farrar, 2022, p. 252). Se o Grande Rito for realizado em sua forma "simbólica", a declamação segue a mesma, porém a Sacerdotisa segura o cálice erguendo-o com as mãos, enquanto o

Sacerdote segura o athame com a ponta para baixo; em dado momento ele mergulha a lâmina no vinho, ao fim todos os membros presentes no rito compartilhando o vinho do cálice.[198]

Se faz importante destacar que o Grande Rito é realizado não apenas como parte da iniciação de Terceiro Grau, pois é celebrado também em alguns dos Sabbats e outros ritos importantes. A própria consagração dos Bolos e do Vinho é, segundo D'Este e Rankine (2919), chamada de "O Grande Rito Simbólico" já que, assim como o Grande Rito, representa a união de dois sagrados: o feminino e o masculino. Além disso, os autores destacam a natureza privativa do Grande Rito dentro da Wicca quando celebrado em sua forma "real", ou seja, com contato íntimo, no qual destaca-se além de todo um respeito e abordagem sagrada e ritualística, o fato dele ser realizado apenas por aqueles que possuem o mais alto grau da hierarquia wiccaniana e, obviamente – mas nunca é demais relembrar – sendo apenas realizado com o consentimento de ambos os adultos (D'Este & Rankine, 2019, p. 163)

3.4.2 Compreendendo a mística: integrar e curar

É interessante perceber que, por mais que nosso foco foi analisar a ideia de um feminino ferido historicamente, percebemos que há também – de formas diferentes, é claro – um masculino ferido historicamente, que também foi atingido pela violência da Modernidade enquanto processo. O rito descrito acima propõe, então, que "não há parte de nós que não seja dos Deuses", sendo esta a chave para a compreensão da lógica do Grande Rito (Farrar & Farrar, 2022, p. 244). Por trabalhar as polaridades e o corpo enquanto uma manifestação do Deus e da Deusa, as polaridades feminina e masculina são integradas dentro desse iniciado.

Com uma linguagem que seria praticamente impossível a Gardner utilizar em seu contexto histórico, Janet e Stewart Farrar nos explicam que "a polaridade sexual e o papel que o Masculino e o Feminino desempenham dentro da psique individual [...] e no Cosmos como um todo, constitui foco central para a filosofia e a prática wiccaniana" (2022, p. 400). Na prática, isso implica em uma abordagem positiva do sexo, sem discipliná-la por meio de

[198] Vale comentar que existem outros ritos em que o athame e o cálice são utilizados. Na cerimônia de solstício de verão o Alto Sacerdote também segura o athame (o sol fecundador celebrado no rito) enquanto a Alta Sacerdotisa segura o cálice ou um caldeirão com água nas mãos (a Natureza sendo fertilizada), sob os dizeres: "o dardo para o Caldeirão, a lança para o Graal, o espírito para a carne, o homem para a mulher, o sol para a terra" (Gardner, 2022, p. 112). No caso de outra cerimônia, a dos Bolos e Vinhos, a bebida é consagrada através da inserção da lâmina do athame dentro do vinho na taça, sob os dizeres: "assim como o athame é o masculino, a taça é feminina, e juntos eles trazem bênção". A grande diferença é que quem consagra neste último caso (quem segura o athame) é a Sacerdotisa. Sobre a diferença, Lopes comenta que: "apesar de suas distinções, ambas apontam para a ideia de que é possível unir, ou reunir, os polos separados, uma vez que sua natureza não é de oposição, mas complementariedade" (2023, p. 134).

dogmas, aceitando a sexualidade como natural, buscando uma "compreensão mais integral da polaridade masculino-feminino e sobre como fazer um uso construtivo disso – tanto psicologicamente quanto magicamente" (Farrar & Farrar, 2021, p. 400-401), emergindo daí a moralidade sexual dentro da Wicca. Para os Farrar, a discussão em torno do sexo na cosmopercepção wiccaniana tem relação direta com o tema do matriarcado e do patriarcado, lembrando que, como explicamos no Capítulo Dois, ao utilizarmos o vocábulo "matriarcado" não estamos nos referindo a uma inversão de um patriarcado e suas bases, não um patriarcado às avessas. O que Starhawk e outras estudiosas chamam de "cultura da Deusa", que estaria presente antes do patriarcado se estabelecer de forma sistêmica na sociedade, é que teria exstido um modo diferente de exercer poder: o "poder sobre" e o "poder-interior" (Starhawk, 1990). Como explica Starhawk, pautada nos estudos da Arqueologia feminista e do trabalho de várias teóricas, o princípio que teria embasado cosmopercepções de sociedades antigas matrísticas – palavra que a mesma prefere utilizar, ao invés de matriarcado –, estaria ligado ao aspecto de nutridora, ligada ao útero como primordial à vida, e estas não excluiriam o masculino. Mesmo após o conceito do Deus ter se desenvolvido, explicam os Farrar, a Deusa e o Deus permaneceram em parceria dinâmica até que o monoteísmo patriarcal fez dele um ser sem consorte. A partir daí, assistiu-se à tomada masculina do poder sobre a política, economia e teologia (Farrar & Farrar, 2022, p. 401-402), gerando o que os Farrar chamaram de uma Grande Divisão, uma ruptura entre o Ego Consciente e o Inconsciente, ambos de caráter pessoal e coletivo.

Ainda sobre a temática do poder – que se relaciona com questões sociais dentro dessa cosmopercepção da Bruxaria –, Starhawk teceu considerações muito pertinentes em sua obra *Verdade ou desafio: encontros com poder, autoridade e mistério* (1990). Ela defende a hipótese de que a força, que permite a um indivíduo ou grupo tomar decisões que afetam outros e assumir o controle, em última análise, apoia o tipo de "poder sobre" explicado anteriormente. Em suas palavras, esse "poder sobre":

> Pode governar com armas físicas ou controlando os recursos de que necessitamos para viver: dinheiro, comida, assistência médica, ou controlando recursos mais sutis: informação, aprovação, amor. Estamos tão acostumados ao poder, tão imersos em sua linguagem e em suas ameaças implícitas, que muitas vezes só nos damos conta de seu funcionamento quando vemos suas manifestações extremas (Starhawk, 1990, p. 9).

Assim, ela compreende o poder na sua forma de "poder com", essa outra categoria, como não sendo propriedade dos indivíduos, mas consistindo em uma forma dinâmica em todas

as relações: “o poder nunca é estático, pois não é algo que possamos manter ou armazenar; é um movimento, uma relação, um equilíbrio, fluido e mutável” (Starhawk, 1990, p. 268). Essa discussão sobre poder se faz pertinente porque pensamos que a proposta da Bruxaria Neopagã traz em si uma alternativa de formas outras de poder, um outro (projeto de) mundo que está pautado em um equilíbrio.

Bruno Latour em *Nunca Fomos Modernos* (1991) e *Diante de Gaia* (2020), de forma geral, critica a Modernidade e a ideia de Modernidade, defendendo que a Modernidade se sustenta em uma série de exclusões (representadas por comunidades marginalizadas, vozes não-humanas e perspectivas não ocidentais, por exemplo) para firmar a segregação (definitivamente ilusória, segundo ele) entre Natureza e cultura. De forma resumida, a superação dessa segregação estaria em conhecer a interconexão entre humanos e não-humanos, a fim de gerar uma política de negociação e coexistência levando em conta toda uma complexidade. Para isso, Latour utiliza-se da Teoria de Gaia, já comentada e proposta inicialmente por Lovelock, sendo então Gaia uma multiplicidade enquanto constituinte do “real”. A visão de Modernidade firmada na separação obsessiva entre Natureza e Cultura e na subordinação da primeira em detrimento da segunda, seria uma visão ilusória pautadas em categorias que são construções imaginárias; e a forma de descontruir essa dualidade e problematizar a Modernidade, reconhecendo os problemas globais que enfrentamos com relação a esse posicionamento “moderno” de perceber o mundo, seria reconhecendo a interdependência e a interconexão entre seres humanos e não-humanos, questionando verdades absolutas e buscando novos diálogos com perspectivas descentralizadas.

A partir dessa grande ideia central, Latour propõe algo que vai ao encontro de nossas discussões sobre a cosmopercepção de “um mundo em si” e a consciência de globalidade. O filosofo afirma que a segregação entre Natureza e cultura passa pela ideia de tensão entre consciência de indivíduo e de globalidade, e propõe justamente uma integração entre essas categorias. Seria o *self* entendido como a própria Natureza, em termos psicológicos, dentro dessa cosmopercepção da Bruxaria Neopagã? Em caso afirmativo, *ego* e self, indivíduo e Natureza, seriam parte indissociável dessa grande teia complexa de afetabilidades da qual fala-nos Latour.

Outro processo desagregador foi o descrito pelos Farrar. O que os Farrar explicam sobre esse processo violento que teria substituído uma Era matrifocal ou matriarcal por uma era patriarcal é a própria ideia do matriarcado pré-histórico, agregando um *aproach* espiritual e psicológico à questão sociológica – esta última, que já havia sido desenvolvida por Engels e Marx, por exemplo, do problema da invenção da propriedade privada e seus impactos sociais.

A ideia defendida pelos Farrar é a de que o desenvolvimento das estruturas de classes que começou após a introdução da agricultura, com suas crescentes especializações e excedentes apropriáveis, teve uma repercussão significativa na psique humana. “Devem ter surgido conflitos no Ego entre as demandas da sobrevivência tribal e aquelas da vantagem pessoal ou de classe” (Farrar & Farrar, 2022, p. 403).

A ideia de cura de um trauma vem, em nossa interpretação, a partir, especificamente, das feridas que foram marcas desse processo inicial e das consequências, dessa ruptura – dentro da teoria que embasa essa cosmopercepção e pela perspectiva, indiretamente também, do postulado de Latour sobre a Modernidade –, que precisou subjugar o feminino e tudo a ele relacionado, divisão que se expressa no próprio fenômeno da caça às bruxas. Trazendo isso para a hipótese psicológica do patriarcado proposta pelos Farrar: “a reintegração do Ego e do Inconsciente, em um nível novo e maior, tem se tornado uma necessidade urgente para o indivíduo” e para a espécie humana; e Bruxaria e sexo tem uma relação direta, segundo eles, com essa hipótese.

> Você pode estar se perguntando o que toda essa história tem a ver com o assunto de Bruxaria e Sexo. Tem tudo a ver porque a Arte está intimamente relacionada com os verdadeiros aspectos que têm sido (e ainda estão sendo) suprimidos, e com a restauração do equilíbrio; e esses aspectos suprimidos são precisamente os femininos. O regime patriarcal nunca duvidou disso e mostrou na prática que ele considera a mulher, e tudo o que ela representa, como seu inimigo. O patriarcado subjugou a mulher social, política e economicamente, Baniu a Deusa e fez do sacerdócio um monopólio masculino [...]. As terríveis perseguições às Bruxas os séculos 16 e 17 foram direcionadas conscientemente (como o manual operativo da perseguição, a obra de Sprenger e Kramer *Malleus Maleficarum*, não deixa dúvida contra essas funções femininas); dos milhões que morreram, aproximadamente cem mulheres eram executadas para cada homem, segundo algumas estimativas (Farrar & Farrar, 2022, p. 405).

Com o passar do tempo e a mudança de contexto, quando a Bruxaria e demais Novos Movimentos Religiosos se expandiram e se diversificam – como vimos acontecer na própria cosmologia californiana, por exemplo, que foi berço de diversas tradições da Bruxaria na década de 1970 e 1980 – um estigma de biologização, de forma crítica, acabou recaindo sobre alguma dessas expressões. De fato, algumas discussões da nossa época não faziam parte do contexto de Gardner nem de Murray, como questões não binárias, gêneros fluídos, entre outras. Com relação à necessidade da variação entre feminino e masculino no trabalho mágico, ela já aparece delineada como uma questão criativa da relação complementar entre esses aspectos nos

escritos do próprio Gardner. Em sua análise fatorial a Wicca, Lopes comenta o seguinte sobre essa ideia de complementaridade:

> Sobre o aspecto criativo da relação complementar entre homens e mulheres, Gardner evidencia que ela não está limitada ao polo reprodutivo, mas também é essencial para a prática de magia em seu sistema. Ele diz que "Para formar sua bateria de vontades, inteligências masculinas e femininas são necessárias em pares. Na prática, são comumente marido e mulher, mas há jovens que fazem ligações que frequentemente acabam em casamento" (Gardner, 2003, p. 31). Em outra passagem, ele repete a ideia, explicando que "as bruxas ensinam que para trabalhar com magia é preciso começar com um casal, pois é necessária uma inteligência masculina e feminina; eles devem estar em sintonia um com o outro [...] (Lopes, 2023, p. 134).

Esse pressuposto trazido por Gardner de uma espécie de "bateria de vontades", pautada na ideia de complementariedade feminina e masculina, produz, na análise de Lopes, "naturalmente um tipo de atração erótica entre eles e, por isso, seria mais desejável que este par fosse casado, de modo que a experiência da atração provocada pelas cerimônias não se tornasse um problema" (2023, p. 135). A hermenêutica da fonte escrita por Gardner traz um adendo no próprio Mito da Deusa, que desceu ao submundo para encarar a Morte: o desejo é o que impulsiona a própria vida, sendo o desejo também a força motriz das operações mágicas. Segundo o próprio Gardner ao contar o Mito da Deusa: "[...] para renascer, você deve morrer e ficar pronto para um novo corpo; para morrer, você deve ter nascido; sem amor você não pode nascer e eis toda a magia" (2019, p. 44). O próprio simbolismo contido no Grande Rito em sua forma "simbólica/teatral" se expressa de uma forma bem explícita, expressando a união das potências masculina e feminina e sua polaridade dinâmica:

> Assim, o athame ou espada curta é apresentado como o princípio masculino e o cálice de vinho como o feminino, enquanto a descida do primeiro (a "lança") para o segundo (o "graal") é um ato simbólico de união sexual [...]. O corpo feminino é o próprio altar no ritual, com a vagina localizada no centro do círculo, enquanto o homem é o portador da "lança levantada" ou falo. No final, os celebrantes masculino e feminino se tornam eles próprios encarnações do Deus e da Deusa, que se unem através de seus veículos humanos no ritual [...] (Urban, 2019, p. 31).

Voltemo-nos para a obra *Sakti and Sakta*, publicado em 1918 por Sir John Woodroffe, responsável por disseminar ideias relativas ao Tantra no Ocidente. É muito interessante identificar que o próprio termo "Grande Rito" foi usado explicitamente na obra de Woodroffe (2019, p. 559) como sinônimo de união sexual tântrica. Essa Deusa, detentora da potência

feminina segundo ele, poderia ser adorada tanto em um sentido metafórico da Deusa manifestada no corpo da mulher, uma adoração não sexual, como adorada através do ato sexual sagrado objetivando essa experiência. Essas duas formas de adoração encontram-se nas duas modalidades do Grande Rito gardneriano: o Grande Rito "real", e o Grande Rito "simbólico/teatral".

Mais duas reflexões se somam a este debate sobre o Tantra e o Grande Rito, elucidadas por Urban e por Lopes. Urban defende que não se pode compreender a soteriologia – vale lembrar, não no sentido de "salvação" mas de "libertação" do Grande Rito gardneriano sem compreender o Tantra interpretado pelos ingleses no contexto do *milieu* ocultista. Porém, a hermenêutica da fonte nos revela que a soteriologia não parece ser uma categoria presente nem no Grande Rito, tampouco na Wicca. O substrato tântrico que alicerça o Grande Rito centra-se na ideia de equilíbrio, e não de salvação. Como explicado pelo próprio Cinco anos depois de *A Bruxaria Hoje*, Gardner publicou *O Significado da Bruxaria* (1959), onde várias referências a um texto de Yorke se refere ao Tantra; além de, em sua pesquisa, Lopes ter encontrado o artigo que foi publicado na mesma edição de *The Occult Observer* (1949) que anunciava também a publicação de *Com o Auxílio da Alta Magia* de Gardner. No artigo, localizado por Lopes, são estabelecidos "paralelos entre o pensamento hermético ocidental e o Tantra" (Lopes, 2023, p. 136) na obra de Gerald Yorke de 1949.

> No macrocosmo que é o universo hindu, o Sol simboliza o aspecto criativo de Deus. (...) a Lua é o princípio receptivo. No microcosmo que é o homem e a mulher, esses dois planetas são substituídos pelo *lingam* (falo) e o *yoni* (útero), que são adorados em templos dedicados a eles (Yorke, 1949, p. 177).

É muito interessante perceber que em *A Bruxaria Hoje*, ao descrever o Mito da Deusa – sua descida ao submundo –, Gardner compara a ideia mitológica dessa morte com a divindade Shiva do Hinduísmo: "pode-se dizer também que é simplesmente Shiva, o deus da Morte e da Ressurreição; mas novamente a história é diferente", e continua, afirmando que "é bem possível que as histórias de Ishtar e Shiva tenham influenciado o mito, mas acho que sua origem é mais provavelmente céltica. Nas lendas célticas, os Senhores do Submundo preparavam a pessoa para o renascimento" (Gardner, 2019, p. 45). Neste trecho da fonte, além do detalhe comparativo da Deusa das Bruxas com a divindade hindu, reparamos que essa ideia de uma origem múltipla, advinda de várias localidades, não era um conflito para Gardner, pois opina que o Mito da Deusa pode ter tido influências diversas, orientais e ocidentais, hinduístas, sumérias e célticas.

Além dessa referência direta ao Hinduísmo, Gerald Gardner estabeleceu, em outra obra, uma relação de Shiva e Shakti com as divindades das bruxas, que é muito expressiva ao pensarmos no Tantra:

> Considera-se que a Grande Mãe da Índia pré-ariana e seu consorte cornífero são os protótipos do Deus Shiva, o Senhor das Feras (*Pasupati*) e o Senhor do Ioga, e sua mãe Shakti, a Grande Mãe, cujos ritos entre os tântricos, se assemelham fortemente aos *covens* de bruxas ocidentais (2004, p. 77).

Comparando a descrição do modelo tântrico descrito por Woodroffe em 1918, Urban destacou diversos pontos em que irão aparecer influências do Tantra na Wicca. Segundo ele:

> Todos esses elementos básicos da descrição de Woodroffe sobre o Tantra estão claramente presentes na tradição Wiccan posterior de Gardner e no Grande Rito. A identificação do sacerdote e da sacerdotisa com as divindades masculina e feminina, a ênfase central no poder (especialmente o poder corporal e feminino), a organização do ritual em um círculo composto por parceiros alternados masculinos e femininos, supervisionados pelo líder e sua consorte, o papel central de práticas transgressivas (sobretudo a união sexual ritual), e, por fim, a divisão em uma forma simbólica e literal do ritual central - todos esses elementos se tornariam componentes fundamentais (Urban, 2019, p. 25).

É relevante também comentar aqui a ênfase no aspecto tântrico, dada por Doreen Valiente, Alta Sacerdotisa e a principal iniciada de Gardner, a grande responsável por ajudar na formatação dessa religião, pois Valiente, com seus conhecimentos e reconhecidos dons artísticos de escrita, deu o tom à Wicca. Foi nos escritos de Valiente que o pesquisador Urban encontrou, de forma mais profunda, explicações para compreender o fenômeno da Wicca me relação ao aspecto soteriológico – ou seja, relativo à ideia de salvação imbricada nos ecos tântricos do Grande Rito. Porém, ao nosso ver, nem a Wicca, nem o Tantra buscam a salvação como seus objetivos êmicos. O que essas percepções de mundo almejam, diferentemente de racionalidades das "religiões do livro", por exemplo, é o alcance de liberdade do espírito através a integralização e transcedencia.

Vale mencionar também, que Doreen Valiente é reconhecida e muito citada na obra dos Farrar que utilizamos em nossa pesquisa. Valiente escreveu em 1978 a obra *Witchcraft for Tomorrow*, uma clara referência à *Witchcraft Today*, clássico de Gardner publicado em 1954 que é nossa fonte principal. Na obra, ela dedicou um capítulo inteiro, intitulado *Witchcraft and Sex Magic*, para tratar especificamente da temática sexual dentro da Wicca. Nele, os paralelos

entre a Wicca e o Tantra são explícitos, como podemos ver na análise específica feita por Flávio Lopes. Como explica o pesquisador, Doreen Valiente:

> [...] torna explícitas as relações entre Wicca e o Tantra popularizado no ocidente, que antes haviam sido mencionadas apenas brevemente por Gardner em suas obras, ela esclarece e complementa as passagens anteriores que enfatizam a importância do trabalho entre homem e mulher, ao afirmar que 'Trabalhar em polaridade verdadeira é uma operação mágica potente, porque cada um estimula e traz à tona o melhor no outro' (Valiente, 1978, p. 137). Em outro trecho, ela destaca que símbolos sexuais materiais são vistos como representações de princípios espirituais criadores, e ainda que "Essas ideias básicas do grande casamento cósmico e seu reflexo no nível humano, e do uso do ato sexual como um sacramento e um ato de adoração, realizado junto dos ensinamentos e práticas Tântricas antigas, parecem indicar que aquilo que se tornou o Tantra no oriente tornou-se bruxaria no ocidente. Certamente, o *chakrapuja* tântrico, ou círculo de adoração, tem semelhança às práticas do Sabbat das bruxas, tanto no passado quanto no presente" (Valiente, 1978, p. 138). De acordo com a visão de Valiente, o ato sexual vivenciado como um sacramento por praticantes experientes pode conduzir a experiência de superação das limitações ontológicas da dualidade. Ela afirma que "Todo o universo é um ato sexual; praticar sexo é participar da natureza do universo em seu sentido mais profundo, além do tempo e forma" (Valiente, 1978, p. 149), e também que "(...) a ilusão da dualidade é transcendida pela unidade. O Dois torna-se Um. O Um torna-se Vazio – Nada e Tudo" (Valiente, 1978, p. 151) (Lopes, 2023, p. 136-137).

Retornemos para a questão da união. A ideia de união sagrada é antiga, presente, como analisado por Durand e tantos outros, como uma estrutura de significados, manifestada de diversas formas, com a intenção de complementaridade e de unidade do "Dois tornar-se Um" referido por Valiente no trecho acima, presente em filosofias e sistemas herméticos, como a própria Cabalah que reuniu também Oriente e Ocidente. Apesar dos infinitos exemplos, o exemplo que gostaríamos de comentar é justamente o caso da ritualística envolvendo a deusa Inanna da Suméria. No contexto da Antiguidade do Oriente Próximo, a deusa Inanna – divindade da fertilidade e concomitantemente, da guerra –, encerrava em si os aspectos da guerra e da morte nos níveis do micro e do macrocosmo, conectando o mundo dos humanos ao mundo dos deuses, seus atributos de guerreira relacionada a territórios e conquistas, e aspectos da fertilidade da terra propriamente. Na Tese intitulada *A deusa precisa ser satisfeita: guerra, morte e sexo na Suméria nos atributos da deusa Inanna* (2022), a historiadora Janaína Zdebkyi convida a uma reflexão utilizando fontes primárias da época, acerca do que ela chama de correspondências entre micro e macrocosmo; percebendo que os atributos de sexo e fertilidade atribuídos à deusa Inanna são elementos que conectam o mundo humano e o mundo divino, e

consequentemente, a vida social humana com a vida da natureza (fauna e flora). Essas conexões se constroem "sobretudo quando pensamos os ritos eróticos, que têm conotações sexuais e a união sagrada, nos quais o rei é legitimado em seu posto ao assumir o papel de consorte da deusa Inanna, garantindo assim, a abundância e a fertilidade para o ciclo que se inicia" (2022, p. 118).

Assim, a deusa Inanna é a própria terra arada por Dumuzi, o pastor e seu consorte. Pelo revelado nas fontes primárias, existiu um rito de fertilidade, uma prática propriamente, chamada de "rito de matrimônio sagrado entre Inanna e Dumuzi", surgido provavelmente no terceiro milênio A.E.C., a partir da cidade de Erech, e que de lá teria se expandido para outras cidades-Estado (Kramer, 1972 *apud* Zdebskyi, 2022, p. 122). Tal prática teria o governante no papel do rei-pastor Dumuzi, que precisaria, através de um rito de caráter sexual, satisfazer a deusa para garantir a prosperidade e fertilidade do reinado na festividade do Ano Novo. A legitimação do governante local também fazia parte das intenções deste rito, que tinha, ao que fontes primárias escritas e desenhos indicam, uma natureza pública e não privada – como a autora mostra ao analisar relevos contendo cenas de sexo de caráter sagrado, como no relevo chamado de "*Sex and the temple*" ou "Sexo no templo" (Zdebskyi, 2022, p. 125). Como explica a autora:

> Nesse sentido, o rito de início de ano, com os cultos dedicados à Inanna, estava atrelado aos principais aspectos da vida social na Mesopotâmia: a reunião popular em um contexto festivo, a legitimação do rei e a esperança de um ano repleto de abundância e fertilidade – uma fertilidade que estava atrelada à prática sexual. Esse rito, como haveria de ser, revive a narrativa do mito, sendo o casamento do deus e da deusa, de Inanna e Dumuzi, personificado no rei. A cada dinastia um novo rei tornava-se Dumuzi, unindo-se eroticamente com Inanna e garantindo a legitimidade de seu reino, assegurando a fertilidade no ano que se inicia (Zdebskyi, 2022, p. 127).

Assim como a divindade Inanna é a terra e os céus, fertilizada por seu consorte divino, e que teve de descer ao submundo despindo-se de suas vestes e joias, a Deusa da Bruxaria é a terra fertilizada, mas mesmo sendo o Todo, teve de encarar a morte, descendo ao submundo. Trazendo a simbologia para dentro da lógica da Bruxaria, "no ritual, o corpo da Sacerdotisa é considerado como o Altar da Deusa que ela representa e para quem ela é um canal. Seu útero é reverenciado como 'a fonte da vida sem a qual não existiríamos'" (Farrar & Farrar, 2022, p. 244). A terra do rito mesopotâmico possui a mesma simbologia do cálice na ritualística wiccaniana, enquanto o athame e sua lâmina, têm correspondência com o arado, sendo ambos símbolos fálicos dentro dessas ações.

Passemos, então, aos paralelos entre a proposta do rito sexual mesopotâmico[199] e o Grande Rito. “Diante desse aspecto de fundir mundo divino, mundo humano e natureza, o sexo sagrado é capaz de garantir a fertilidade e a abundância porque os genitais da deusa são a própria terra a ser arada” (Zdebskyi, 2022, p. 129) no contexto mesopotâmico. Fundem-se esses três mundos, garantindo a vida. Na Bruxaria, enxerga-se também uma fusão, que preferimos chamar de integralização, pois refere-se às potências que foram separadas, segregadas socialmente e na psique. O objetivo é, ao que deduzimos das fontes, a busca pelo estabelecimento de um equilíbrio para a transcendência, pois, para além das polaridades, estamos falando do *Ego e do Self*. Em um nível social, a transcendência do trauma; e o que é a fertilidade se não um equilíbrio entre a vida e a morte, uma manutenção de sobrevivência desse ciclo?

O equilíbrio refere-se às potências que estão em desequilíbrio, ou seja, trata-se da busca por um “equilíbrio criativo”, nas palavras dos Farrar, pois a Arte “busca este equilíbrio em todos os níveis, não apenas o político e o econômico”, sendo inclusive uma “parcela natural” do movimento pela igualdade entre homens e mulheres (2022, p. 407). Aqui, entramos mais uma vez no tema dos feminismos e seus impactos em diversas disciplinas e áreas nas décadas de 1970 e 1980 que mudaram o tom da Bruxaria em solo americano. Reiteramos, como defendemos no Capítulo 2, que a Wicca trouxe uma ênfase na Deusa desde sua construção, e não apenas no período em que foi desterritorializada para solo americano, com as influências da contracultura da década de 1960 como defendeu Terzetti Filho (2019).

3.4.3 Culturas em transe, cura e consciência de globalidade

Em nosso Capítulo Dois, mencionamos as diversas experiências de Gerald Gardner que nos permitem interpretá-lo enquanto um mediador de culturas. Mesmo que tenha sido um cidadão britânico, pertencente a uma classe economicamente abastada, branco e vivendo grande parte da sua vida no Oriente sob um contexto imperialista, acreditamos que suas experiências foram, é claro, perpassadas por vários níveis de Orientalismo. Retomemos a ideia dos dois tipos de Orientalismos propostos por Richard King (2003).

Sem esse intercâmbio do Ocidente para o Oriente, no qual conhecimentos foram importados, mesclados e agregados, não existiria o *milieu* ocultista da forma que conhecemos

[199] Vale ressaltar que nos propomos a traçar paralelos com a narrativa mitológica mesopotâmica em termos simbólicos dentro da nossa proposta. Sabemos que a sociedade mesopotâmica, em termos sociais, era uma sociedade com desigualdades sociais e de gênero marcadas, e que as mulheres, apesar da deusa Inanna ter tanto destaque no panteão, não gozavam de um nível de igualdade social naquele contexto.

no século XIX. Podemos perceber que há uma questão de cunho materialista, de exploração desse Oriente em termos propriamente econômicos, e a fetichização, interpretações errôneas e deturpadas de práticas e conceitos orientais que são um problema existente até hoje em nossa sociedade. Para além disso, percebemos também uma riqueza nascida de intercâmbios, trânsitos, viagens e a busca por conhecimento, que vale lembrar, nunca é apenas unilateral, tampouco o conhecimento irradiado de uma única fonte. Uma questão não exclui a outra, ao nosso ver.

O "*positive Orientalism*", Orientalismo Positivo proposto por Richard King (2003) nos permite interpretar esse entrelaçamento de elementos, divindades, mitos, memórias e práticas presentes na Bruxaria Neopagã sob a ótica da glocalização de Roland Robertson. Retomando ou explicado em nosso Capítulo Um, o Orientalismo Positivo é um tipo de Orientalismo – ou seja, o autor não nega a existência do Orientalismo clássico descrito por Edward Said, da ideologia da suposta supremacia ocidental, que outro autor, Henrik Bogdan, chamou de "Orientalismo Antagônico". O Orientalismo Positivo caracteriza-se por ser um discurso entusiasmado e que sugere inclusive uma superioridade indiana em certas áreas do conhecimento (King, 2003, p. 116).

Pensemos em alguns dos elementos presentes nos ritos de iniciação descritos anteriormente. De forma panorâmica: o mito da Deusa de Gardner, que desce ao submundo para encarar a Morte tal qual a deusa Inanna da Mesopotâmia e sua relação com terra, fertilidade, lua e consequentemente, divindades lunares; a presença de um Deus masculino que retrata aspectos de uma masculinidade desviante – o "Senhor da Dança" tal qual o deus Shiva do Hinduísmo, com atributos célticos e greco-romanos através de Pan e Cernunnos –; e por fim o aspecto da integralização das polaridades feminina e masculina enquanto complementares, advinda do Tantra, são alguns dos indícios que encontramos nessa leitura "Orientalista Positiva" de Gardner.

O Tantra é um termo utilizado para englobar um conjunto de fenômenos, crenças e textos, conjunto este desenvolvido no sul e leste da Ásia a partir do século V, nos contextos do Hinduísmo, Budismo e Jainismo. O elemento comum a esse conjunto que permite agrupar essas práticas e textos enquanto "Tantra" ou tântricas é a noção do desejo (*kama*) como via para a libertação e realização. Vale lembrar, ainda, que a Wicca não era a única vertente de prática mágica ou religião do contexto que propunha ritos sexuais em sua cosmopercepção e em suas práticas. D'Este e Rankine, inclusive, fizeram a sugestão de que o Grande Rito gardneriano derivaria das práticas de ordens esotéricas anteriores à Wicca, como a *Ordo Templi Orientis*, a

Great Brotherhood of Good e a *Fraternitas Saturni*, que trabalhavam com a abordagem sexual em alguns ritos (2019, p. 170).

A disseminação do Tantra se deu junto a outros conhecimentos trazidos do Oriente para o Ocidente, em uma percepção marcada pela alteridade, por uma visão exógena e em alguma medida, orientalista e, muitas vezes cartesiana, intrinsecamente e subjetivamente uma visão ocidental. Por mais que Blavatsky e outros, que experienciaram a vida e o cotidiano na Índia tivessem a intenção de compreender o Tantra, seu exercício continua sendo uma visão estrangeira sobre uma *episteme* local. Ou seja, mesmo com esforços que romperam aspectos do Orientalismo, aqueles estudos do *milieu* ocultista sobre o Tantra eram, não podemos esquecer, uma concepção inglesa da época (Urban, 2019). Essa constatação não exclui, é claro, toda a nossa discussão sobre glocalização e consciência de globalidade.

O conceito de Tantra engloba uma variedade de fenômenos desenvolvidos a partir do século V nas regiões do sul e leste O principal divulgador do Tantra dentro desse *milieu* ocultista foi Sir John Woodroffe, tendo escrito diversas obras sobre o tema, que vieram a influenciar Crowley, a O.T.O e, posteriormente, o próprio Gardner. No contexto do fim do XIX, as ideias do Tantra foram recebidas de forma aversiva pelo público europeu, que viu-o de forma exótica e negativa, estando ali carregada de uma "perversa" e escandalosa reputação. Porém, a recepção do tema foi sendo gradativamente alterado, enquanto os livros de Woodroffe começaram a se popularizar, no qual destaca-se a obra *Sakti and Sakta* de 1918 (Urban, 2019, p. 22). Ronald Hutton percebeu que a estrutura da Wicca, em seus primeiros *covens* é muito semelhante à estrutura do círculo tântrico ou chakra, como foi descrito por Woodroffe. Hugh B. Urban, em um estudo aprofundado sobre o Tantra Hindu na formação da Wicca, na obra *Magic and Witchery in the Modern West Celebrating the Twentieth Anniversary of 'The Triumph of the Moon'*, aponta que:

> [...] o plano de Gardner para o rito wicaniano de união sexual — o Grande Rito — é surpreendentemente semelhante à descrição da união tântrica delineada tanto no trabalho de Woodroffe quanto, mais importante, no trabalho do contemporâneo de Gardner, Gerald Yorke (1901–1983), que escreveu extensivamente sobre a O.T.O. e o Tantra Hindu (e também foi citado diretamente por Gardner)" (2019, p. 22, tradução nossa).[200]

[200] No original: "*Gardner's plan for the Wiccan rite of sexual union—the Great Rite—is strikingly similar to the description of Tantric union outlined both in Woodroffe's work and, more importantly, in the work of Gardner's contemporary, Gerald Yorke (1901–1983), who wrote extensively on both the O.T.O. and Hindu Tantra (and was also directly cited by Gardner)*".

De forma resumida, para Urban, influência do Tantra representa um dos importantíssimos elementos que formaram a Wicca e o Neopaganismo como um todo enquanto Novos Movimentos Religiosos (2019, p. 22). A influência do Tantra e do Hinduísmo não estaria presente na Wicca apenas no Grande Rito, mas na própria ideia da nudez ritual, *skyclad*, que segundo Urban, advém da tradução literal do termo sânscrito *digambara* (दिगंबर) que significa "vestido de céu" (Gardner, 2003, p.120; Urban, 2019). Em sua análise fatorial da Wicca, Lopes também destaca a importância do Tantra percebendo que "elementos estruturais, operacionais e teológicos presentes no cenário esotérico do século XX, no qual Gardner estava inserido, encontrariam expressão em sua Wicca", além disso, "combinando-se com as influências do revisionismo histórico da bruxaria para dar forma a uma nova religião" (Lopes, 2023, p. 40).

A ideia de cura interpretada por nós a partir da hermenêutica das fontes, é embasada em duas prerrogativas, uma de caráter êmico e outra de caráter sociológico e cultural. O caráter êmico, já explicado por Janet e Stewart Farrar, tem relação com a busca pela restauração de um equilíbrio perdido entre as potências feminina e masculina; no qual a sociedade estaria "doente" e em sofrimento pelos indivíduos estarem, psicologicamente, socialmente e transcendentalmente desconectados desse princípio das polaridades que rege a vida nessa cosmopercepção. Por sua vez, o caráter sociológico e cultural residiria na integração de práticas, crenças e temporalidades através da experiência de hierofania.

Nossa ideia de integrar, para além de um significado e reverberações internas na Psique do praticante (que não é nossa proposta de estudo), enquadra-se em preposições elaboradas por Mircea Eliade, que muito nos auxiliou a pensar as práticas rituais da Bruxaria Neopagã nas quais os corpos dos praticantes se fundem/integram às suas próprias divindades cultuadas. Em *Tratado de História das Religiões* (2008), Eliade explica que os mundos antigos e antigas crenças politeístas chegaram até os dias atuais não através de crenças explícitas nos mesmos deuses e antigos preceitos, mas pela conservação de mitos, símbolos e costumes, e podem ser considerados hierofanias, ou seja, são capazes de revelar diferentes formas e modalidades do sagrado. Assim, o rito, o mito, a cosmogonia e um deus, constituem uma hierofania, entendida como uma manifestação do sagrado no universo mental daqueles que o receberam (Eliade, 2008, p. 16-17).

Eliade comenta ainda o problema de que na cultura ocidental – que está habituada a relacionar as categorias de sagrado e de magia com a religião judaico-cristã –, é comum atribuir às religiões orientais e de povos antigos o lugar de fetichismo ou simpatias, negando a essas práticas o lugar de hierofania, a modalidade de sagrado. Por isso, por essa dificuldade em compreender um sagrado descentralizado do próprio etnocentrismo ocidental, a Bruxaria

Neopagã é observada e tratada muitas vezes de uma forma pejorativa, onde a própria mídia, como comentam os Farrar (2022, p. 400), se interessa pelo assunto da Wicca com um olhar de fetichismo, excentricidade e até mesmo vulgaridade por parte da mídia ao tratar do tema da nudez ritual por exemplo. Esse fetichismo impediria de enxergar o caráter sagrado, por exemplo, das práticas tântricas –e podemos afirmar aqui que, após termos explorado o tema do Tantra em nossa análise, percebemos que não apenas a ideia de equilíbrio entre feminino e masculino enquanto potências se faz presente no *ethos* da Bruxaria como religião, mas também a noção de desejo (*kama*) como caminho para o equilíbrio, como comentado por Urban (2019) nós encontramos na Wicca como uma ideia central, como já identificado por Urban e Lopes.

É por nossa metodologia da Hermenêutica Imaginativa, buscando nos aproximar da cosmopercepção wiccaniana, que compreendemos nossas fontes – escritas por Murray, Gardner e a descrição dos ritos e a lógica da Bruxaria elaboradas pelos Farrar –, como pertencentes a um lugar sagrado, preservando o sentido de hierofania presente nessa religião. Como experiências sociais e culturais de hierofania através do aporte de Eliade, defendemos nossa hipótese de que, além de um Trauma Cultural detectado, existe uma proposta de cura que pode ser identificada a partir de duas vias: através da experiência interna/êmica, e também através da prerrogativa cultural.

Mesmo tendo um caráter urbano em todo o seu desenvolvimento, tanto no Ocidente como no Brasil, adaptações, criações, fusões e trocas fizeram uma verdadeira transformação no antigo paganismo pré-moderno, gerando de fato algo novo, porém, entrelaçado de múltiplas formas a diversos passados. A historiadora e cientista da religião Karina Oliveira Bezerra, a fim de compreender o Neopaganismono Brasil, elaborou uma Tese na área de Ciências da Religião intitulada Paganismo Contemporâneo no Brasil: a magia da realidade (2019), a pesquisadora concluiu que "a magia no Paganismo Contemporâneo é muito mais que magia ritual. Ela perpassa toda a vida do adepto; a realidade é mágica" (2019, p. 357), nos deparamos com algo muito próximo do que Hans Ulrich Gumbrecht (2010) propôs com a ideia de "cultura de presença" para interpretar a compreensão de mundo na pré-Modernidade. Por mais que não nos detenhamos nem nesse autor e tampouco neste ponto, encontramos paralelos com a abordagem desse modelo de pensamento proposto por ele no qual " o Homem se via como sendo parte de e rodeado por um mundo resultante da Criação divina" (Gumbrecht, 2009, p. 46). Por mais que

Gumbrecht estava debruçado sobre o pensamento medieval europeu, essa correspondência entre micro e macrocosmos encontra muitos ecos no pensamento da Bruxaria Neopagã.[201]

Esse tipo de cosmovisão, vale ressaltar, não é exclusivo de um contexto específico, mas pode coexistir dentro de um mesmo tempo histórico, junto com o modelo de "cultura de sentido". É na crença da interconexão entre micro e macrocosmos, no qual seres humanos, animais, astros, plantas, minerais, o Todo, e não as partes, que reside o aspecto planetário da consciência de globalidade expresso na Bruxaria Neopagã.

Tanto nos Farrar como em Gardner, vemos a magia como toda a realidade, no sentido de que tudo é mágico/divino. Dito em outras palavras, há um encantamento do mundo (mundo este que foi desencantado), e não há uma oposição dicotômica entre Ciência e magia. Essa cosmopercepção animista da vida global tem sido trazida para debates acadêmicos contemporâneos de uma forma muito interessante e rica, para dar conta de problemas do Antropoceno inéditos e muito específicos de nossa Era, uma vez que ajuda a descentralizar essa Ciência como forma única e legítima de apreensão e geração de conhecimento (Stengers, 2017; Sztutman, 2018).

Podemos afirmar que a Bruxaria Neopagã é uma adaptação altamente inspirada em Paganismos antigos, alimentada pelo *milieu* ocultista do século XIX, impulsionada e diversificada pelo contexto Nova Era. Gardner desenvolveu a religião Wicca, sendo ele um homem, nascido no Império onde o "sol nunca se põe", teve experiências pontuais e singulares vivendo em localidade remotas do Oriente, trabalhando sem seringais, em contato com essa Natureza selvagem e não domesticada, mas ainda assim é um cidadão britânico, urbano, gestor de um museu, frequentador de clubes de naturismo, iniciado (segundo seu próprio relato) dentro de um antigo casarão[202]. Ou seja, apesar de uma íntima e substancial relação com a Natureza, a Wicca foi concebida e construída como uma religião de caráter urbano, com ritos e celebrações urbanos e não rurais. Sua dinâmica é regida pelo ciclo da alternância das estações, porém é uma religião urbana. Sobre isso, Bezerra afirma que é "a interpretação do mundo como mágico que confere unidade ao paganismo.

[201] Não foi nossa proposta utilizar Gumbrecht enquanto uma base teórica para compreender nosso objeto, no entanto, trouxemos o autor a fim de fomentar futuras relações e análises, como por exemplo, uma análise aprofundada da Bruxaria Neopagã pela perspectiva da cultura de presença.

[202] Em setembro de 1939, Gardner foi levado até um casarão, que pertencia à Old Dorothy – descrita na biografia de Gardner como uma mulher rica identificada como portadora de um valioso colar de pérolas – e ali, foi iniciado na Wicca. As pessoas que o iniciaram eram, segundo essa narrativa biográfica, membros do chamado *coven* de *New Forest*, praticantes de uma antiga religião mantida em sigilo por várias gerações (Bracelin, 1960, p. 162; Hutton, 2019, p. 277).

Por ser uma religião de proposta sem fronteiras, através do próprio idealizador da Wicca enquanto um mediador de culturas como propomos, e estando a Wicca perpassada por uma diversidade de temporalidades e de elementos glocais, tal conjunto nos leva a deduzir que o aspecto global da proposta da cosmopercepção Wicca, que não trabalha sob pertencimento étnico ou hereditário (vinculada a algum fator de nascimento, sanguíneo)[203], é muito marcante nessa religião. Mas afinal, de que forma podemos pensar a respeito da globalidade presente na cosmopercepção da Bruxaria Neopagã, dentro dessa abordagem fenomenológica? A definição de consciência de globalidade do sociólogo das religiões Roland Robertson (1999) se faz essencial para responder a essa pergunta. Para ele, a consciência de globalidade consiste na percepção da conectividade e da interdependência entre as partes e o todo; e criticando veementemente teorias que defendem a existência de uma globalização apenas em termos econômicos e a própria globalização como inerente ao processo das Grandes Navegações, Robertson identifica a presença de uma consciência de globalidade que se faz presente em diferentes intensidades ao longo do tempo. Sua hipótese postula que a complexidade global pode ser delineada, por conseguinte, em várias fases: o contexto da contracultura do pós-guerra corresponderia à fase V, de incertezas no início da década de 1960 e manifestaria tendências para a crise no início da década de 1990, fase marcada pela intensificação da consciência de totalidade global, uma situação onde há "acentuação de valores 'pós-materialistas', número de instituições e os movimentos globais cresce rapidamente", bem como o "crescimento do interesse na sociedade civil mundial e na cidadania mundial" (Robertson, 2000, p. 89).

A sedimentação e expansão do Neopaganismo parece fazer parte desse momento de intensificação, se pensarmos na própria ênfase dada à sacralidade da Natureza que, consequentemente, culmina no desejo de retorno à Natureza/nostalgia no qual o Romantismo deu o tom (Camargo, 2017) e que se encontra presente em Murray e Gardner, culminando também, no contexto pós década de 1960, na proximidade dessa Bruxaria estudada com as pautas ambientalistas. Longe de trabalhar com dicotomias nem com idealizações, o contexto da fase V de Robertson exprime manifestações teóricas e desejos sociais, em movimentos que se

[203] Vale lembrar que o próprio Gardner, em sua biografia, explica que sua conexão com as pessoas do grupo secreto de bruxaria que conhecera – chamado de *coven* de New Forest –, e que o iniciaram em 1939, reconheceram-no e convidaram-no a fazer parte do *coven* não por uma questão de pertencimento étnico ou de nascimento/hereditariedade. A simpatia mútua, segundo Gardner, se deu por conta daquele ser um reencontro de conhecidos, reencontro descrito por ele e pelos demais como pertencente a vidas passadas, já que a crença na reencarnação faz parte da cosmopercepção da Bruxaria. Os membros do culto teriam revelado a Gardner cenas e elementos do culto que ele mesmo havia "intuído" na escrita de sua obra *The Goddess Arrives* – que continha de fato muitos elementos presentes nessas práticas –, obra que foi publicada poucos dias após esse encontro (Bracelin, 1960).

esforçam por uma reintegração da consciência de indivíduo à noção de conectividade global, ou seja, a consciência de globalidade.

Foi na década de 1980 que a globalização entrou oficialmente no discurso científico, assumindo um lugar de destaque nas análises científicas que buscavam compreender as mudanças econômicas, políticas, sociais e culturais que a sociedade enfrentava. E foi nesse contexto que Roland Robertson foi pioneiro, tendo sido o primeiro intelectual a utilizar o termo globalização para se referir a um mundo conectado e pensado como um todo, apesar de não ter tido reconhecimento na época (Costa Júnior, 2016, *apud* Silveira, 2022). "Robertson desenvolve o conceito de globalização e globalidade, principalmente, pela via fenomenológica e psicossocial, mas também econômica e política", destacando-se o fato de que "uma consciência global se desenvolve e está constantemente reconfigurando-se; além disso, ele vê de forma crítica as interpretações econômicas do processo moderno de globalização", por serem excludentes, apontando que "isso é apenas um modo diferenciado de expressão da globalidade" (Silveira, 2022, p. 3).

Segundo Robertson, a globalidade não deveria ser definida em termos de processos de ocidentalização tampouco americanização, por exemplo, pois sua referência estaria na compreensão temporal e espacial do mundo como um todo (1999, p. 12), ou seja, no âmbito da cultura – as cosmovisões, por exemplo –, expressariam a globalidade como uma forma de consciência, da percepção do mundo como um todo, micro e macrocosmos integrados. Cada cultura distinta possuiria como parte de sua herança simbólica um conceito do mundo como um todo (Robertson, 1999, p. 184).

A medievalista Aline Dias da Silveira, ao refletir sobre sociedades pré-modernas através da categoria magia dentro da História, lançando mão de um aporte global, tem tecido reflexões muito pertinentes ao nosso estudo. Silveira defende que historicamente, é possível enxergar uma consciência de globalidade em experiências de compreensão de mundo expressas em fontes medievais e da Antiguidade; é essa a sua empreitada ao analisar a cosmografia medieval como em *Imago mundi: consciência de globalidade e cosmografia medieval* (2022) e em seu trabalho com fontes de astromagia que circularam por diversas espacialidades e temporalidades e que constituem obras saturadas de elementos e temporalidades. As discussões empreendidas por Silveira em torno dos conceitos de global e local – categorias trazidas por Robertson – ampliaram muito para nosso debate acerca da globalidade da Bruxaria Neopagã, pois ela destaca que a conectividade da História não se dá apenas nos espaços global e local:

> Para historiadores que pesquisam sociedades pré-modernas, o entendimento da alteridade temporal e de outras racionalidades também se faz necessário. Pois, é através da equação da análise hermenêutica da fonte – no sentido de entendê-la em sua cosmo-visão/racionalidade própria – em relação com a interpretação heurística – através do emprego de conceitos externos à fonte – que os movimentos de ida e estranhamento ao passado e retorno e compreensão do mesmo estabelecem a costura ou conexão da tessitura temporal da pesquisa histórica. [...]Parte-se, assim, da premissa que globalidade corresponderia a uma consciência de conectividade e interdependência que constitui a experiência da coletividade humana, a qual é ressignificada, vivenciada e manifesta de formas distintas em temporalidades e espacialidades também distintas, e está intrinsecamente relacionada com a formação de consciência de indivíduo (Silveira, 2022, p. 6).

Dito em outras palavras e pensando nas fontes analisadas em torno da Bruxaria Neopagã, percebemos que a proposta de globalidade de Robertson não se limita ao processo de globalização, pois a consciência de globalidade, como explicado por Silveira ao pensar na Pré-Modernidade, enxerga conectividade e interdependência em experiências diversas que demonstram historicamente, reflexões e cosmopercepções que relacionaram coletividade humana e a própria consciência do indivíduo de formas criativas em diversas fontes. Robertson pontuou uma diferença que muito se enquadra na cosmopercepção da Bruxaria Neopagã, pensando nessa religião como uma proposta e concomitantemente uma resposta à expansão da consciência de globalidade: a diferença entre a percepção de um "mundo em si" e de um "mundo para si". Em suas próprias palavras: o "mundo passou de simplesmente um ser 'em si' para o problema ou a possibilidade de um ser 'para si'" (Robertson, 1999, p. 84).

A interpretação de mundo como "ser em si" parte da premissa de que todas as partes formam o todo e estariam relacionadas de forma interdependentes, tanto que cada parte não seria uma parte isolada, mas conteria em si o todo, algo no sentido colocado por Edgar Morin em sua Teoria da Complexidade. Por outro lado, a interpretação de mundo "para si" consistiria na ideia de que as partes do todo funcionam independentemente, desconsiderando o todo integrado e, por consequência, distanciando o ser humano do cosmos maior, ou seja, a partes do todo.

A partir do exposto, podemos inferir que a ideia de complexidade, de um todo integrado e indissociável, está presente na cosmopercepção da Bruxaria Contemporânea, isso levaria essa religião a estar muito mais próxima de uma percepção de mundo "por si" – que já estava, como intentamos demonstrar, presente no cerne de ideias escritas por Gardner em sua principal obra, *A Bruxaria Hoje* (1954) – do que na percepção de um mundo "para si". Assim como Silveira percebeu que a cosmografia *imago mundi* se fundamentaria na percepção do "mundo como ser em si" de uma parte específica da Europa medieval, a percepção de "mundo para si" também

estaria de alguma forma presente, porém menos preponderante, nas "identidades culturais-religiosas cristã, judaica e muçulmana, mas de uma forma ainda muito difusa e fluída, principalmente para as regiões nas quais os entrelaçamentos transculturais são mais intensos, como seria o caso da Península Ibérica medieval" (Silveira, 2022, p.). Tal afirmação de Silveira nos convida a conjecturar que, da mesma forma, mas tendo como foco outro contexto histórico, a coexistência de percepções de um "mundo em si" e de um "mundo para si" no *milieu* ocultista do século XIX.

Mesmo entre rixas e disputas por hegemonia e identidades dentro do Ocultismo geral, além de questões colonialistas e de exploração inerentes ao Império Britânico – do qual podemos citar também o próprio Orientalismo (aquele "Orientalismo Antagônico" postulado por King –, que envolviam "um mundo para si" e a separação entre o todo e as partes, a cosmopercepção da Bruxaria Neopagã emerge como uma proposta de "mundo em si" através da mediação de culturas elaborada por Gardner. O chamado "Orientalismo Positivo" vai ao encontro dessa percepção, na ideia de integrar.

Em segundo lugar, algumas das reflexões elaboradas por Latour ecoam nessa proposta alternativa de mundo da Bruxaria Neopagã, da relação entre os seres, tanto humanos entre si, como entre humanos e não humanos, que são agentes da rede/teia proposta pelo filósofo. Por mais que Hutton já identificou (1999) que a cosmogonia californiana de Starhawk e outras Tradições da Bruxaria beberam da concepção da Hipótese de Gaia formulada na década de 1970 – a Terra, seus sistemas biológicos e o meio ambiente formam um sistema vivo, único e auto regulador, que busca um estado de equilíbrio dinâmico –, encontramos ecos dessa planetaridade nas ideias de Gardner, na consciência de globalidade expressa na construção da Wicca. Para nós, a mediação de multiplicidades, universalidades, culturas, em função de uma proposta transcendente em seu sentido espiritual. O antropólogo Renato Sztutman em *Reativar a feitiçaria e outras receitas de resistência – pensando com Isabelle Stengers* (2018), tece instigantes reflexões e provocações pensando com Stengers, Starhawk e outros:

> Lovelock nos obriga a situar ação humana numa grande geo-história, que se contrapõe ao mononaturalismo e à projeção universal do *homo economicus*. Uma geo-história que poderia resistir ao que Povinelli chama de geontopoder, esse poder de dispor da Terra e controlá-la segundo intenções lucrativas e que só pôde florescer na era de um "liberalismo tardio", associado ao chamado Antropoceno ou Capitaloceno. Gaia seria um contraponto à ideia de Natureza, esta que definiu a "teologia política" dos modernos. A Natureza seria, assim, resultado da secularização dos nossos conceitos religiosos. É nesse sentido que, para Latour, é preciso uma nova "teologia política", uma nova entidade capaz de convocar os agentes, criar um novo povo – o povo de Gaia, os "terranos" (*Earthbound*). Latour revisita o velho tema da relação entre política

> e religião, dessa vez para pensar uma espécie de "apocalipse profilático". Diferentemente da *démarche* de Starhawk, ele se dirige não a uma espiritualidade imanente, mas ao problema mesmo da transcendência religiosa. Em diálogo com Gunther Anders e com certa tradição escatológica cristã, pergunta-se sobre como viver durante o tempo do apocalipse, o "tempo do fim" – o tempo da bomba atômica, do aquecimento global, este que exigiria uma radical transformação de nossas teologias políticas. Este "apocalipse profilático" seria uma espécie de imunologia, que não deixa todavia de ser uma forma de proteção, de desenfeitiçamento. Tanto em Latour como em Stengers, Gaia aparece como algo maior que nos obriga a pensar e a agir, uma irrupção de algo que nos transcende. No entanto, poderíamos dizer que Stengers se afasta do tom mais propriamente messiânico de Latour, visto que não está exatamente interessada numa escatologia. Menos do que uma entidade capaz de convocar um "novo povo", Stengers busca um sentido para a planetaridade, que reside antes de tudo no estabelecimento de conexões possíveis entre uma multiplicidade de práticas e lutas (2018, p. 353).

É dentro dessa perspectiva de multiplicidade de práticas que enquadramos o fenômeno da Bruxaria Neopagã e Gardner enquanto mediador de culturas. Ao que parece, essa fagulha de percepção de "mundo em si" sofreu ainda mais expansão no contexto pós-década de 1960, aglutinando as próprias pautas feministas de segunda onda, por exemplo, de uma forma ainda mais marcante (pois já demonstramos em nosso Capítulo Dois que o feminismo de primeira onda estava presente na obra de Murray). Ou seja, parece que a globalidade manifestada na Bruxaria Neopagã pode tanto ser atestada no âmbito de seus diálogos com a "agenda não hegemônica" (progressista) global – entenda-se feminismos, valorização/preservação da Natureza –, como por experiências de temporalidades fluídas que conectam passados e presente, como explicamos anteriormente na ideia de hierofania proposta por Eliade, além de uma dialética entre local e global na perspectiva de Robertson.

Além disso, o caráter dinâmico dessa cosmopercepção merece destaque em nossa discussão, pois a consciência de globalidade manifestada ali está conectada com as conjunturas históricas de cada momento. Um exemplo elucidativo disso é a ênfase na agência feminina dada por Murray na participação das mulheres no Culto Diânico, mesmo que a figura central do culto fosse o "Diabo", o Deus de chifres, as mulheres eram essenciais para o culto e tinham participação ativa dentro dele, como discutido em nosso Subcapítulo *2.5 Feitiço para um mundo em desencanto: Wicca como uma proposta de (re)encanto.* Outro exemplo aparece em Gardner relatando que vários *covens* de bruxas, que trabalham, tradicionalmente separados, se reúnem em ocasiões muito especiais quando a causa seria algo sem precedentes, como foi o caso narrado por ele das bruxas criando um cone de poder, unidas, para afetar a mente de Hitler e não permitir um ataque à Grã-Bretanha no contexto da Segunda Guerra Mundial. Nossa interpretação traria mais uma camada de complexidade à Bruxaria criada por Gardner,

salientando o caráter de globalidade e diminuindo a ênfase nacionalista que é dada muitas vezes em análises com esse foco de destacar os elementos nacionalistas como fizeram Terzetti Filho (2013), Janluis Duarte (2008, 2017) e, mais recentemente, Janyne Barreto Figueiredo em sua Monografia intitulada *Medievalismo e nacionalismo na construção da Wicca Gardneriana a partir da obra "A Bruxaria Hoje" (1954) de Gerald Gardner (1884-1964)"* (2025). Reiteramos novamente que não se trata de negar a influência de nacionalismos em Gardner, mas de apontar que a cosmopercepção de um "mundo por si" e de um "Orientalismo Positivo", indicam um movimento de expansão da consciência de globalidade expresso na forma de mitos, ritos e das temporalidades ali entrelaçadas quando partimos de uma abordagem da hermenêutica da própria fonte.

A propósito, o tema do nacionalismo merece também ser debatido. Janyne Figueiredo (2025) utilizou, em sua análise historiográfica, o conceito de nacionalismo pelo aporte de uma historiografia clássica sobre o tema, Eric Hobsbawm e Peter Geary, dando ênfase aos conceitos de Tradições Inventadas (Hobsbawm, 1997) e de Comunidades Imaginadas (Anderson, 1991), conceitos consagrados dentro da Academia. No entanto, nossa proposta de partir da hermenêutica da própria fonte, lançando mão da metodologia de Schuback – buscando compreender a cosmopercepção da Bruxaria Neopagã em sua base, ou seja, em Murray e principalmente em Gardner –, mostrou que em termos êmicos e culturais, e partindo também de uma abordagem global, a oposição local *versus* global não se aplica da forma *sui generis*. Roland Robertson, ao teorizar globalização, sugere que a mesma "envolveu a construção, num sentido de produção, de 'lar', 'comunidade' e 'localidade'" (1994, p. 38, tradução nossa).[204] Isso significa que a oposição global-local deveria ser perspectivada de uma forma mais sutil, sem a polaridade de conflito e de submissão de um pelo outro (global sob o local ou vice-versa), mesmo que haja o que ele chamou de grandes unidades sociais como as associadas aos étniconacionalismos (Robertson, 1995, p. 26). Ele propõe então o termo glocalização justamente para representar o processo no qual o local e o global se entrosariam para constituir o glocal; algo totalmente diferente e contrário à ideia de homogeneização que paira sobre o termo globalização.

A chave para compreender o conceito de glocalização consistiria na ideia de integração, no sentido de interpenetração entre o global e o local, do dito "universal" e de seus particularismos. Outros dois pensadores que trabalharam com o conceito de glocalização foram Peter Beyer, professor de Estudos Religiosos que se debruça sobre o tema da globalização e

[204] No original: "*has involved there construction, in a sense of production, of 'home', 'community' and 'locality'*".

Zygmund Bauman, célebre filósofo e sociólogo, ambos trazendo reflexões pertinentes ao nosso olhar sobre o fenômeno da bruxaria Neopagã. O primeiro afirmou que "o global não pode ser global exceto como uma versão plural do local" (Beyer, 2011, p. 98, tradução nossa).[205] Dito em outras palavras, a premissa da glocalização parte da ideia de que o aspecto global se expressa e se afirma pelo aspecto local enquanto este emerge como uma particularização do global. O segundo autor, que pensou sobre o conceito de glocalização e o sentimento de compressão do mundo, mais comprimido – com foco no efeito estruturador da compressão do tempo e do espaço embutido na glocalização –, defende que a geografia, antes pensada como obstáculos, passa a ter uma conotação de irrelevância ao pensarmos em glocalização. Isso porque segundo Bauman, os estímulos culturais viajariam independente das causas que lhe deram origem. Haveria então uma interdependência e uma dialética na relação global-local. A afirmativa vai ao encontro do que postulamos, da cosmovisão da Bruxaria Neopagã enquanto uma manifestação glocal, manifestando uma expansão da consciência de globalidade, pois identificamos uma clara dialética e interdependência entre os elementos analisados ao longo da Tese. Na esteira do defendido por Bauman, de que causas podem ter origem local, podendo ter inspirações globais, bem como as causas podem ter uma origem global e se manifestarem em aspectos e impactos locais. Eis a dialética que encontramos, por exemplo, nos deuses expressos na Wicca, em seus mitos e ressignificações.

Outro ponto que precisamos retomar é a ideia de reintegralização. Como explicado anteriormente, os Farrar defendem que o sexo e a Bruxaria, dentro da Arte, relacionam-se com os aspectos psicológicos em desequilíbrio social, em função dos aspectos que são suprimidos dentro da lógica dominante do patriarcado. Como interpretamos essa reintegralização dos aspectos masculino e feminino enquanto potências presentes em todos os seres humanos, através da nossa ideia de cura de um Trauma Cultural? Retomemos a explicação do desequilíbrio das potências dos Farrar: "O patriarcado estereotipou homem e mulher em padrões que refletem suas exigências [...], o homem como forte, lógico racional, confiável e mestre natural, tanto política quanto domesticamente"; em contrapartida, como vimos em nosso Capítulo Dois, a mulher foi estereotipada nesse violento processo "como fraca, ilógica, irracional, não confiável e subordinada natural" (Farrar & Farrar, 2022, p. 405). Logo, a ideia de um retorno ao matriarcado/matrifocalidade parte de um pressuposto de desconstruir esses estereótipos de masculino e feminino, chamados de estereótipos sexuais do Ego-Império.

[205] No original "*the global can not be global except as a plural version of the local*".

Na Wicca, sob quais aspectos a polaridade masculina (o Deus) e a polaridade feminina (a Deusa) repousam? Ao invés de "fraca", "irracional", encontramos uma potência ligada à uma Deusa forte, com um conhecimento intuitivo e sua racionalidade ligados à Natureza; ao invés de uma "subordinada natural", há uma Deusa perene, imutável, o próprio Todo, que não se impõe pela força, mas possui, como explicado anteriormente por Starhawk, o Poder-interior, sem a necessidade de subjugar pela força/subalternização.

Sobre a potência masculina, encontramos um Deus que é descrito muitas vezes como "o Senhor da dança" – como em uma obra dos Farrar, intitulada *O Deus das Bruxas: o Senhor da Dança* (1989) –, substituindo o estereótipo de forte como sinônimo de bélico, lógico racional e mestre natural por aspectos complementares da Deusa. Música, dança, a subjetividade do sentir, que foi relegada à uma esfera feminina no patriarcado, passam a fazer parte dessa proposta de masculino. O Senhor da Dança é o princípio masculino na cosmopercepção Wicca. Assim como o Diabo da cristandade foi construído com base em atributos de divindades pagãs de fertilidade e êxtase (Harz, 2022), o Deus da Wicca é uma manifestação dessas mesmas divindades que foram demonizadas e que repousam sob aspectos considerados como desviantes do *standart* do estereótipo masculino descrito pelos Farrar, um masculino bélico e racional.

A relação entre feminino e masculino, ambos feridos historicamente, como foi possível perceber na explicação dos Farrar sobre a formação do patriarcado nos tempos pré-históricos/pré-literários, tem no fenômeno da caça às bruxas um duplo caráter subversivo, a partir de nossa interpretação e com base na hermenêutica das fontes: um desvio relativo ao estereótipo feminino e um desvio relativo também ao estereótipo masculino. A bruxa, figura ligada historicamente nesse processo à noite, à Natureza, à lua, à vida (gestação e nascimento), nutrição (amamentação), é subversiva contra a normatividade feminina do patriarcado e o masculino envolvido nesse culto das Bruxas descrito por Murray principalmente, é um masculino subversivo dentro da normatividade masculina, bélica e cristã, como nas palavras de Cauana Harz (2023) ao analisar de forma comparativa a figura do Diabo cristão, de Dioniso e de Pã, como "figuras masculinas desviantes e condutoras" dos encontros noturnos.

Demonstrada nossa Tese de cura desse Trauma Cultural pela perspectiva êmica, resta-nos explicar nossa abordagem através uma perspectiva social/cultural através de Eliade, que relacionou alguns pontos da Psicanálise de Freud e da Psicologia Analítica de Jung com teoria de História das Religiões e divagou, mesmo que de forma breve, sobre a ideia de cura. Em seu ensaio não tão conhecido intitulado *Mitos, Sonhos e Mistérios* (1957), Eliade escreveu:

> Não podemos impedir-nos de pensar na importância que o "voltar atrás" assumiu nas terapias modernas. A psicanálise, sobretudo, soube utilizar como principal meio de cura a recordação, a rememoração dos "acontecimentos primordiais". Mas, no horizonte da espiritualidade moderna e em conformidade com a concepção judaico-cristã do Tempo histórico e irreversivel, o "primordial" não podia ser mais do que a primeira infância, o único e verdadeiro *initium* individual. A psicanálise introduz, pois, o tempo histórico e individual na terapêutica [...]. A cura consiste justamente em "voltar atrás", em refazer o caminho em sentido inverso a fim de reactualizar a crise, a reviver o traumatismo psiquico e a integrá-lo na consciência. Poderia traduzir-se esta prática operacional em termos de pensamento arcaico, dizendo que a cura consiste em recomeçar a existência, repetir, por conseguinte, o nascimento, tornar-se contemporâneo do "começo": e este não é mais do que a imitação do princípio por excelência, a cosmogonia. Graças à concepção do Tempo cíclico, a repetição da cosmogonia não criava qualquer dificuldade ao nível do pensamento arcaico. Mas, para o homem moderno, qualquer experiência pessoal "primordial" só pode ser a da infância (1975, s.p.).

Quando a *psique* está em crise, na abordagem psicanalítica, é à infância que se recua para reviver e enfrentar novamente o evento traumático causador da crise. Para Freud, nas palavras de Eliade (1957, s.p.), "existe para o homem uma época 'primordial»' em que tudo se decide: a primeira infância, e que a história dessa infância constitui exemplo para o resto da vida". No caso fenomenológico da Bruxaria Neopagã, a crise da *psique* está justamente na separação das potências feminina e masculina, segregadas e reduzidas a estereótipos a fim de alimentar o chamado "Ego-Império" explicado pelos Farrar. Essa segregação, que teria tido início, segundo eles, com a criação da propriedade privada e com o advento gradual do patriarcado, e pelo que podemos interpretar a partir das teóricas feministas visitadas em nosso Segundo Capítulo, teve na Modernidade um ápice: a negação do pertencimento à Natureza, a separação do homem e da Natureza, o cercamento dos campos e dos corpos das mulheres, o fenômeno das perseguições às supostas bruxas e o próprio processo da colonização (Federici, 2019; 2021). Comparando então o retorno à infância da Psicanálise à ideia de retorno dentro da experiência ritualística, Eliade conclui:

> Traduzindo-se uma vez mais em termos de pensamento arcaico, poderia dizer-se que houve um "paraíso" (para a psicanálise, o estádio pré-natal ou o período que se estende até ao desmamar) e uma "ruptura", uma "catástrofe" (o traumatismo infantil) [...]. Somos tentados a prolongar ainda estas observações e lembrar que Jung descobriu o inconsciente colectivo, isto é, uma série de estruturas psíquicas que precedem a psique individual, as quais não se pode afirmar que foram esquecidas, uma vez que não são compostas por experiências individuais [...]. Decerto que tudo isto mereceria desenvolvimento e pormenorizações. Mas podemos desde já extrair um comportamento geral no que diz respeito ao passado mitico, àquilo que se

> passou nos começos *ab originem*. "Paraiso" e "queda", ou perturbação catastrófica do regime existencial [...], são algumas das muitas imagens de um acontecimento mítico que, ao produzir-se, deu origem à condição humana. Sejam quais forem as diferenças entre estas imagens e fórmulas, em última instância elas significam todas a mesma coisa: que o essencial precede a actual condição humana, que o acto decisivo teve lugar antes de nós e mesmo antes dos nossos pais: o acto decisivo foi obra do Antepassado mítico [...]. Melhor ainda: o homem é obrigado a regressar aos actos do Antepassado, enfrentá-los ou repeti-los, não os esquecer, em suma, seja qual for a vida escolhida para operar esse *regressus ad originem*. Não esquecer o acto essencial, era afinal torná-lo presente, revivê-lo (1975, s.p.).

Eliade finaliza a reflexão do segundo capítulo de seu ensaio relacionando abertamente a ideia de regresso ao tempo passado, *illo tempore*, presente no que ele chamou de "pensamento primitivo", na tradição judaico-cristã e na própria Psicanálise, pois ambas reconheceriam o *illo tempore* como constituinte do ser. Portanto, para Eliade, a Psicanálise faria uma tentativa análoga ao pensamento do tempo sagrado, do eterno retorno. Infelizmente, ele não desenvolveu mais esses paralelos, registrando apenas poucos parágrafos para explicar a ideia, sendo esta a nossa empreitada em nossa Tese, tendo como foco não a narrativa judaica-cristã, que está sempre presente como parâmetro para Eliade, mas trazendo esse paralelo traçado brevemente por ele sobre rememoração e cura para pensar a Bruxaria Neopagã.

Concluímos, a partir do aporte social e cultural de Eliade, que a tentativa de cura do trauma na abordagem da Psicanálise regressa ao passado da infância – aos primórdios da condição humana – enquanto os ritos e a cosmovisão wiccaniana propõem um regresso ao passado atemporal em termos planetários e globais, sem fronteiras, e que são também, constituintes da condição humana, se pensarmos pelo prisma de que o tempo como pensado atualmente foi secularizado. Relembrar o passado da caça às bruxas, enquanto um simbólico evento histórico de trauma/violência, é também uma lembrança de que os eventos históricos na linha do tempo fazem parte da condição humana. Parece existir, na ritualística wiccaniana, uma rememoração de caráter duplo: tanto o mito do Deus e da Deusa da Bruxaria Neopagã é rememorado (nas celebrações dos *sabbats* em que são invocados, nas iniciações em que é dada a ênfase no experienciar de cada um deles e de seus aspectos), como o evento histórico da caça às bruxas. O evento histórico secular, através dos simbolismos encontrados nos ritos de iniciação de Primeiro, Segundo e Terceiro Grau, passa a ser sacralizado, entrando para o tempo sagrado. Quando o rito é finalizado e o círculo é aberto (desfeito), o evento da caça às bruxas não volta a ser secularizado; ele passa a operar no nível da Memória Cultural, onde sagrado e profano convivem em constante negociação.

Defendemos então, utilizando os aportes teóricos de Memória Cultural de Assmann, de Trauma Cultural de Felman e de Linguagem do Trauma de Kilomba, que há um entrelaçamento e uma fusão de temporalidades quando analisamos a cosmovisão wiccaniana e seus ritos de iniciação, e que essa fusão, proposta por Gerald Gardner, altamente inspirado no trabalho anterior de Margaret Murray, tem no episódio da caça às bruxas um ponto de fixação, uma referência sem a qual, ao que parece, a própria Wicca poderia não existir. A caça às bruxas emerge como fundamental tanto se observada do ponto de vista êmico, como simbólico. Não se trará de uma questão meramente discursiva, de utilizar as antigas perseguições da Era Moderna como pura legitimação e usos do passado – lembrando que, em nenhum momento, negamos essas estruturas como presentes também na formação da Wicca. O que propormos é uma reflexão profunda que consiga observar o fenômeno dessa Bruxaria como um todo, compreendendo sua cosmopercepção. A obra de Gardner, *A Bruxaria Hoje*, menciona a caça às bruxas de forma explícita inúmeras vezes, como vimos ao longo da Tese. Dentre todas vezes em que as perseguições e torturas foram mencionados, um trecho se faz bastante ilustrativo da nossa ideia, no qual Gardner dedica duas páginas a descrever a tortura empreendida em 1631 a uma mulher, que, destaca ele, estava grávida, caso relatado em uma fonte presente em *Ausgeburten des menschenwahns* (1880) de Emil B. Konig e em *Hezenprocesse* de Wilhelm G. Soldan:

> 1. O verdugo **amarrou a mulher** que estava grávida, e a pôs no esticador. Então ele a torturou até que seu coração quase se quebrasse...
> 2. Como ela não confessou, a tortura foi repetida...ele cortou seu cabelo, jogou conhaque em sua cabeça e ateou fogo [...].
> 3. Ele pôs enxofre em suas axilas e acendeu.
> 4. **Suas mãos estavam atadas às costas**, ela era levantada até o teto e largada repentinamente.
> 5. Esse alçamento para baixo e para cima durou algumas horas, até que o verdugo e seus ajudantes foram jantar.
> 6. Quando eles voltaram, **os pés e as mãos dela foram amarrados** em suas costas; jogaram conhaque em suas costas e puseram fogo. [...]
> 8. Então, pesos enormes foram colocados em suas costas [...]
> 9. Após isso ela foi novamente esticada no aparelho de tortura.
> 14. [...] Depois, o carrasco de Dreissigacker começou **o terceiro grau de tortura** (nota: não há indicação do que ele tenha feito).
> 15. O genro do verdugo levantou-a ao teto com suas mãos.
> 16. O carrasco **bateu nela com um chicote**.
> 17. Ela foi posta em uma morsa, onde permaneceu por seis horas.
> 18. Ela foi **chicoteada sem piedade.**
> Tudo isso foi feito no primeiro dia (Gardner, 2019, p. 107-108, grifo nosso).

Gardner acrescentou uma nota ao fim da cópia de tais documentos: “o item número 7 foi excluído dessa lista. Não acho que ele seja menos doloroso do que os outros” (2019, p. 108.) A fonte alemã original, que conseguimos localizar, não contém a nota, ou seja, foi Gardner quem a inseriu. O documento completo afirma que a grávida torturada foi, além do que Gardner já havia trazido no trecho copiado, incendiada no pescoço, espancada até o sangue manchar suas vestes e que teve seus dedos dos pés e das mãos parafusados, pois passaram uma vara pelos seus braços a fim de pendurá-la por um quarto de hora, ao que a torturada teve vários desmaios; depois de mais uma sessão, a torturada foi deixada deitada sobre uma caixa, enquanto o carrasco junto a oficiais do tribunal, saíram para tomar café da manhã (Soldan, p. 269-270).[206] O conteúdo do documento é extremamente violento, e talvez Gardner pensou ser pesado demais a presença de tais trechos, que no original, mostram escancaradamente a naturalização dessa violência, em que o torturador e demais homens, após a cena indescritível de brutalidade e covardia, deixam o corpo da torturada deitado e se retiram em seu “intervalo” para o desjejum.

Chama a atenção o caso da torturada estar grávida, e certamente este trecho narrado acima e o trecho que segue abaixo são as partes mais densas de *A Bruxaria Hoje* relativas à prática da tortura nos tempos das fogueiras. Não poderíamos deixar de comentar que, se atualmente os registros dos porões dos regimes ditatoriais na América Latina causam calafrios e mostram, como revelaram os arquivos do *Brasil Nunca Mais*, os abusos cometidos contra mulheres durante as sessões de torturas que perpassam questões de gênero e violência sexual; logo, seria impossível não pensarmos, também, lamentavelmente, nessa triste e indignante realidade, pois diferentemente de muitas das vítimas das ditaduras que sobreviveram e relataram suas histórias, os registros do contexto da caça às bruxas foram escritos pelo punho dos próprios inquisidores, logo, não chegaram até nós registros completos de abusos cometidos contra os corpos daquelas mulheres no tempo das perseguições da Primeira Modernidade. O que temos, em termos de fontes, são pistas, evidências que mostram a presença de violência física, simbólica e de sadismo por parte de teóricos, membros do clero e torturadores.

Isso é visível no mais famoso manual de caça às bruxas, o *Malleus Maleficarum* (1487), já comentado por nós em outros Capítulos, que expressa uma visão de demonizar e desumanizar as mulheres, revelando técnicas de tortura, manipulação dos corpos dessas mulheres e o tom da própria escrita desses autores ao descreverem práticas, corpos e a justificativa (injustificável)

[206] Fonte original em alemão disponível na Biblioteca Digital MDZ: Münchener Digitalisierungs Zentrum, Digitale Bibliothek. Disponível em: https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb11709977?page=288,289&q=dreissigacker. Acesso em: 01 Jul. 2025.

para tais atos.[207] Isso destaca-se inclusive no próprio Prefácio recente do *Malleus* escrito por Carlos Amadeu Byington, psiquiatra e analista junguiano:

> O dinamismo patriarcal patológico expresso pelo sadismo dos inquisidores torturadores, sexualmente reprimidos, que depilavam e vasculhavam corpos de mulheres [...], certamente exacerbou muitos quadros histéricos, pervertendo-os em relações sadomasoquistas psicóticas" (2020, p. 58).

Além disso, outros indícios vêm de outras fontes, como no caso do Brasil Colonial. Essa foi a empreitada da historiadora Lana Lage da Gama Lima em *A Confissão pelo Avesso: Sacramento da Penitência e assédio sexual a mulheres no Brasil setecentista* (2022), estudando casos de comportamentos amorais de assédio a mulheres por parte de padres, em atividades da Igreja e em confessionários. Lana Lage percebeu que as denúncias que eram feitas em várias instâncias, pois esse assédio era tratado como um crime de teor teológico/espiritual e sexual, compunham reações diversas e complexas que iam desde repugnância, indignação, medo e submissão ao poder do clero, existindo ainda casos encontrados pela pesquisadora que envolviam cumplicidade dentro da própria estrutura daquela época (2022, p. 14-15). Ou seja, mesmo em se tratando de arquivos que foram preservados e que eram de uma natureza de denúncia já naquele tempo do século XVII, sua pesquisa foi inédita e sabemos que os tipos de fontes são de diferente teor, por mais que estejamos tratando de uma mesma época histórica.

Assim, é muito provável, tendo em vista os indícios indicados acima, que os abusos cometidos contra mulheres nos interrogatórios do âmbito das perseguições que envolviam tortura poderiam envolver também abusos sexuais, mesmo que estes não estejam descritos nos registros oficiais inquisitoriais. Vale lembrar, como comentamos no Capítulo Um, o que Ana Arendt afirmou, de que o abuso sexual não era classificado como uma técnica de tortura oficial, pois a noção de inviolabilidade dos corpos que existe hoje – um desenvolvimento da noção de Direitos Humanos – não se configurava assim na Modernidade.

Do *Archivob Historico Nacional, Inquisicion de Tolado*, citado em *History of the Inquisition of Spain* (1906), volume III, de H.C. Lea, Gerald Gardner destaca um trecho específico, de um relato trazido de um interrogatório sob tortura que é bastante ilustrativo nesse sentido: "Se eu soubesse o que dizer, eu o diria. Ó Señor, eu não sei o que tenho de dizer. Oh! Oh! Eles estão em matando [...]. Soltem-me e eu contarei a verdade; eu não sei o que tenho de

[207] Tentou-se localizar a seguinte bibliografia sobre o tema, porém sem sucesso, que consiste em um artigo antigo analisando, pela perspectiva da Psicanálise, o *Malleus*: MAGGI-PICCINI, A. Visao psicanalitica do imaginário dos inquisidores e das bruxas (Malleus Maleficarum). **Revista Brasileira de Psicanalise**, v. 21, n. 3 , p. 367-401, 1987.

contar [...]. Contem-me o que tenho que dizer – eu o fiz, eu o fiz – eles me ferem", ao que Gardner, ao finalizar a citação da fonte, complementa: "quando um pobre coitado era bastante torturado, eles lhe ditariam o que dizer e a quem envolver. A pessoa comum esquece convenientemente que isso foi feito, se é que ela o percebe", e prossegue, chegando em um ponto crucial: "mas as bruxas não esqueceram que esse tratamento ou um similar foi dado a seus ancestrais e os dias da perseguição não terminaram, ao menos em muitos lugares, de forma que as bruxas se mantêm na marginalidade" (2019, p. 108).

O uso de fontes primárias que descrevem de uma maneira tão brutal a violência das perseguições não são mera coincidência. Gardner teve a intenção de mais uma vez, esclarecer que a bruxaria do tempo das fogueiras foi construída como um culto secreto e de caráter negativo e demoníaco em função da verdade que os torturadores quiseram arrancar dos torturados. Ao afirmar que "as bruxas não esqueceram", ele trouxe o *ethos* da religião Wicca para o ato de lembrar, através da memória, que conecta os sujeitos do presente com a ancestralidade, neste caso, com a dor e o sofrimento daqueles que se foram antes, pertencendo por isso ao campo da Memória Cultural.

Detenhamo-nos agora sob os aspectos que foram destacados em negrito por nós, da fonte primária trazida por Gardner da mulher grávida que foi torturada. "O verdugo amarrou a mulher", "suas mãos estavam atadas às costas", "os pés e as mãos foram amarrados", "o carrasco de Dreissigacker começou o terceiro grau de tortura", "o carrasco bateu nela com um chicote", "ela foi chicoteada sem piedade". A mulher teve suas mãos atadas às costas, depois pés e mãos amarrados, há uma referência a um terceiro grau de tortura e a presença de um chicote", ao que foi chicoteada sem piedade, para no fim seu corpo ter sido largado, em uma cena que impressiona pela frieza de uma banalização, expresso pelo fim da descrição (suprimida por Gardner, mas que encontramos na fonte original) do carrasco e demais homens presentes saírem para se alimentar. Se espelhamos a ideia dos ritos de iniciação propostos por Gardner, encontramos diversas referências espelhadas e invertidas.

Primeiramente, reparamos na presença de cordas e nas amarrações de pés e mãos (amarradas nas costas tanto no exemplo dessa tortura como nos ritos de iniciação); depois notamos a referência a um "terceiro grau" de tortura, terceiro nível, que parece encontrar alguma simetria com os três Graus de iniciação da Wicca; há ainda a presença do chicote e de um açoitamento descrito como "sem piedade", ao passo em que o açoitamento com o açoite/chicote é, dentro da ritualística da Wicca, descrito como suave e amparado na ideia cabalística de equilíbrio entre os pilares da Severidade (*Geburah*) e da Misericórdia (*Chesed*). O corpo torturado da mulher grávida da fonte de 1631, ferido e machucado, abandonado por

algumas horas sobre uma caixa em uma atitude de desprezo pela vida e pelo corpo, ao nosso ver, emergiu de forma simbólica na própria escrita de Gardner como vida e corpo tornados sagrados. Cada rito, ao reencenar simbolicamente de alguma forma esse padrão que envolve amarração, açoitamento e abandono no corpo como um objeto banal e desprovido de vida (duplamente, se lembrarmos que a pessoa em questão era uma mulher grávida gerando a vida dentro de si), ressignifica o episódio da caça às bruxas, finalizando com uma atitude de reverência ao corpo não apenas como templo sagrado e morada dos Deuses, mas, como explicado anteriormente, o corpo como parte dos Deuses "pois não há parte de nós que não seja dos Deuses" nas palavras dos Farrar (2022, p. 244).

Interessante a relação feita por Federici – filósofa que em nenhum momento se identificou como neopagã ou praticante de algum culto nesse sentido, em sua análise de base marxista, sobre os violentos processos que fomentaram a ideia de "bruxa" na sociedade. Em suas próprias palavras, encontramos, em uma análise materialista, ecos de uma dessas nossas conclusões, relacionada ao corpo, desumanizado através da demonização e da tortura, e que passa a ser sacralizado na Bruxaria Neopagã. Federici afirma que "a 'racionalização' do mundo natural – precondição de uma disciplina de trabalho mais organizada e da revolução científica – passava pela destruição da 'bruxa'", e prossegue, tocando no assunto da tortura: "até mesmo as indescritíveis torturas a que as mulheres acusadas foram submetidas adquirem significado diferente se as concebemos como forma de exorcismo contra seus poderes" (2019, p. 57). É claro, Federici referiu-se aos "poderes" pensando no âmbito da autonomia social, liberdade, biopolítica, e não poderes de ordem mágica ou sobrenatural; ainda assim, sua fala vem ao encontro de nossas conclusões.

Podemos dizer que a lógica da tortura física, que desumaniza o Outro e banaliza a vida, passou a ser invertida, ressignificada e sacralizada na Bruxaria Neopagã. O corpo da Alta Sacerdotisa deitada no chão dentro do círculo, ou sobre o altar, como a Mãe Terra, ou a Alta Sacerdotisa erguendo o cálice do vinho (no Grande Rito no modo "simbólico"), que representa neste caso o Graal da imortalidade como receptáculo da vida, não é mais um corpo abandonado e ferido. Este corpo, violado e desrespeitado nos calabouços inquisitoriais, que devia ser inviolável e sagrado mesmo em termos laicos como defende a Declaração Universal dos Direitos Humanos, por exemplo, torna-se, no rito, o próprio altar e a própria transcendência.

O que seria então esse ato menemótico, na Memória Cultural dessa religião, de rememorar o evento traumático – a caça às bruxas, um Trauma Cultural –, lançando mão da Linguagem do Trauma, conforme vimos? Ao nosso ver, tal ato é um ato de resistência, na perspectiva de Sztutman: "resistência que não significa, como sugeriu Zourabichvilli em sua

leitura de Deleuze, reação ou denúncia, mas sim modo de afirmar uma existência, criar novos possíveis" (2018, p. 343), pois afinal, a caça às bruxas conforme estudado, da perseguição às bruxas e hereges da Primeira Modernidade, é historicamente datada. Recordar, neste caso, dentro da Memória Cultural, é um ato mítico de reatualização que resulta nesse tipo de resistência. A cosmopercepção da Bruxaria Neopagã propõe novas alternativas que reintegram potências para quem nelas crê e/ou, a depender da perspectiva, entrelaçam temporalidades, e integram culturas e mundos.

3.4.4 Nossa glocalização: o fantástico na Ilha de Santa Catarina, Franklin Cascaes e sua imaginaçãoo[208]

Nossas reflexões em torno da glocalização nos levaram a pensar também na própria manifestação da bruxaria enquanto fenômeno cultural na cidade de Florianópolis, cidade na qual a Tese foi elaborada, conhecida nacional e internacionalmente como "Ilha da Magia". Isso porque a áurea bruxólica – para utilizar a expressão regional do próprio folclorista Franklin Cascaes –, ao nossos ver, manifesta aspectos da longa duração da tradição do Mal Feminino, trabalhado no Segundo Capítulo da Tese, além de aspectos regionais e locais entrelaçados a elementos que aparecem de uma forma mais velada, porém presentes, de matriz indígena e africana, compondo uma bruxaria mosaica que é algo novo, e não uma repetição da bruxaria diabólica europeia moderna, como é nossa intenção demonstrar pensando em uma perspectiva de entrelaçamentos. Utilizamos como fonte a coletânea de contos publicada originalmente em 1979, sob o título de *O Fantástico na Ilha de Santa Catarina*, que reúne hoje 24 contos[209] escritos pelo autor e alguns desenhos elaborados por ele, publicada pela editora da UFSC.

O epíteto "Ilha da magia" surgiu na década de 1980[210], em um contexto social e econômico no qual interesses do setor do Turismo se uniram ao interesse político para a

[208] Este subcapítulo é fruto de uma intenção, dentro de nossa Tese, em conectar Santa Catarina com a pesquisa em questão, mesmo que de forma inicial, convidando à realização de futuras pesquisas a partir de nossas discussões. A pesquisa foi financiada pela bolsa de Doutorado FAPESC – Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Estado de Santa Catarina –, que preza pelas conexões locais nas pesquisas por parte de seus pesquisadores.

[209] Inicialmente, na primeira edição de 1979, eram apenas 14 contos que faziam parte da coletânea.

[210] Em 1988, Florianópolis participou do XVI Congresso da Associação Brasileira dos Agentes de Viagens – ABAV –. Na ocasião, cada estado participante montou estandes para divulgar suas respectivas cidades. O estande de Florianópolis, pensando por Peninha, chamou a atenção por ser criado a partir das produções de Franklin Cascaes. No salão, duas mulheres vestidas de bruxas e um homem vestido de Lúcifer realizavam performances e serviam uma bebida, que remetia a uma poção mágica, para os convidados. Essa iniciativa visava atrair turistas para a Ilha de Santa Catarina, através dos encantos contidos nas obras de Cascaes (Michelmann, 2015, p. 48). Além desse evento, no ano de 1990 a emissora de TV Rede Manchete produziu uma minissérie intitulada *Ilha das Bruxas*, baseada no trabalho do autor. Assim sendo, devido ao trabalho de resgate realizado

construção de uma identidade "manezinha" – na esteira da construção e formatação de várias identidades para um chamado turismo "quatro estações" no território catarinense. Essa intencionalidade de fomentar um turismo durante todo o ano já vinha sendo empreendida por grupos empresariais e o poder público entre as décadas de 1960 e 1970 a fim de aumentar o turismo no Estado de Santa Catarina. Para a região de Florianópolis, utilizaram primeiramente as belezas naturais a fim de atingir seu objetivo; e como revelou a pesquisa de Alan Michelmann, *Franklin Cascaes, a divulgação turística de Florianópolis e a invenção da "Ilha da Magia"* (2015), foi apenas a partir da década de 1980 que a ênfase em aspectos culturais passou a aparecer de forma marcante, em especial, elaborando uma revisitação à cultura açoriana nas propagandas empreendidas por esses setores. Em busca de um signo que vendesse Florianópolis, os setores políticos voltaram-se para aspectos do imaginário dos indivíduos que colonizaram a Ilha e, para isso, se valeram do trabalho de Cascaes.

Franklin Joaquim Cascaes foi um folclorista que dedicou mais de 30 anos da sua vida a estudar a cultura açoriana presente na Ilha, no intuito de preservar a ancestralidade e memórias em termos culturais de práticas e crenças – uma semelhança com o próprio trabalho dos folcloristas do Romantismo. Franklin Cascaes nasceu em 1908, na praia de Itaguaçu, região continental de Florianópolis. Durante seus primeiros anos de vida, teve contato com os costumes e crenças das pessoas que habitavam comunidades rurais e pesqueiras, convivência esta que despertou nele um grande interesse em relação ao imaginário açoriano. Anos mais tarde, o folclorista iniciou um intenso processo de coleta de relatos, com o intuito de preservar a memória desses grupos, e expressando através da linguagem artística, os causos que ouvia em narrativas literárias valiosíssimas (pois preservaram inclusive as expressões e modos de falar típicos dos moradores daqui), desenhos em nanquim e bico de pena, e esculturas únicas que revelam traços, fisionomias, misturas e singularidades de cada indivíduo retratado através de suas mãos.

A arte produzida por Cascaes, seus desenhos, esculturas e contos, eram, em sua maioria, inspirados em relatos de benzedeiras, rendeiras, pescadores e pessoas mais velhas que viviam na Ilha de Santa Catarina. Não é de se estranhar que esses grupos tenham sido os principais afetados pela modernização da capital, visto que, as praias, locais que até então serviam como principal fonte de sustento da população por conta da pesca, passaram a ser utilizadas como um chamariz para a atração turística.

---

pelo folclorista ao longo do século passado, bem como o interesse dos setores políticos em atrair turistas, a Ilha de Santa Catarina passou a ser conhecida nacionalmente como Ilha da Magia.

Cascaes foi primeiramente reconhecido apenas por outros artistas de vanguarda no início de seus trabalhos. Foi somente a partir de 1970 que foi, gradualmente, passando a ser reconhecido como um ícone da cultura local (Michelmann, 2015), culminando no momento em que, na década de 1980 – momento em que foi dado o epíteto de "Ilha da Magia" para Florianópolis –, que a cultura foi colocada a serviço do turismo e a ideia de um nativo "matuto" e "rústico" foi substituída pela ideia de exotismo cultural, sendo então o ribeirinho uma identidade valorizada em termos culturais. Um grande marco nesse sentido foi, em 1977, o fato de Cascaes ter sido reconhecido pela historiadora Adalice Maria de Araújo como um verdadeiro mito catarinense, como defendido em sua Dissertação *Mito e magia na arte catarinense* (1997), onde teve seu processo criativo reconhecido e foi visto como influenciador de futuros artistas, que se inspiraram em seu trabalho e em sua visão do "fantástico", sendo o trabalho de Cascaes icônico para a compreensão do movimento artístico Mito Mágico. Essencial para compreender Cascaes enquanto sujeito histórico é também a obra *Franklin Cascaes: Vida e Arte e a Colonização Açoriana*, escrita com base em diversas entrevistas concedidas por Franklin Cascaes ao jornalista Raimundo Caruso no ano de 1981, principalmente no ponto sobre o processo criativo do folclorista enquanto, concomitantemente, um artista, e sua nostalgia transformada em resistência, como vermos a seguir.

Esse fantástico no substrato da Ilha, e que se fazia muito mais presente na época em que viveu Cascaes do que na contemporaneidade, não engloba apenas bruxas, mas lobisomens, boitatás, ondinas, além do próprio Saci-Pererê, o que revela, mais uma vez, a presença africana na Ilha e no Estado, presença esta que foi apagada da historiografia durante muitas décadas. Logo, em nossa breve análise, no intuito de trazer questionamentos para futuras pesquisas, intentaremos escovar a contrapelo esse substrato dito "folclórico" ilhéu, percebendo de forma panorâmica a diversidade de elementos que nos convidam a diálogos glocais.

Mesmo sendo um homem nascido em 1908 e falecido em 1983, as reflexões tecidas por Maria Bernadete Ramos Flores em seu artigo *Franklin Joaquim Cascaes: do desejo de saber à representação do ser* (2021) nos permitem aproximá-lo de intelectuais do Romantismo, pois ele era "herdeiro da tradição do século XIX" (Flores, 2021, p. 12) que, como mostra a análise da historiadora da Arte:

> [...] ressentia-se a cada novo impacto destruidor do antigo ambiente natural e cultural. Os aterros das orlas marítimas que modificavam a geografia de Florianópolis; as demolições de templos católicos que faziam desaparecer os lugares de devoção de acordo com os ritos do seu catolicismo; a derrubada dos velhos edifícios que faziam desaparecer história e arte; as estradas que

> levavam turistas e veranistas para as praias e deslocavam pescadores e lavradores com suas famílias de seus habitats de trabalho e vivências tradicionais; o desmatamento da Ilha que eliminava o ambiente, onde crepitavam seus entes fantásticos, mula sem-cabeça, curupiras, boitatás, bruxas e lobisomens; as cercas, obras "antiestética" da natureza, que privatizavam as praias; a destruição dos mangues e das dunas, viveiros das espécies marinhas; a exploração dos sambaquis, verdadeiros monumentos da cultura, são todos fenômenos sentidos por Cascaes como sintomas do mal trazidos pela modernidade (Flores, 2021, p. 12).

Amparado em pesquisas bibliográficas sobre história e folclore brasileiro (Flores, 2021, p. 12), Cascaes lançou mão de uma atitude autodidata para unir suas leituras, suas experiências e seu lugar de fala, sua imaginação, criatividade e talentos artísticos para transformar tudo o que lhe era relatado em suas pesquisas de campo em contos, poemas, esculturas e desenhos. Ele trabalhava na esteira do próprio interesse pelo folclore, que marcou o contexto das décadas de 1940 e 1950[211] no Brasil, reverberando o contexto maior de interesse pelo resguardo e valorização cultural empreendido após a Segunda Guerra Mundial com a criação da ONU e da UNESCO (Michelmann, 2015, p. 22-23). Porém, sem financiamento ou patrocínio de nenhum órgão, Cascaes utilizou seus próprios meios e recursos para percorrer – naquela época, com dificuldades de deslocamento – as comunidades do interior da Ilha de Santa Catarina.

Em nossas reflexões ao longo da Tese, vimos nos Capítulos anteriores o quanto a bruxaria foi utilizada enquanto resistência, seja por intelectuais do Romantismo, posteriormente por feministas de primeira e segunda onda e por movimentos religiosos como os alinhados com a Espiritualidade da Deusa. No caso de Cascaes, encontramos uma interessantíssima e criativa ambiguidade: elas são tradição como resistência, ou seja, vínculo com o passado. Logo, existem os conflitos já identificados por Maluf:

> "(...) a presença da bruxa assume dois sentidos distintos que envolvem os eventos de bruxaria (...). De um lado, a bruxa representa uma ameaça à identidade e ao poder feminino, relacionado aos espaços domésticos, e o sentido de sua presença indica uma situação de conflito entre mulheres que corre paralelo à trama de bruxaria. De outro lado, a bruxa aparece como uma ameaça é identidade masculina e desperta nos homens um sentimento de medo" (Maluf, 1989, p. 195).

[211] O contexto nacional brasileiro era de um crescente interesse, principalmente por questões identitárias e regionais, pelos temas folclóricos, culturas populares de cada região, como atesta a própria criação da Comissão Nacional de Folclore, em 1947. Houve, em seguida, o Primeiro Congresso Brasileiro de Folclore, em 1951, contexto salientado por Michelmann como "momento propício e a construção identitária catarinense pelo viés do colonizador português vindo do arquipélago dos Açores", pois "em Santa Catarina o IHGSC – Instituto Histórico e Geográfico de Santa Catarina), antes mesmo da ONU e UNESCO em escala mundial, já envidava esforços em fortalecer uma identidade local, no caso a de origem portuguesa" (2025, p. 23).

Além desses conflitos já identificados entre o feminino doméstico e o masculino hegemônico que teme essas bruxas, em nossa pesquisa encontramos o conflito entre as bruxas e a Modernidade. Ao mesmo tempo em que as bruxas dos causos, contos e ilustrações de nanquim são fruto diretamente do estereótipo das bruxas demonolátricas da demonologia europeia da Modernidade e causadoras do *maleficium*, elas são concomitantemente uma forma de resistência ao colocarem-se contra a nova ordem, a Modernidade, sendo instrumentos utilizados por Cascaes para demosnstrar seu repúdio rejeitando o novo, a televisão, os prédios e demais inovações, como a exemplo do trecho abaixo, no qual Cascaes fez uma relação humorística entre o avião (chamado de "loprano" na linguagem identificada por ele, ou seja, aeroplano) e o próprio Diabo, cujos pilotos pilotariam o avião através da astúcia do Demônio ("astuça do demonho"):

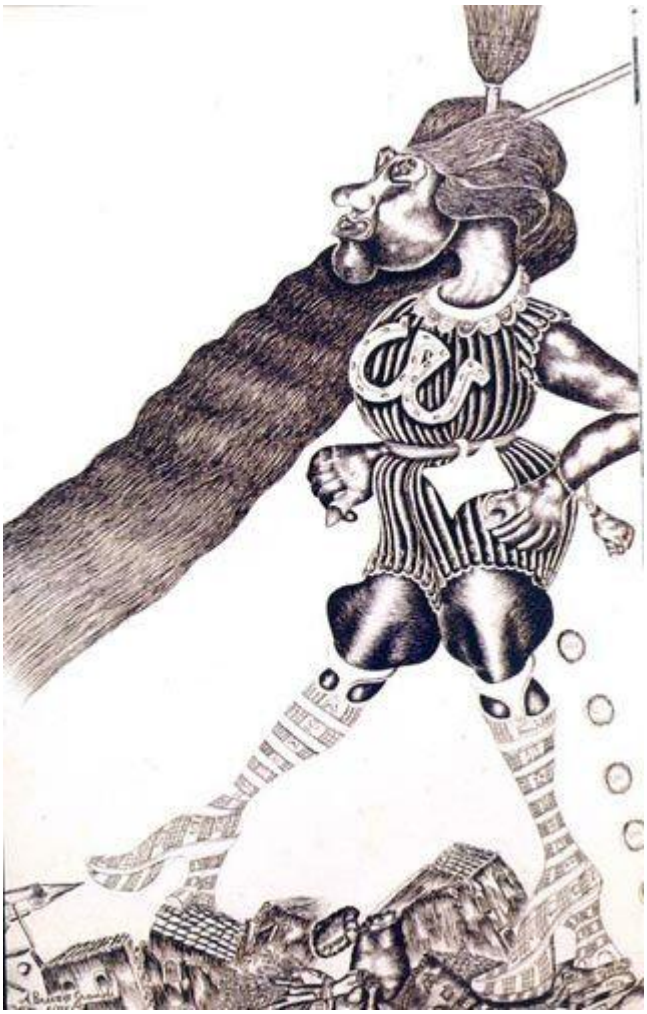
> Vancês se alembro que, há muntos ano passado, lá naquela praia da tia Rita Maria apareceu um apareio voado chamado **loprano**, guiado por dôs home?
> – Eu osvi falá nisso – respondeu o Vitorino.
> – Pos oiem, mos fiios! O cavalo gatiado do Zé Nóbi 'tava avuando igualizinho qui nem o loprano qu'o falê. Eu mi alembre disso pro mo'de que o mo difunto pai falava pra nós essas cosa em casa. Ele arrematava a cunversa e dizia: "Aquilo, mos fiios, é **astuça do demonho**, que apreparô aqueles apareio pra mo'de matá as criatura nos ári." E contava: "**Os home que dirigio aquilo ero manobrado pelo demonho** e, quando saíro daqui, caíro numa lagoa lá pras otras banda do Rio Grande do Súli. O apareio era astuça do **demonho**, e os home que dirigio ele tinho que sê da mema camariia dele, **qui nem as muié bruxa são**" (Cascaes, 2015,p. 64).

Bernadete Flores explica, sobre o trabalho de Cascaes, que "as tintas feitas de angústia e nostalgia que pintam sua poética brotam de um homem que vive no limiar entre o desejo de fazer retornar o tempo de outrora e a consciência de que o passado é irrecuperável" (2021, p. 12). Logo, a autora demonstra que é o medo da destruição da cultura e dos costumes mais antigos, bem como o impacto extremamente negativo com relação ao meio ambiente, que moveram Cascaes para a ação. O diferencial em nosso olhar, a partir das discussões feitas ao longo de nossa pesquisa, reside justamente em poder enxergar essas bruxas de Cascaes enquanto expressões contraculturais, de resistência, perpassados por diversas temporalidades e percebidas como expressões de glocalização, a interpenetração entre o global e o local, como visto anteriormente.

A questão da resistência foi identificada pelo historiador Evandro André de Souzaem sua Dissertação *Franklin Cascaes: uma cultura em transe* defendida na UFSC em 2000, no qual ele identificou a presença de dois padrões: as representações fantásticas de Cascaes até meados da década de 1960, foram percebidas como expressão de um mito ligado à Natureza e ao implementos relativos ao trabalho; já no final da década de 1960, tais mitos sofrem transformações e passam a adquirir feições urbanas, sendo uma crítica contra os avanços da Modernidade, as mudanças ubanas da capital na época (Souza, 2000, p. 87). As obras de Cascaes são muito provocativas para nós nesse sentido, pois evocam e mobilizam diversas temporalidades, elaborando diversas ressignificações – bruxas, prédios, aviões, como explicado a seguir.

Um exemplo muito ilustrativo da crítica de Cascaes par a Modernidade encontrado por Souza foi o desenho *A Bruxa Grande*, que em sua interpretação, afirma que o folclorista retratou uma entidade fantástica de longas pernas em forma de edifícios, em posição de, ao caminhar, destruir, esagando as antigas casas coloniais de Florianópolis. Ainda, a bruxa desta ilustração deixa cair moedas sobre as ruínas das habitações tradicionais, aludindo à especulação imobiliária da região (Souza, 2000) que afetou (e todavia afeta) a vida de seus moradores. Na mesma composição, vemos uma ferradura

Figura 10: A Bruxa Grande, ilustração de Franklin Cascaes.



Fonte: 9 A Bruxa Grande, Franklin Joaquim Cascaes, 1976.

Essa resistência a partir de temporalidades entrelaçadas – o passado bruxólico e o presente –, aparece também de forma explícita no trecho a seguir, extraído do conto *Madame Bruxólica e o Saci-Pererê,* no qual duas senhoras conversam, após veres a bruxa Irineia sumir no céu voando montada no Saci, comentando sobre os prédios altos ("predo alto") que estavam sendo erguidos pela cidade:

> – Quáli é ele, minha santa?
> – Tu já visse aqueles predo alto de cem metros de altura pra riba das ruas da cidade?
> – Já, minha santa, já vi e inté me deu susto.
> – Não te assustes, minha fiia, se um dia os home colocá um par de asas neles e eles saí por aí voando por riba de nós, das nossas casa baixa e inté poisá onde quisé.
> – É, minha fiia, 'temo vendo cosa memo que parece qu'o fim do mundo já chegô (Cascaes, 2015, p. 223).

Defendemos que mesmo sendo causadoras de *maleficium*, essas mulheres bruxólicas podem ser interpretadas enquanto expressões contraculturais pois de alguma forma, Cascaes, assim como Gerald Gardner, agenciou seus anseios e expectativas humanas/subjetivas, negociou temporalidades e mediou culturas, ressignificando elementos do passado em um presente desolador e complexo. Se as bruxas da Ilha, causadoras de *maleficium* e adoradoras do Diabo, causam doenças e desgraças, elas são representantes do caos; são, como bem definido por Maluf, antagonistas por excelência dos pescadores – e uma faceta de poder feminino, fora da esfera doméstica, inaceitável e incontrolável, "uma ameaça à identidade masculina" (Maluf, 1989, p. 195). De alguma forma, isso está simbolizado na perturbação da ordem, o caos. Porém, como identificamos, um caos que se faz necessário para a manutenção da velha ordem, como se essas bruxas da Ilha fossem o que liga os habitantes da Desterro moderna com a Desterro dos ancestrais e com as terras além mar – o Arquipélago de Açores e Madeira. As bruxas de Cascaes seriam, nessa lógica que estamos sugerindo, não meras causadoras do mal, mas mediadoras do tempo; um mal, porém um mal necessário para a manutenção dessa velha ordem, sendo tais bruxas um signo do passado.

Personagens que habitam crenças e o sobrenatural brasileiro – chamado muitas vezes de folclore brasileiro, expressão que vemos como problemática, por isso preferimos o vocábulo imaginário nestes casos –, aparecem na obra de Cascaes de diferentes formas, seja como uma reelaboração ou como apenas citados. Os personagens Curupira e Caipora, por exemplo, são mencionado no conto *Velha Bruxa-chefe* (1975), conto que explica sobre os afazeres e hábitos das bruxas:

> Qualquer descuido dos deveres bruxólicos impostos pelo chefe capeta, a infratora não tem direito a nenhuma defesa judicial inferneira e imediatamente é conduzida para os porões dos fornos dos infernos pelos soldados demoníacos e incinerada imediatamente para os séculos sem fim estóricos. As chefes de bando com suas filiadas não residem com **boitatás**, lobisomens, **sacis, curupiras, caiporas** e outros (Cascaes, 2015, p. 226, grifo nosso).

O Curupira, a Caipora e o boitatá são figuras da cultura popular brasileira com origem indígena. A Caipora é um ser da mitologia Tupi, "difundida na crença popular, talvez derivada da crença no curupira, do qual seria variante e que é associada às matas e aos animais de caça"; e é expressão de linguagem também utilizada para referir-se a uma "pessoa que causa azar a outra, ou que é azarada, infeliz ou mal sucedida [...]. Do tupi *kaa'pora* 'habitante do mato' " (Furlan, 2015, p. 238). Por sua vez, o Curupira é um ente que habita as matas, sendo um indígena com pés virados ao contrário (o calcanhar para diante e os dedos para trás, originada

do tupi *kuru'pir* 'o coberto de pústulas' (Furlan, 2012, p. 242). Já a figura do boitatá origina-se do mito indígena *Mboy-Tatá* ou "cobra de fogo" (Cascudo, s/d, p. 171 apud Flores, 2021, p. 11), sendo a etimologia da palavra o Tupi *mbaeta'ta*, de *mba'ê* 'coisa' + *ta'tá* 'fogo' (Furlan, 2015, p. 236). Nas obras de Cascaes, os boitatás eram representados de forma peculiar, como seres defensores da natureza que protegiam esses locais da possível ameaça que vinha de fora. Em termos de ressignificação, a figura dos boitatás desenhadas e contadas por Cascaes, foram muito bem exploradas pelo folclorista, como mostra a análise empreendida por Maria Bernadete Ramos Flores (2021).

Por último, dentre os elementos brasileiros, destacamos a presença do Saci-Pererê, que protagoniza o desfecho do conto *Madame Bruxólica e o Saci-Pererê* (1975), cena ilustrada no desenho de nanquim *A Bruxa e o Saci-Pererê* (1974):

Figura 11 Irineia, a bruxa, voando montada em um Saci-Pererê, ilustração feita por Cascaes.

Fonte: 10 A bruxa e o saci-pererê (1974), de Franklin Cascaes. Técnica: nanquim sobre papel. Dimensões: 57,7 x 74,6 cm.

Tal trecho do conto narra como Irineia, a bruxa moradora do Morro do Rapa (toponímia que existe, localizado no norte da Ilha), montou em cima do Saci e arremessou seu cachimbo para fazê-lo voar atrás dele, e ambos sumiram voando pelos ares, para espanto de todos os que observavam a cena. Nosso segundo ponto de análise reside nas próprias bruxas, personagens protagonistas do universo *cascaseano*. As bruxas eram frequentemente retratadas nas esculturas, contos e desenhos com bico-de-pena e nanquim feitos pelo autor, sendo, junto com

a figura do lobisomem, seres presentes no imaginário europeu há muitos séculos. Focando na tradição do Mal Feminino e na ideia central do sabá e da natureza da bruxaria, encontramos o pacto diabólico. Em suas obras, Cascaes reproduziu muitas nuances dos elementos que constituíram o estereótipo das bruxas na Modernidade, como evidencia o trecho a seguir, quando Cascaes descreve a bruxa Irineia no mesmo conto:

> As tais modas que ela exibia lá nos caminhos do Morro do Rapa, onde morava, escandalizavam as mulheres antigas, que até se persignavam, traçando uma cruz de sino-saimão por debaixo do céu escuro da boca e rezando o "Credo em cruz, Virgem Maria!" quando ela passava, **retorcendo-se sinuosamente que nem a serpente que iludiu a nossa coitada mãe Eva,** lá em riba dos geométricos canteiros floridos dos famosos e discutidos **jardins do Éden** (Cascaes, 2015, p. 218, grifo nosso).

No entanto, vale ressaltar, esse substrato desenvolveu-se não como cópia da Europa, mas sim como adaptação a uma nova realidade, como já percebido pela antropóloga Sônia Maluf em sua pesquisa. Percebe-se nos registros orais e em Cascaes um estrato profundo que é "a base simbólica para a produção de imagem e fronteiras sociais que está expresso nos relatos coletados por Sônia Maluf" (Reghin, 2018, p. 74). No folclore ilhéu, as bruxas eram representadas como mulheres que possuíam o poder da metamorfose, voavam ao longo da noite, participavam de reuniões noturnas com o Diabo, praticavam maldades e sugavam o sangue de crianças recém-nascidas. O autor dividiu esses seres fantásticos de duas maneiras: a primeira era a "bruxa feita aqui na academia bruxólica da Terra" (Cascaes, 2015, p. 33), sendo aquelas que aprendiam os malefícios com uma "bruxa-chefe". Já o segundo tipo seriam as bruxas espirituais, já tendo nascido predestinadas a praticar maldades. Tal categorização de bruxas nos remete a essa tradição de demonização do feminino, explanado em nosso Segundo Capítulo.

Por último, identificando outros elementos dentro de uma longa duração presente em Cascaes, encontramos uma alusão à Selene – a personificação da lua dentro da mitologia grega. O folclorista utilizou o vocábulo "selenita" para referir-se àquilo que relaciona-se à lua. No trecho escolhido por nós, além desta referência que remonta então à Antiguidade Clássica, encontramos também outra referência de outros tempos, demosntrando como Cascaes mobilizou temporalidades de forma criativa: uma referência a Santiago de Compostela, ícone das peregrinações medievais[212], como identificado no artigo Entre bruxas e São Tiago: o

[212] Interessante perceber que, recentemente, em 2017, foi inaugurado o Caminho Brasileiro Santiago de Compostela, em Florianópolis, criado pela Associação Catarinense dos Amigos de Santiago de Compostela (ACACSC), reconhecido oficialmente pela Sé Compostelana e promulgado pela Prefeitura de Florianópolis em 2022. Cf: SAGREDO, Raisa. Caminhos de Santiago de Compostela ontem e hoje: turismo religioso em contexto

fantástico e o religioso no Caminho Brasileiro Santiago de Compostela em Florianópolis (2023) de minh autoria junto à historiadora Cauana Harz: "Nos contos *Balanço bruxólico* (1950), *O estado fadórico das bruxas* (1955) e *Orquestra Selenita bruxólica* (1970), Cascaes menciona, em meio a bruxas e outros seres fantásticos, o Caminho de Santiago como metáfora para a Via Láctea" (Harz & Sagredo, 2023, p. 11).

Esteticamente, Franklin Cascaes representava as bruxas trazendo elementos da bruxaria diabólica europeia, como já identificado por Maluf. Ele as retratava com os corpos esqueléticos ou semelhantes a uma ave. É interessante destacar que desde a Antiguidade o imaginário europeu estava permeado por seres noturnos voadores e sugadores de sangue ligados a aves, como a *Strix* romana. A figura da Strix era semelhante a uma coruja, pois possuía asas, garras e, de acordo com a crença, sobrevoava o topo das casas trazendo consigo maus presságios. Sua principal função "[...] era atacar criancinhas à noite, enfraquecendo-as ou matando-as ao se alimentar de seu sangue, de sua força vital ou de seus órgãos internos" (Hutton, 2021, p. 149-150). A partir do século I de nossa Era, a *Strix* passou a ser vista como uma mulher, em especial uma mulher idosa, metamorfoseada em animal (Hutton, 2021, p. 150). Essa crença adentrou a Idade Média, influenciado diretamente na emergência da bruxa Moderna ou diabólica. Interessante perceber que seus boitatás também, de alguma forma, trazem elementos desse universo do sabá europeu: asas, chifres, cascos destacam-se visualmente, aproximando suas ilustrações de artes da modernidade que buscavam retratar o Diabo, quando sabemos que cascos e chifres, principalmente, eram atributos relacionados com aspectos da fertilidade ligados a divindades como Pan e Dioniso (Harz, 2022), como visto anteriormente.

Por outro lado, assim como os boitatás, as bruxas também foram utilizadas como uma alegoria para representar a chegada da Modernidade na Ilha. Em algumas das ilustrações de Cascaes, elas foram retratadas com longas pernas em formato de edifícios, destruindo os antigos e tradicionais casarões de Florianópolis. De acordo com Bernadete Flores: "a bruxa deixa cair, sobre as ruínas das habitações tradicionais, moedas, simbolizando a especulação imobiliária, que retira os pescadores de suas antigas moradias para estes irem habitar outros lugares, estranhos à sua cultura, longe da Natureza (2021, p. 16).

Finalizamos, desta forma, nossas reflexões e observações iniciais sobre o legado de Franklin Cascaes convidando a (re)pensar o fantástico na Ilha de Santa Catarina sob a ótica que encontramos das temporalidades fluídas:

---

global. In: PEREIRA, Taís N; BERNARDES, João V. N.; ROMUALDO, Wemerson S (Org.). **Sacralidades Medievais: relíquias, devoções e sensibilidades**. Goiânia: Tempestiva, 2025, pg. 205-224.

> Assim, na criação de formas visuais, esculturas e desenhos, Cascaes consegue criar "efeitos de presença" (Gumbrecht, 1999; 2010), fazer re-apresentações, mas não para relatar sobre o referente e sim para criar a sensação de concomitância com o passado. Através da imagem [...], ao criar performance de seus motivos folclóricos, temos a sensação de tocar o passado, ouvir seus sons, cheirar odores, sentir seus sabores, ver o movimento na labuta da vida. Franklin Cascaes trouxe à "presença", dele e de seus espectadores, um mundo ilhéu que havia desaparecido ou que estava em vias de desaparecer" (Flores, 2021, p. 13).

Mesmo que Franklin Cascaes tenha feito suas pesquisas de campo, na época, em comunidades que se identificavam enquanto grupos de descendentes de açorianos, e não em comunidades quilombolas, por exemplo, em função da sua intencionalidade de resguardo de um legado tipicamente açoriano, elementos de matriz indígena e africanas aparecem em leituras a contrapelo feitas de seu legado material. Por mais que Cascaes tenha escrito que o Saci-Pererê que passava pela praia antes de voar pelos ares com a bruxa Irineia era "coisa raríssima aqui pelas bandas desta Ilha" (Cascaes, 2015, p. 221), e que o mesmo era um imigrante dos famosos pampas do Rio Grande do Sul (Cascaes, 2015, p. 223)[213], o personagem aparece entrelaçado às bruxas do estereótipo europeu, confirmando mais uma vez o equívoco de Santa Catarina como um Estado europeizado e branco, revelando a potencialidade de um olhar global para uma expressão artística tão local.

[213] No trecho completo, Cascaes escreveu o seguinte: "[...] É, minha Ilha de Santa Catarina de Alexandria, até um coitado de saci-pererê que imigrou, por acaso, lá dos pampas famosos do Rio Grande do Sul para cá, foi usado por uma de tuas famosas mulheres bruxas".

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Gaia e o *Homo sapiens* estão em crise, bem como a própria Modernidade, seja pela perspectiva do Materialismo Histórico, da Filosofia, das críticas feministas ou da cosmopercepção religiosa da Bruxaria Neopagã. Nessa inauguração Moderna, destacamos um duplo processo: o de desencantamento de mundo – na esteira da contribuição de Max Weber[214], de pensar um processo histórico no dito Ocidente que implica na desmagificação da realidade ou desencantamento de mundo – e a demonização e subjugação da própria Natureza e do feminino.

Em nossa Tese, propusemos uma reflexão profunda a fim de observar o fenômeno dessa Bruxaria Neopagã como um todo, particularmente da Wicca, compreendendo sua cosmopercepção e suas raízes. Tendo como fontes principais as obras *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental* (1921) de Margaret Murray e *A Bruxaria Hoje* (1954) de Gerald Gardner, percebemos que a caça às bruxas foi não apenas mencionada de forma explícita inúmeras vezes, mas que fez parte fulcral dessas obras, episódio rememorado, ressignificado e subvertido em múltiplos sentidos dentro de uma religião. A caça às bruxas foi um fenômeno estruturante para a nova religião construída por Gardner, inspirada em uma relação mnemótica nostálgica com o passado, que foi majoritariamente interpretada como uma religião nacionalista (Terzetti Filho, 2019; Duarte, 2008), orientalista (Figueiredo, 2025) e portadora de um vínculo romantizado com o passado do *Burning Times* (Purkiss, 2010). Na Tese, por sua vez, trouxemos uma mirada oposta, disposta a enxergar conexões e expansões de fronteiras, um aporte global, feminista e decolonial no processo de escuta das fontes ao pensar não os seus autores mas *com* eles.

Gerald Gardner deixou um legado para as Ciências Humanas como um todo: a receita contemporânea de como construir uma religião. Neste caldeirão, elementos identitários, ocultistas, memórias, feminismo de primeira onda, "Orientalismo Positivo", feminismos, questões locais e globais, Tantra, deuses de panteões pagãos da Antiguidade e influências literárias do Romantismo tomaram forma, como em uma poção, um unguento mágico, que não tinha a função de *maleficium* como acreditava-se na clássica Demonologia; ao contrário, os elementos desse caldeirão cultural foram misturados com o propósito da cura de um trauma.

---

[214] Segundo o sociólogo alemão, desencantamento de mundo refere-se a um desencantamento religioso no qual a magia foi sendo eliminada no interior de várias religiões e sendo substituída pela ética, ou seja, ocorreu uma substituição da manipulação das forças ocultas pela tecnologia e pela Ciência.

Esta Tese de Doutoramento postulou duas hipóteses: uma relativa ao trauma e outra relativa à cura desse trauma, e ambas se interseccionam. Nossa primeira hipótese defende que feminino e Natureza foram feridos historicamente na longa duração, gerando um Trauma Cultural (Felman, 2024), ou seja, no âmbito da cultura e não reconhecido por ela, e que é na Memória Cultural da religião Wicca – a memória ligada não aos fatos como de fato ocorreram, mas em como são lembrados e em seus impactos simbólicos (Assmann, 2010) –, que este trauma vem a se manifestar através da Linguagem do Trauma (Kilomba, 2024) centrado no episódio da caça às bruxas. Demonstramos em nossos Primeiro e Segundo Capítulos que os elementos como Inquisição, tortura e as perseguições do tempo das fogueiras ou *Burning Times*, se fizeram presentes de forma explícita tanto no aporte literário romântico que alimentou a ideia de Bruxaria como uma reminiscência pagã, como nas duas principais obras que embasaram e criaram, respectivamente, a Wicca: as obras de Margaret Murray e de Gerald Gardner. Organizamos os principais elementos que identificamos como pertencentes a universo mnemótico da caça às bruxas em um quadro comparativo –Natureza, alimento ou bebida, círculo, nudez, sexo, dança, música e beijo –, a fim de demonstrar não apenas a presença de tais elementos, mas analisando a sua ressignificação na Memória Cultural dessa religião.

Os elementos que compõem a atmosfera do sabá das bruxas dos séculos XV ao XVIII como o corpo, a Natureza, o sexo, a dança extática, a música e o círculo mágico, foram demonizados pelos homens letrados da Igreja e posteriormente, invertidos e ressignificados na religião Wicca. A Natureza (a terra, a Lua e demais astros, as florestas e plantas, a noite, a vida não-humana[215]) – relegadas antes a uma mera criação dentro da hierarquia patrística cristã –, deixaram se ser do domínio do caos, da desordem ligada ao Mal e à ausência da Ordem de Deus; a Natureza e suas manifestações cíclicas e impermanentes passaram a ser sacralizadas e celebradas. O corpo, a dança e a nudez – antes relacionados ao pecado da luxúria – passaram a ser uma ferramenta sagrada de poder; um poder que, como explicou Gardner, sairia dos corpos das bruxas, pois residiria dentro deles, e por conterem poder, esses corpos são consequentemente nessa cosmopercepção, sagrados e invioláveis. O círculo de necromancia e invocações que selava o pacto diabólico na literatura demonológica, passou a

[215] Em *A Bruxaria Hoje*, Gardner escreveu que as bruxas supostamente encontradas por ele lhe teriam transmitido que elas não trabalhavam com sacrifícios de animais. Ele inclusive, no fim da obra, dedicou uma página ao tema, de forma pontual, intitulado Sacrifício de Sangue (2019, p. 144-145). Há ainda a questão, que aparece na obra de Murray e de Gardner, da crença de certos animais seres uma forma de manifestação dos familiares da pessoa/bruxa em questão, enquanto nos tempos das perseguições às bruxas, acreditava-se que o "familiar" era uma espécie de Demônio menor ou algum espírito do mal que habitaria o corpo do animal, atuando como servo da bruxa.

ser ressignificado enquanto um círculo de poder objetivando proteção, dito em outras palavras: o que antes era traçado como marcação de um espaço de manifestação pecaminoso e diabólico, passou a marcar a delimitação de um espaço sagrado (a ser, como vimos, purificado e conjurado) como espaço e tempo do rito. Dentro deste círculo, durante os ritos, é que confluem as temporalidades antigas, compondo a riqueza da experiência mítica. O (suposto) ato de profanação da hóstia e o imaginário de banquetes regados a vinho e excesso de comidas presentes nos sabás foram igualmente invertidos em seus significados: alimento e vinho passaram a ser uma cerimônia de comunhão entre iguais, os bolos e vinho. Percebemos, ainda, o detalhe do beijo: o antigo *Osculum Obscenum* ou beijo infame, transfigurou-se no Beijo Quíntuplo, sigilo feito dentro da ritualística wiccanniana para marcar a sacralidade do corpo da Alta Sacerdotisa e/ou do Alto Sacerdote durante os ritos de canalização da Deusa e do Deus.

Na segunda hipótese, postulamos que a Wicca, operando através da Linguagem do Trauma, propõe uma alternativa de cura desse trauma figurado na caça às bruxas. Havíamos, primeiramente, interpretado os elementos ressignificados na Memória Cultural da Wicca, que foram explorados no nosso quadro comparativo no Segundo Capítulo, como um conjunto de elementos relativos ao trauma. O Trauma Cultural da caça às bruxas se apresenta, em nossa análise, através dessa Linguagem do Trauma, linguagem que identificamos enquanto fundamental em termos êmicos e simbólicos na cosmopercepção da Bruxaria como religião.

Identificamos a presença de ressignificações que não apenas rememoram, mas que reatualizam mitos em ritos atravessados por temporalidades diversas e pelo próprio tempo presente de Murray (na primeira onda feminista), de Gardner (no *milieu* ocultista) e das bruxas e bruxos contemporâneos que reescrevem, a cada geração e em cada *coven*, um diferente Livro das Sombras, dinâmico, aberto para o futuro e que abre caminhos também para outras Tradições. É justamente no enfoque para as diversas temporalidades ali presentes que fizemos um esforço por levantar o véu. Não o véu entre os mundos, mas o véu que nos faz, muitas vezes, invisibilizar potencialidades em perspectivas outras, negando subjetividades que guardam possibilidades e formas criativas de (re)existir e resistir.

Defendemos, como conclusão de nossa análise, que o universo da caça às bruxas – o sabá, a nudez, o sexo, a tortura, a ênfase no feminino e a própria Natureza, são parte de uma linguagem subjetiva – como identificamos, uma Linguagem do Trauma –, que seguiria passando desapercebida caso apenas homens seguissem escrevendo a historiografia da bruxaria e caso não estivéssemos dispostas a trabalhar com uma abordagem global em termos de metodologia, aporte conceitual e a forma como analisamos nossas fontes. Foram

utilizando os aportes teóricos de Memória Cultural de Assmann, de Trauma Cultural de Felman e de Linguagem do Trauma de Kilomba, demonstrando que há um entrelaçamento e uma fusão de temporalidades quando analisamos a cosmovisão wiccaniana e seus ritos de iniciação, e que essa fusão, proposta por Gerald Gardner, altamente inspirado no trabalho anterior de Margaret Murray, tem no episódio da caça às bruxas um ponto de fixação, uma referência sem a qual, ao que parece, a própria Wicca poderia não existir. Vimos, em nosso Terceiro Capítulo, que o próprio Mircea Eliade esboçou uma tímida relação entre ritos, mitos e cura, e que os entrelaçementos de elementos e de temporalidades nos permitem interpretar a Bruxaria Neopagã enquanto uma manifestação da glocalização (Robertson, 1995).

Na hermenêutica utilizada em nossa pesquisa, essas temporalidades entrelaçadas – a Pré-História (Era Pré-Literária) e as interpretações de um matriarcado pré-histórico pelas feministas de primeira onda, a Antiguidade e divindades do Ocidente e do Oriente, o Medievo e seus medievalismos e a Modernidade – foram muito além de uma questão meramente discursiva de utilizar as antigas perseguições da Era Moderna como pura legitimação e usos do passado – lembrando que, em nenhum momento, negamos essas estruturas como presentes também na formação da Wicca. Se faz necessário, enquanto pesquisadores da áre de História das Religiões e afins, como comentado pelo medievalista Johni Langer ao analisar conexões literárias da Escandinávia medieval, "[...] é necessário que os pesquisadores não pensem mais a religiosidade como algo linear e estático. O sincretismo e o dinamismo foram a base de qualquer tipo de religiosidade, seja ela pagã ou cristã" (2009, p. 79). Consequentemente, nossa abordagem global para compreensão da Bruxaria Neopagã busca contribuir nesse sentido.

Vimos que a ideia de equilíbrio entre polaridades masculina e feminina passa pela identificação de um desequilíbrio, como crítica ao sistema (ao sistema capitalista e ao patriarcado), desequilíbrio que teria tido início com a invenção da propriedade privada nos tempos pré-históricos/pré-literários e com a ascensão do chamado Ego-Império e a segregação entre o ser humano e a Natureza, culminando com o primeiro não se percebendo no segundo (Farrar, 2022). Ao encontro de tais críticas, Bruno Latour, por perspectiva diferente, descontrói o âmago dessa segregação, desmontando a Modernidade em sua base ilusória e problemática, a invenção de um "mundo natural" e de um "mundo cultural"; ao que por sua vez, Ailton Krenak também disposto a desconstruir tal dualidade, aponta caminhos diversos a serem trilhados e rios a serem navegados. Consequentemente, interpretamos, utilizando a hermenêutica da própria fonte (Schuback, 2000), que ao mesmo tempo em que a Wicca trouxe um ponto fixo de memória em torno da caça às bruxas –

interpretada por nós como um trauma –, essa religião propôs uma alternativa: reencantar o Ser e o mundo, através da sacralização do micro e do macrocosmos.

A segregação ilusória entre Natureza e Cultura da qual nos fala Latour, bem como a segregação e a perda da interseccionalidade entre micro e macrocosmos, nos levou ao que a Academia chama por diferentes nomes, mas que eu gostaria de chamar a atenção – a fim de descentralizar-me da filosofia europeia e de *pensar com* intelectuais brasileiros que considero da complexidade –, para a perspectiva do filósofo e ativista quilombola Nego Bispo, que cunhou o termo "cosmofobia", em nossa intenção de abrir caminhos em nossas Considerações Finais. O termo foi criado para definir esse problema da Modernidade: a necessidade de se desenvolver, desconectados da originalidade, vivendo separados e sentindo-se superior às demais formas de vida, sem pertencimento ao mundo orgânico e natural. Em suas palavras: "cosmofobia é o medo, é uma doença que não tem cura, apenas imunidade. E qual é a imunização que nos protege da cosmofobia? A contracolonização, ou seja, o politeísmo, porque a cosmofobia é germinada dentro do monoteísmo [...]" (Bispo dos Santos, 2023, p. 27).

Penso que essa *cosmofobia* engloba e agrega muitas das análises tecidas sobre a Modernidade nesta Tese, pois além das críticas sobre Modernidade, Nego Bispo propõe a cosmofobia como "a grande doença da humanidade" (Bispo dos Santos, 2023, p. 29), o que nos traz novamente para a ideia de alternativas diversas de cura. Mais importante do que isso, gostaria de destacar a forma como que o autor agencia suas memórias, que é o que lhe permite viver no seu presente e vislumbrar um futuro: "no lugar onde nasci e fui criado, temos uma relação orgânica com todas as vidas. Todas as vidas são necessárias, são importantes [...]" (Bispo dos Santos, 2023, p. 26); ou seja, é através de suas experiências e memórias – tema central em nossas discussões –, que ele pensa a sociedade. Alinhando-nos com sua proposta decolonial, Nêgo Bispo, defende-se que a contracolonização deveria ser feita transformando justamente a arma dos inimigos: as palavras, pois são as palavras que nos cercam e que nos limitam a realidades colonizadas/colonizantes. Logo, já que as palavras nos colonizam, deveríamos trabalhar com outras palavras. É o que ele propõe ao trazer o vocábulo *confluência*; "a energia que está nos movendo para o compartilhamento, para o reconhecimento, para o respeito" (Bispo dos Santos, 2023, p. 10). Nosso intento, através do aporte acadêmico da História das Religiões, foi de alguma forma trabalhar e demonstrar diversas confluências, não no sentido de criar uma pesquisa de religiões comparadas, nem no âmago de demonstrar que, de alguma forma, a racionalidade da Bruxaria Neopagã se relacionaria com pressupostos da Física Quântica da possível multiplicidade de realidades,

por exemplo. Esses não foram nossos intuitos, pois pensamos que isso seria muito mais relacionado a inserir e enquadrar uma outra racionalidade dentro da nossa racionalidade acadêmica/científica.

As confluências que nos esforçamos por enxergar e demonstrar não residem nisso; se nosso aporte decolonial nos convida a (re)pensarmos nossos objetos de estudo através do nosso próprio *locus* enunciativo – e não esqueçamos, um *locus fraturado*, como salientou Lugones (2019) –, então estudar e problematizar a Bruxaria Neopagã como religião não tem relação com possíveis diálogos com pensamentos legitimados pela Ciência. O que intentamos é, sim, um esforço por compreensão da complexidade de uma religião, que como todo fenômeno subjetivo, transcendental e do âmbito do sagrado, coloca as separações e concepções lineares em xeque, revelando realidades multifacetadas e entrelaçadas que recusam binarismos ou a ordem hegemômica. Nesse sentido, a perspectiva benjaminiana que também fez parte de nosso aporte, revela-se como essencial na equação entre passado e presente que suscitamos:

> O passado adquire o caráter de uma atualidade superior graças à imagem como a qual e através da qual é compreendido. Esta perscrutação dialética e a presentificação das circunstâncias do passado são a prova da verdade na ação presente. Ou seja: ela acende o pavio do material explosivo que se situa no ocorrido (p. 436-437) (...) Não é que o passado lança sua luz sobre o presente ou que o presente lança sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade [*Bild ist die Dialektik im Stillstand*]. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal e contínua, a relação do ocorrido com o agora é dialética – não é uma progressão, e sim uma imagem, que salta. – Somente as imagens dialéticas são imagens autênticas (isto é: não-arcaicas), e o lugar onde as encontramos é a linguagem (Benjamin *apud* Borges, 2012, p. 149).

Pensar em confluências nos auxilia, inclusive, a desconstruir o etnocentrismo antropológico – ao qual não estão imunes a História nem as demais Ciências Humanas –, que acabam por vezes por justificar mundos e cosmovisões conforme a compreensão ou justificação de nossa própria racionalidade. Como critica Márcio Goldman em *Da existência dos bruxos (ou como funciona a antropologia),* há uma incapacidade dentro da Antropologia – que ao nosso ver, isso reflete-se em um âmbito generalizado dentro das demais disciplinas das Ciências Humanas – que acaba "por reduzir essas metafísicas a simples representações as quais alimentam um relativismo cultural que, no final de contas, acaba por pressupor a unidade de um mundo explicável pela ciência" (2014, p. 21).

A própria metodologia aplicada por nós às fontes, a Hermenêutica Imaginativa, busca

de alguma forma romper com esse relativismo, ao propor compreender as fontes em sua totalidade – o que significa também o esforço para a compreensão dos sujeitos que produziram as fontes. Nossa metodologia muito se alinha com a proposta de Edgar Morin (2000) acerca do Pensamento Complexo, embasada na ideia de que a relação do conhecimento entre o todo e as partes é um pressuposto básico e essencial para a compreensão da complexidade. Voltando-nos para o futuro, e pensando em termos de Educação planetária e de pesquisas acadêmicas, faz-se necessário, cada vez mais urgentemente, que reconheçamos que "a complexidade é a união dos tecidos" (Capra 1998).

Na pesquisa que desenvolvemos, percebemos que há uma condição de globalidade cuja identificação não parte da ideia de validar, mas sim de compreender a complexidade referente a uma religião. Compreendemos, através dessa hermenêutica, que há globalidade nos saberes manifestados em nossas fontes: conexões, entrelaçamentos, temporalidades, glocalizações. Deusas e deuses locais espelhando algo maior e global, e a própria concepção de um Sagrado Feminino, por exemplo. Sendo assim, a complexidade do pensamento foi condição basilar para a construção da Tese, pois na intenção de compreensão do todo e das partes, e tal pressuposto, como explica Schuback, é um dos princípios que mediou nosso diálogo com as fontes – as perguntas feitas e as respostas recebidas.

Se hoje torna-se impensável tratar de bruxarias sem abordar o tema do feminismo ou das nuances feministas que permeiam a bruxaria, foi graças ao trabalho de Margaret Murray, a egiptóloga, folclorista e feminista de primeira onda, tão descreditada na Academia, mas que teve aqui não somente sua obra lida a contrapelo, mas também, e principalmente, teve sua obra analisada dentro de seu contexto, sem perder de vista as críticas pertinentes e necessárias à sua oba *The Witch-Cult in Western Europe* (1921), que como identificou Mimi Winick (2015), é uma obra literária de grande valor em sua forma e conteúdo fantásticos, implicando em uma história alternativa da religião ocidental centrada na mulher e propondo, de uma forma diferente, uma outra realidade; uma realidade na qual mulheres tinham voz e participação fruto da livre vontade.

Essa proposta de reencantamento de um mundo desencantado pela Modernidade da qual nos fala Weber consiste, em termos práticos, nas experiências transtemporais que são vivenciadas nos ritos. Se, como refletiu brevemente Eliade, trazido em nosso Terceiro Capítulo, a experiência psicanalítica busca rememorar o passado terapeuticamente na ânsia de encontrar a cura de um trauma, a rememoração dos mitos antigos através da experiência dos ritos também poderia ter um paralelo de cunho terapêutico.

Quando o filósofo, ambientalista e liderança indígena Ailton Krenak propõe que sem

ancestralidade não há futuro, podemos pensar tanto em práticas ancestrais de fato de povos originários, como também abre-se um leque de possibilidades para pensar em práticas outras que rememorem, que busquem de forma criativa, um acesso à ancestralidade. Isso porque a ancestralidade a qual ele faz alusão não consiste em uma redução à uma ancestralidade étnica somente reivindicada por um grupo étnico específico ou por laços de sangue; trata-se de uma ancestralidade enquanto humanidade e enquanto multiplicidade. É aqui que situamos nossa pesquisa e a cosmopercepção da Bruxaria Neopagã.

Mas por que concluímos nossa Tese dialogando teorias, bruxarias e vozes de povos originários? O que a filosofia proposta por Krenak e as reflexões da bruxa e ativista Starhawk têm a ver com nossa problemática de pesquisa sobre trauma, memória e cura, e com as obras de Margaret Murray e de Gerald Gardner? "Conexão espiritual humana", "cura", "justiça", "equilíbrio" e "um mundo melhor", foram palavras encontradas nas respostas dos participantes da pesquisa de campo de Karina Bezerra (2019) ao questionar sobre a ética neopagã e a função da magia nas práticas de neopagãos de diversas vertentes.

Pensando com Mignolo e Nêgo Bispo, enquanto Considerações Finais para futuras possibilidades de pesquisa e discussões teóricas, as confluências encontradas em nossa pesquisa – a glocalidade da qual nos fala Roland Robertson (1995), Gardner como mediador de culturas em movimento, Memória Cultural, Trauma Cultural e temporalidades fluídas –, tecemos uma ideia inicial aqui sobre fronteiras. O aporte da História Global nos convida a (re)pensarmos as fronteiras, problematizando separações em diversos âmbitos. Tempo e espaço dialogam com a História Global, como proposto por Sebastian Conrad, pois "a História Global é, simultaneamente, um objeto de estudo e uma forma particular de olhar a história: é tanto um processo como uma perspectiva, um objeto e uma metodologia" (2019, p. 22). Por experiências glocais, "nos referimos a processos de transferência, transmissão, tradução e transformação de unidades de significação conceituais imersos na tensão criativa entre o local e o global" (Ifversen, 2015, p. 289); assim situamos, principalmente, a obra de Gardner, que afirmou, em *A Bruxaria Hoje* (2019, p. 45): "a Deusa do culto das bruxas é obviamente a Grande Mãe". Dito em outras palavras, ele enxergou uma universalidade e conexões profundas dentro de manifestações locais, expressão de uma consciência de globalidade, como trabalhamos em nosso Terceiro Capítulo. Tanto na obra de Gardner como na de Murray analisadas, percebemos temporalidades fluídas, como o próprio agenciamento da folclorista mobilizando o seu tempo presente da luta do feminismo de primeira onda, em relação dialética com o passado repleto de "agoras" das bruxas do sabá sendo participantes ativas do Culto Diânico. Assim, ambas as fontes se deslocam no espaço, ecoando em

feministas ou/e bruxas(os) do presente.

A cosmopercepção neopagã da Bruxaria propõe uma interação dinâmica, criativa e de resistência entre passado, presente e futuro, seja pensando em seres humanos, não humanos e a própria Natureza. Nesse sentido, concluímos que a obra se movimenta no espaço e no tempo, incluindo no presente e no passado, e que tempo e espaço dialogam com a História Global. Nossas principais fontes primárias, *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental* (1921) de Margaret Murray e *A Bruxaria Hoje* (1954) de Gerald Gardner, trazem em sua própria hermenêutica, nesta leitura a contrapelo que fizemos, questões sociais, culturais e temporais que provocam e incentivam novos diálogos sobre igualdade de gênero, História das Mulheres, Mulheres nas Ciências e História da Bruxaria, através de novas perspectivas. E a consciência global ou planetária é mais uma ferramenta para trabalharmos tais tópicos.

Assim como Nêgo Bispo relaciona seu conceito de confluência com a questão da memória fruto de suas experiências e da ancestralidade (no caso dele, aos saberes e memórias quilombolas), nós podemos cruzar a ideia de confluência com a Memória Cultural e com o sentimento de pertencimento e de ancestralidade de alguma forma como componentes da identidade – e eis a diferença teórica do conceito de Assmann de Memória Cultural – que paira sobre a relação entre feministas e bruxas, como vimos em nosso Capítulo Dois, desde as feministas sufragistas de primeira onda, passando pela contracultura da década de 1960 em diante. Não se trata, ao nosso ver, de uma ideia de ancestralidade romantizada; este seria o caso de uma ancestralidade esvaziada de sentido político. A ideia de ancestralidade que reside na Memória Cultural da Bruxaria como religiosidade, como demonstramos, é contextualizada, possui sentido ético e político, é pensada a partir de uma cosmopercepção sistêmica. "A fumaça das bruxas queimadas ainda paira", célebre frase de Starhawk que inclusive é parte integrante do título desta Tese, agencia essa ancestralidade com empatia e resistência, que não depende de questões étnicas tampouco nacionais, mas que rompe fronteiras através da empatia frente à dor e marginalização de sujeitos do passado e de corpos subjugados, subalternizados e desumanizados no processo da caça às bruxas, ou melhor, da perseguição às mulheres e homens acusados de praticar bruxaria.

Pensando com autoras feministas e decoloniais ao longo da pesquisa, confirmamos a importância do corpo e da experiência como ferramenta de transmissão de conhecimento essencial dentro da cosmopercepção da Bruxaria Neopagã. É no caráter prático, experimental e celular na diversidade dos *covens* que o conhecimento circula dentro da religião Wicca, através da oralidade e da corporalidade; pois "o uso do corpo, o manejo de certos objetos, a execução de determinadas danças [...] constituem aspectos fundamentais da experiência

wiccaniana", portanto, é essencial "reconhecer o corpo como uma via de transmissão e apreensão de conhecimento crucial neste sistema religioso" (Lopes, 2024, p. 95). Além disso, o corpo foi trazido para nosso debate sobre o feminino, pois Federici e outras pensadoras notaram que um dos instrumentos utilizados pela Igreja Católica na Europa Moderna e em suas colônias, para dar legitimidade a uma nova relação entre o micro e o macrocosmos foi a destruição do corpo feminino, ou seja, sua subjugação em diversos sentidos.

Infelizmente, nos tempos em que esta Tese foi gestada[216], os índices sobre os casos de violência e de intolerância religiosa mais que duplicaram em nosso país, como comentado na Introdução; terreiros de religiões de matriz africana foram invadidos e vandalizados, praticantes de cultos afro-brasileiros foram agredidos e estigmatizados, e outras religiões de minorias foram caluniadas, conectando o Outro ao Mal social que deveria ser, nessa perspectiva intolerante, expurgado e eliminado. Isso nos leva a frisar a importância do campo da História das Religiões e dos estudos sobre religiões e religiosidades dentro das Ciências Humanas no combate à intolerância religiosa e ao racismo religioso. É preciso, ainda, desmistificar, e o conhecimento é o melhor antídoto – ou o melhor feitiço – contra a ignorância. Ailton Krenak compartilhou suas reflexões sobre essas intolerâncias:

> Nosso tempo é especialista em produzir ausências: do sentido de viver em sociedade, do próprio sentido da experiência da vida. Isso gera uma intolerância muito grande com relação a quem ainda é capaz de experimentar o prazer de estar vivo, de dançar e de cantar. E está cheio de pequenas constelações de gente espalhada pelo mundo que dança, canta e faz chover [...]" (2019, p. 27).

A cosmopercepção de Krenak da etnia Krenak, um dos povos originários do Brasil, compartilha da perspectiva neopagã de um sistemismo, da valorização da vida humana e não humana e da coletividade. O tempo, secularizado e marcado pelo frenesi da aceleração moderna, produz ausências, em contrapartida de cosmopercepções alinhadas com a complexidade da teia da vida que produzem, ao invés de ausências, presenças em seus ritos e em percepções de mundo, como é o caso da religião analisada na Tese.

Por fim, finalizo minhas considerações dialogando com Starhawk, que teceu pontes entre a Bruxaria como religião e aspectos nativos da América, fomentando diálogos e abrindo caminhos para novas formas de bruxarias, frisando a consciência de globalidade através de sua

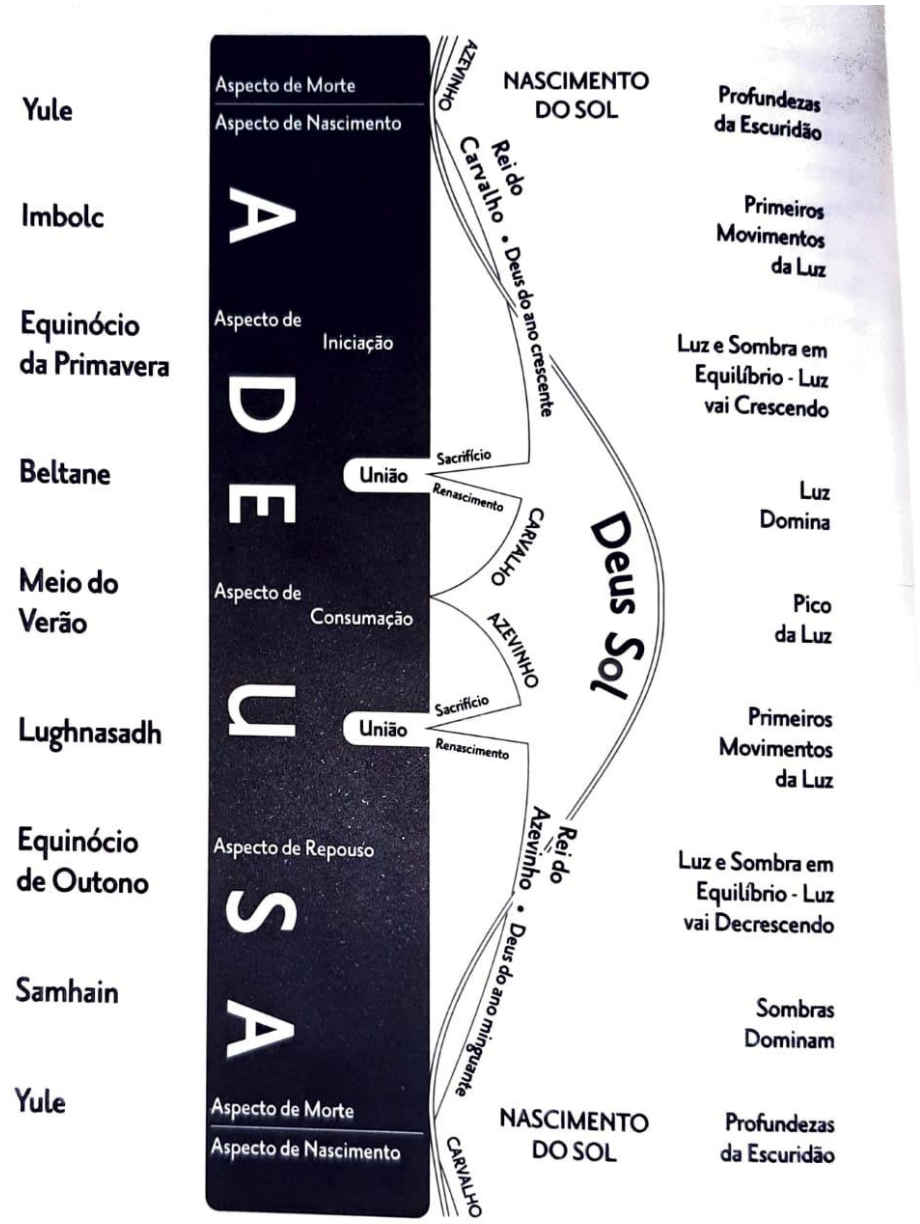
[216] Considero que a Tese não foi apenas escrita, mas gestada do latim *gestare*, trazer consigo, carregar, gerar dentro de si, por reunir diversos pensadores e pensadoras de diferentes âmbitos e por ser uma criação não isolada, que contou com diversos pensamentos, vozes e *insights* para ser concebida.

proposta de ativismo político tanto na área da ecologia como social. Nos três pensadores que coloco sob o adjetivo de decoloniais – Ailton Krenak, Nêgo Bispo e Starhawk –, encontramos narrativas insurgentes que, de diferentes formas, subvertem a lógica de subordinação do conhecimento, da Cosmohistória (Navarrete, 2021) e da própria História linear, pois há, nesses futuros ancestrais, temporalidades, memórias e ancestralidades mobilizadas para soluções, para a mudança e para o futuro.

Em suas reflexões na obra *Dreaming the Dark: Magic, Sex and Politics* (1982), Starhawk debate sobre a mudança interna e social que pode ser empreendida pelos bruxos. Ao trazer a seus leitores um ditado bruxo, "onde há medo, há poder" (Starhawk, 1982, p. 47, tradução nossa)[217], a autora explica que a cultura dominante ensina aos homens que neguem o medo, e às mulheres que deixem que o medo tome o controle delas. Ela propõe: "porém, se aprendermos a sentir nossos medos sem deixar que eles nos imobilizem, o medo pode tornar-se um aliado, um signo que nos diz que aquilo que encontramos pode ser por nós transformado", concluindo que "[...] nossa verdadeira força está [...] em nossa resistência voltada para a mudança" (Starhawk, 1982, p. 47, tradução nossa).[218] Assim, demonstramos que a religião da Wicca mobilizou de forma criativa, através da Linguagem do Trauma em sua Memória Cultural, diversas temporalidades unindo passado, presente e *futuros* como forma de resistência a esse trauma: memória como um agente de mudança social.

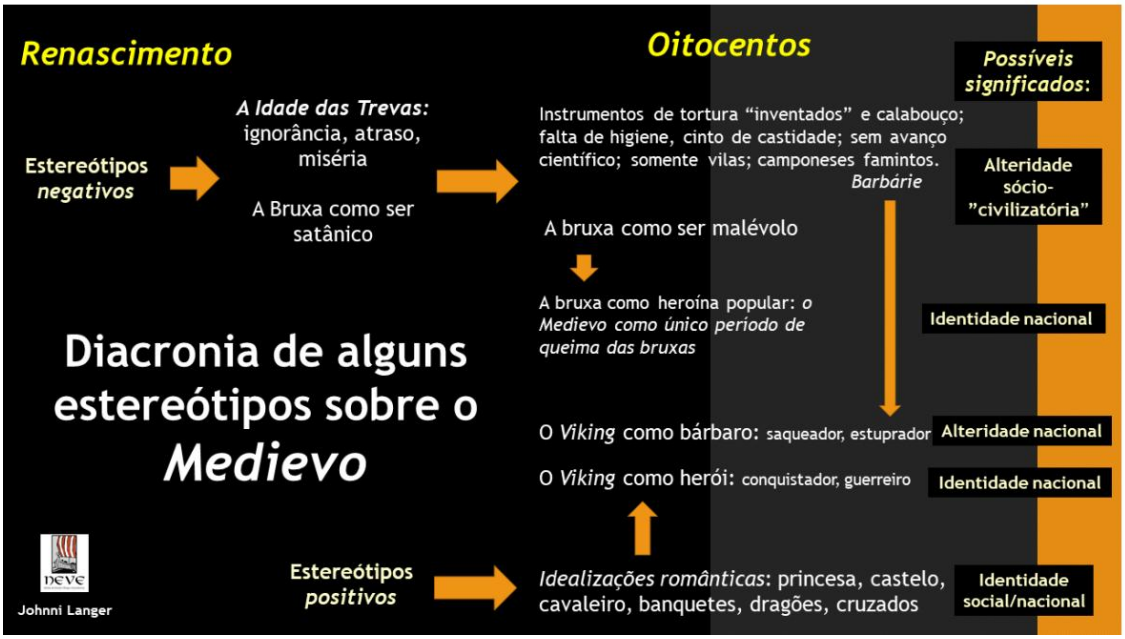
[217] No original: "*Where there's fear, there's power*".
[218] No original: "*Yet if we learn to feel our fears without letting it stop us, fear can become na ally, a sign to tell us that something we have encountered can be transformed [...] our true strength is [...] in our resistance to change*".

ANEXO I – Esquema explicativo dos dois temas do Deus: o tema solar e o da fertilidade natural. Farrar & Farrar, 2022, p. 32



Ao decidir como dispor os participantes masculinos nos papéis de Deus Sol, Rei do Carvalho e Rei do Azevinho, fomos governados por duas considerações: (1) que a Alta Sacerdotisa, como representante da Deusa, tem apenas um "consorte" – seu parceiro de invocação, o Alto Sacerdote – e que qualquer ritual que simbolize seu casamento deve ser com ele; e (2) que não é praticável ou desejável para o Alto Sacerdote finalizar qualquer ritual sim-

ANEXO II – Infográfico sobre estereótipos do Medievo. LANGER, Johnni. Vikings, barbárie e trevas: algumas reflexões acerca de Estereótipos oitocentistas sobre o Medievo. In: CARVALHO, Marta de; SILVEIRA, Rosiane Graça (Orgs.). **Idade Média em Questão**. Rio de Janeiro: Chalé Editorial, 2022.



ANEXO III – *La Strega (1645). Óleo sobre tela.212x147 cm. Coleção privada. Disponível em https://www.nicholashall.art/artwork/la-strega-the-witch/***.**

ANEXO IV – Le départ pour le sabbat, Albrecht Altdorfer, 1506, desenho, Musée du Louvre.

ANEXO V – The Witch, Albrecht Dürer, c.1500, gravura, MET Museum.

ANEXO VI – Xilogravura. Baldung Grien. Hexen, 38.9 × 27 cm. Disponível em: https://pt.m.wikipedia.org/wiki/Ficheiro:Baldung_Hexen_1508_kol.JPG.

ANEXO VII – Manifesto W.I.T.C.H em panfleto de 1968. "*The W.I.T.C.H. Manifesto*".

WITCH

Witch is in all women, everything.
It's theatre, revolution,
Magic, terror and joy.
It's an awareness that witches and gypsies
Were the first guerilla and resistance fighters
Against oppression -- the oppression of women,
Down through the ages.
Witches have always been women who dared
To be groovy, courageous, aggressive,
Intelligent, non-conformist, explorative,
Independent, sexually liberated, and revolutionary.
(This may explain why nine million women
Have been burned as witches.)

Witches were the first friendly heads
and dealers,
The first birth-control practitioners,
and abortionists,
The first alchemists.
They bowed to no man,
Being the last living remnants
Of the oldest culture of all --
One in which men and women were equal
Sharers in a truly cooperative society,
Before the death dealing sexual,
Economic, and spiritual repression
Of the "Imperialist Phallic Society"
Took over and began to shit all over nature,
And human life.

A witch lives and laughs in every woman.
She is the free part of each of us,

Beneath the shy smiles,
The acquiescence to absurd male domination,
The make-up or flesh-suffocating clothing
Our sick society demands.
There is no joining WITCH.
If you are a woman, and dare to look within yourself,
You are a witch.
You make your own rules.
You are free and beautiful.
You can be invisible or evident,
In how you choose to make your witch self known.

You can form your own Coven of sister witches,
Do your own actions.
Whatever is repressive
Solely male oriented, greedy, puritannical, authoritarian,
Those are your targets.
Your weapons are theatre, magic, satire, explosions, herbs,
Music, costumes, masks, stickers,
Paint, brooms, voodoo dolls, cats, candles, bells,
Your boundless beautiful imagination.
Your power comes from your own self,
As a woman.
From sharing, rapping, and acting
In concert with your sisters.
You are pledged to free our brothers
From oppression and stereotyped sexual roles,
As well as ourselves.
You are a witch by being female,
Untamed, angry, joyous and immortal.
You are a witch by saying aloud
"I am a witch"
And thinking about that.

THE WITCH MANIFESTO.
Women's International Terrorist Conspiracy from Hell

BIBLIOGRAFIA

ADLER, Margot. **Drawing down the moon: witches, druids, Goddess-worshippers, and other pagans in America**. New York: Beacon Press, 1986.

ALLEN, Ann Taylor. Feminism, social science and the meanings of modernity: the debate on the origin of the family in Europe and the United States (1860-1914). **American Historical Review**, p. 1085-1113, Oct. 1999.

ALVES, Ana Carolina Chizzolini. **Wicca e corporeidade: "A Bruxaria Moderna e o Imaginário do Corpo".** Tese de Doutorado. São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP, Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências da Religião, 2011.

ANCHIETA, Isabelle. **Imagens da Mulher no Ocidente Moderno 1: Bruxas e Tupinambás Canibais.** São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2021.

ANDREW, Scottie. Útlima bruxa de Salém é inocentada graças a uma professora e seus alunos. **CNN Brasil**. Disponível em: https://www.cnnbrasil.com.br/internacional/ultima-bruxa-de-salem-e-inocentada-gracas-a-uma-professora-e-seus-alunos/. Acesso em: 07 Ago. 2022.

ARAÚJO, Gilmara Cruz de. **Práticas Mágicas e o universo religioso indígena: Mairi Belém no século XVIII.** Tese (Doutorado em História) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, USP. São Paulo, 2025.

BASCHET, Jérôme. C*orpos e Almas:* **Uma História da Pessoa na Idade Média**. Tradução de Érica Ziegler. São Leopoldo: Unissinos, 2019.

BASTOS, Rodolpho A. S. M. **Ave-Maria cheia de filmes: Transtemporalidade do Sagrado (e do) Feminino através da presença de Maria no filme "Io sono con te"** (2010) Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2020.

BENJAMIN, W. Sobre o conceito de história. In: **Magia e técnica, arte e política – Obras escolhidas**; v. 1. São Paulo: Brasiliense, 1987.

BERGER, Helen A. **A Comunity of witches: Contemporary Neo-paganism and witchcraft in the United States.** Columbia: University of Sout Carolina Press, 1999.

BETIM, Felipe. As vozes da pequena grande batalha do Sesc Pompeia. **El País**. 07 Nov 2017. Disponível em: https://brasil.elpais.com/brasil/2017/11/07/politica/1510085652_717856.html. Acesso em: 12 Nov. 2021.

BEZERRA, Karina Oliveira. **Paganismo Contemporâneo no Brasil: a magia da realidade.** Tese de Doutorado. Programa dae Pós-Graduação em Ciências da Religião. Recife: Universidade Católica de Pernambuco, 2019.

BLOCH, R. Howard. **Misoginia Medieval e a invenção do amor romântico ocidental.** Rio de Janeiro: Ed 34, 1995.

BLOG REINALDO AZEVEDO. **Revista Veja**. Disponível em: https://veja.abril.com.br/coluna/reinaldo/e-os-milhoes-mortos-pela-santa-inquisicao-perguntam-e-eu-respondo.

BOGDAN, HENRIK. The influence of Aleister Crowley on Gerald Gardner and the Early Witchcraft Movement. In: LEWIS, James R; PIZZA, Murphy. **Handbook of contemporary Paganism**. Leiden: Brill, 2009.

BOHNENBERGER, Marina dos Santos. **A fumaça das bruxas: novas alianças entre feminismo e ecologia**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo). São Paulo, 2023.

BOUCIER, Paul. **História da Dança no Ocidente**. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes Ltda, 1987.BRACELIN, Jack. Gerald Gardner, Witch. London: Octagon Press, 1960.

BRAUDEL, Fernand. **História e Ciências Sociais: a longa duração**. Revista de História, vol. XXX, abr.-jun, 1965.

CAIEDO-ROA, Mônica et al. Queima às bruxas: feminismo e feminicídios íntimos por queimadura em uma metrópole brasileira. **Ciência & Saúde Coletiva** [online]. v. 27, n. 02, p. 525-534. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1413-81232022272.45522020>. Acesso em 03 Fev. 2023.

CAMARGO, Pamella Louise. **Romantismo, Paganismo e Bruxaria: a obra La Sorcière de Jules Michelet como precursora da Wicca, a Bruxaria Moderna**. Dissertação de Mestrado em História. Universidade Estadual de Ponta Grossa, 2017.

CAPRA, Fritjof. **A teia da vida - uma nova compreensão dos sistemas vivos**.Tradução Newton Roberval Eichemberg – São Paulo: Cultrix, 1998.

CASAGRANDE, Carla; VECCHIO, Silvana. Pecado. In: LE GOFF, Jacques; SCHMITT, Jean-Claude. **Dicionário Temático do Ocidente Medieval**. v. II. São Paulo: EDUSC, 2002.

CASCAES, Franklin. **O Fantástico na Ilha de Santa Catarina**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2015.

CASTRO, de. Dannyel. Estudos sobre Neopaganismo no Brasil. In: **Fragmentos de Cultura.** Goiânia, v. 27, n. 3, p. 440-454, jul./set. 2017.

CATALUNHA APROVA RESOLUÇÃO PARA LIMPAR MEMÓRIA DE SUAS 'BRUXAS'. Estado de Minas, Minas Gerais, 26 de Janeiro de 2022. Disponível em: https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2022/01/26/interna_internacional,1340342/catalunha-aprova-resolucao-para-limpar-memoria-de-suas-bruxas.shtml. Acesso em: 27 Jan. 2022.

CLARK, Stuart. **Pensando com Demônios: A Idéia de Bruxaria no Princípio da Europa Moderna**. Stuart Clark; tradução de Celso Mauro Paciornik. - São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

CLIFTON, Chas. **Her hidden children: the rise of Wicca and Paganism in America**. Lanham, MD: AltaMira Press, 2003.

CONNECTICUT WITCH TRIAL EXONERATION PROJECT. Official site. Disponível em: https://connecticutwitchtrials.org/about/. Acesso em: 27 Maio 2023.

CORNISH, Elen. Spelling Out History: Transforming Witchcraft Past and Present. In: **The Pomegranate: The International Journal of Pagan Studies**. V. 11, 2009. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/250013109_Spelling_Out_History_Transforming_Witchcraft_Past_and_Present. Acesos em: 02 Fev. 2022.

COSTA, Mariarosa Dalla. "Capitalism and Reproduction". In: bonefeld, Werner; gunn, Richard; holloway, John & psychopedis, Kosmas (orgs.). **Open Marxism: Emancipating Marx,** v. 3. Londres: Pluto Press, 1995, p. 7-16.

DAMM, Camila Goos. **As Deusas dos Ramos e o Sagrado Feminino.** Dissertação (Mestrado em Estudos Literários). Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Faculdade de Ciências e Letras (Campus Araraquara), 2019.

DAVY, Barbara Jane. **Introduction to Pagan Studies**. Lanhan, MD, USA: Altamira Press, 2007.

DELUMEAU, Jean. **História do Medo no Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

DIÁLOGOS OLIMPIANOS 20. **O mito da Deusa Mãe (Entrevista com Flávia Marquetti).** Entrevistada; Flávia Marquetti. Entrevistadora: Semíramis Corsi Silva [S./L]: Diálogos Olimpianos, 16 ago. 2020. Podcast. Disponível em: https://open.spotify.com/episode/7oKtDgoEVERLzAqVHKbuSh?si=8Zl04dSDQIaZUQbn4K8W0w. Acesso em: 23 Ago. 2021.

DORNELLES, Danielle S. **The Handmaid1s Tale: distopia, utopia, feminismo e tempo não-linear.** Dissertação (Mestrado) em História – Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História. Florianópolis, 2023.

DROWER, Margaret S. Margaret Alice Murray. In: COHEN, Getzel; JOUKOWSKY, Martha. **Breaking Ground: Pioneering Women Archaeologists**. Ann Arbor: University of Michigan Press. 2004, pp. 109–141.

DUARTE, Janluis. **Os bruxos do século XX: Neo paganismo e invenção de tradições na Inglaterra do pós-Guerra**. Dissertação de Mestrado, Brasília: UNB, 2008.

DUARTE, Janluis. **Reinventando tradições: representações e identidades da Bruxaria Neopagã no Brasil.** Tese de Doutorado em História. Instituto de Ciências Humanas. Universidade de Brasília – UNB. 2013.

DUBY. Georges. **Eva e os padres**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001

ELIADE, Mircea. **Mito e Realidade**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1972.

ELIADE, Mircea. **Ocultismo, bruxaria e correntes culturais: ensaios em religiões comparadas.** Tradução de Noeme da Piedade Lima Kingl. Belo Horizonte: Interlivros, 1979.

ELLER, Cynthia. **The Myth of Matriarchal Prehistory**. Boston, MA: Beacon, 2000.

ELLER, Cynthia. **Living in the Lap of the Goddess: The Feminist Spirituality Movement in America**. Boston: Beacon, 1993.

FARRAR, Janet; FARRAR, Stewart. **A Bíblia das Bruxas: Manual completo para a Prática da Bruxaria.** Trad. Claudiney Prieto. São Paulo: Alfabeto, 2022.

FELMAN, S. (2014). **O inconsciente jurídico: Julgamentos e traumas do século XX** (A. B. Sudatti, Trad.). São Paulo: Edripro.

FENG, Chiaohang; MURAKAMI, Makoto. Design that uses IA to overturn stereotypes: make wtches wicked again. In: **International Journal of Artificial Intelligence and Applications (IJAIA)**, Vol. 14, nº 2, March 2023. Disponível em: https://aircconline.com/ijaia/V14N2/14223ijaia05.pdf. Acesso em: 10 Jan 2024.

FERREIRA, Argemiro. **Caça às Bruxas, Macartismo: uma tragédia americana**. Porto Alegre: L&PM: 1989.

FERREIRA, Letícia Schneider. **Entre Eva e Maria: A construção do feminino e as representações do pecado da luxúria no Livro das Confissões de Martin Perez.** Tese (Doutorado em História na Universidade Federal do Rio Grande do Sul). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História. 2012.

FLORES, Bernadete. Franklin Joaquim Cascaes: do desejo de saber à representação do ser. In**: SÆCULUM Revista de História** [v. 26, n. 44]. João Pessoa, p. 10-29, jan./jun. 2021.

FOURNIER, Pierre-François. Etimologia do Sabbath," encontro ritual de feiticeiros. In: **Biblioteca da Escola de Charters** , vol. 139, n º 2. 1981, p. 247-249.

FRAZER, James. O ramo de ouro. Versão ilustrada. Zahar editores, 1982.

FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade I: A Vontade de Saber. Rio de Janeiro: Graal, 1988, p.128.

FOUCAULT, Michel. Nascimento da Biopolítica, Tradução: Eduardo Brandão, Editora Martins Fontes, 2004.

GAARD, Greta. Ecofeminism revisited: rejecting essentialism an re-placing species in a material feminist environmentalism. In: **Feminist Formations**, 23 (2): 26-53. 2011.

GARDNER, Gerald. **A bruxaria hoje**. São Paulo: Madras, 2019.

GARDNER, Gerald. **O Significado da Bruxaria**. São Paulo: Madras, 2022.

GINZBURG, Carlo. **História noturna**. São Paulo: Companhia das letras, 2012.

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

GREEN, Miranda. **The Sun Gods of Ancient Europe.** London: Batsford, 1991.

GREY, Peter. *Bruxaria apocalíptica*. São Paulo: Penumbra, 2017.

GUERRA, L. G. Pequeno histórico do 'matriarcado' como hipótese para a interpretação da pré-história. **Mare Nostrum**, *[S. l.]*, v. 12, n. 1, p. 1-25, 2021. DOI: 10.11606/issn.2177-4218.v12i1p1-25. Disponível em: https://www.revistas.usp.br/marenostrum/article/view/174298. Acesso em: 9 Jul. 2023.

HARZ, Cauana. **O deus do êxtase e o masculino anticristão: um estudo comparado entre as figuras condutoras dos Bacanais e dos Sabás das bruxas.** Trabalho de Conclusão de Curso. Licenciatura e Bacharelado em História. Universidade Federal De Santa Catarina – UFSC, 2022.

HARZ, Cauana; SAGREDO, Raisa. Entre bruxas e São Tiago: o fantástico e o religioso no Caminho Brasileiro Santiago de Compostela em Florianópolis. In: **Anais da 13ª Semana Acadêmica de História UDESC.** 2023.

HESELTON, Philip. Gerald Gardner and the Cauldron of Inspiration: An investigation into the sources of gardnerian witchcraft. Berkshire, UK: Capall Bann, 2003.

HESELTON, Philip. Wiccan Roots: Gerald **Gardner and the Modern Witchcraft revival**. Berkshire, UK: Capall Bann, 2000.

HOBSBAWM, Eric. **A Era do Capital**. E-pub: Paz e Terra, 2012.

HOBSBAWN, Eric. **A Era dos Impérios**. São Paulo: Paz e Terra, 1988.

HOBSBAWM, E. J. (1968) **Da Revolução Industrial Inglesa ao Imperialismo**. 6ª Edição. Rio de Janeiro: Forense, 2014.

hooks, bell. **O feminismo é para todo mundo: políticas arrebatadoras.** 1 ed. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 2018. E-book.

HUTTON, Ronald. (1997). The Neolithic Great Goddess: a study in dern tradition. **Antiquity**, 71, 91-99. https://doi.org/10.1017/S0003598X0008457X.

HUTTON, Ronald. **Grimório das Bruxas**. Rio de Janeiro: DarkSide, 2021.

HUTTON, Ronald. Living with Witchcraft in BLAIN, J., EZZY, D. & HARVEY, G.

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

JÚNIOR, Fernando de Sá Oliveira; PARMEGIANI, Raquel de Fátima. O sabá oculto em a Orgia dos Duendes e a bruxa como o Outro. In: **Revista Escritas do Tempo** – v. 3, n. 9, set/dez 2021 – p. 71-84.

KLAPISCH-ZUBER, Christine. Masculino/Feminino. In: Jaques LE GOFF e Jean-Claude SCHIMITT, Jean-Claude (orgs.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval**. Bauru, SP: EDUSC, 2002, v. I, pp. 137-150.

KRAMER, Heinrich; SPRENGER, James. **O Martelo das Feiticeiras "Malleus Maleficarum".** Tradução: Paulo Fróes. Rio de Janeiro: BestBolso, 2015.

KOSELLECK, R. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

LANGER, Johnni. Galdr e Feitiçaria nas Sagas Islandesas: Uma Análise do Poema Buslubæn. **Brathair** 9 (1), 2009,p. 66-90. Disponível em: https://ppg.revistas.uema.br/index.php/brathair/article/view/483/400. Accesso em: 03 Ago. 2025.

LANGER, Johnni. Vikings, barbárie e trevas: algumas reflexões acerca de Estereótipos oitocentistas sobre o Medievo. In: CARVALHO, Marta de; SILVEIRA, Rosiane Graça (Orgs.). **Idade Média em Questão**. Rio de Janeiro: Chalé Editorial, 2022. Disponível em: https://www.researchgate.net/profile/Johnni-Langer-2/publication/389687916_Vikings_barbarie_e_trevas_algumas_reflexoes_acerca_de_estereotipos_oitocentistas_sobre_o_Medievo_Vikings_barbarism_and_darkness_some_reflections_on_nineteenth-century_stereotypes_about_the_Middle_Ages/links/67cd7c5d7c5b5569dcb8fd55/Vikings-barbarie-e-trevas-algumas-reflexoes-acerca-de-estereotipos-oitocentistas-sobre-o-Medievo-Vikings-barbarism-and-darkness-some-reflections-on-nineteenth-century-stereotypes-about-the-Middle-Ag.pdf#page=11. Acesso em: 09 Jun. 2025

LAROCCA, Gabriela M. **Do Malleus Maleficarum ao cinema de horror: a tradição do mal feminino e da mulher-bruxa em filmes da década de 1960**. Tese de Doutorado em História. Universidade Federal do Paraná. Curitiba- Paraná, 2021.

LE GOFF, Jacques. Maravilhas. In: **Dicionário temático do Ocidente Medieval.** Vo. II. Bauru, SP: Edusc; São Paulo, SP: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

LELAND, Charles G. **Aradia: o evangelho das bruxas**. São Paulo: Outras Palavras, 2000.

LERNER, Gerda. **A criação do patriarcado: história da opressão das mulheres pelos homens**. Tradução Luiza Sellera. São Paulo: Cultrix, 2019.

LIMA, Darlan Pinheiro de. O significado da doutrina dos sete pecados capitais no Virgeu de Consolaçon. In: **Revista Historiador Especial** Número 01. Ano 03. Julho de 2010. Disponível em: http://www.historialivre.com/revistaHistoriador. Acesso em 30 de Mar de 2024.

LINARES, Federico Navarrete. La cosmohistória: como construir la história de mundos plurales. In: RAMÍREZ, María M. Isabel; NEURATH, jJohannes (org). **Cosmopolítica y cosmohistoria: una anti-síntesis.** Paradigma Indicial, Madrid, Santiago, Montevideo, Assunción, Lima, Buenos Aires, Bogotá, México, 2021.

LUHRMANN, Tanya M. *Persuasions of the witch's craft: Ritual Magic in Contemporary England.* Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1991.
MAGNANI, José G. C**. O Brasil da Nova Era**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

MALUF, Sônia Weidner. **Encontros perigosos: análise antropológica de narrativas sobre bruxas e bruxarias na Lagoa da Conceição**. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Curso de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina, UFSC, 1989.
MICHELMANN, Alan Cristhian. **Franklin Cascaes, a divulgação turística de Florianópolis e a invenção da "Ilha da magia".** TCC (Graduação em História). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

REGHIN, Santiago C. Antes reinar em Desterro do que servir na Europa: Possíveis aproximações entre magia e bruxaria na Europa moderna e na atual Florianópolis In: **Revista Santa Catarina em História**, Florianópolis, v.12, n.1-2, 2018.

MANN, Susan A. Pioneers of U.S. Ecofeminism and Environmental Justice. In: **Feminist Formations**. 23 (2): 1–25.2011.
MALDONADO-TORRES, Nelson. **Sobre a colonialidade do ser: contribuições para o desenvolvimento de um conceito.** Rio de Janeiro: Via Verita, 2022.

MARQUETTI, Flávia R. **Da sedução e outros perigos: O mito da Deusa Mãe**. Paulo: Fundação Editora da Unesp, 2013.

MARTINS, Alcina M.de Oliveira. O corpo feminino na Idade Média: Um lugar de tentações. In: **O outro lado do espelho: percursos de investigação**. (CeiED2013-2017). Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2018.

McDOWELL, Jeanne Dorin. The trus story of "Mrs America". **Smithsonian Magazine,** 15 Abril 2020. Disponível em https://www.smithsonianmag.com/history/true-story-mrs-america-180974675/. Acesso em: 03 Mar. 2022.

MIGNOLO, Walter. 'Un paradigma otro': colonialidad global, pensamento fronterizo y cosmopolitismo crítico. In MIGNOLO, Walter. **Historias locales/diseños globales: colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo**. Tradução Juan María Madariaga y Cristina Veja Solís. Ediciones Akal, 2003.

MORIN, Edgar. **Os Sete Saberes Necessários à Educação do Futuro**. São Paulo, Cortez, 2000.

MORRIS, Christopher. **A Spell Against Misogyny: Masculinity and Magic in Early Modern Iceland**. London: 2014. p. 1. Disponível em: https://www.academia.edu/8991467/A_Spell_Against_Misogyny_Masculinity_and_Magic_in_Early_Modern_Ic eland. Acesso em: 5 Mar. 2022.

MURARO, R. M. **Breve introdução histórica ao livro: O Martelo das Feiticeiras**. Em Aberto, Brasília, DF, v. 27, n. 91, p. 177-187, jul./dez. 2014.

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

NOBLE, Catherine. From Fact to Fallacy: The Evolution of Margaret Alice Murray's Witch-Cult. **Pomegranate**, *7*(1), 5–26, 2007. Disponível em: https://doi.org/10.1558/pome.v7i1.5. AAcesso em: 02 Maio 2024.

NOGUEIRA, Carlos Roberto F. **Bruxaria e História: as práticas mágicas no ocidente cristão.** São Paulo: Ática, 1991.

NUNES, Marcus Vinicius de Souza. **A "mulher" na antropologia de Tomás de Aquino: arqueologia da diferença sexual.** Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Florianópolis, 2022.

OLIVEIRA, Rosalira dos S. Religiões da terra e ética ecológica. In: Horizonte: **Revista de Teologia e Ciências da Religião**, v. 08, p. 26-44, 2010a.

OLIVEIRA, Rosalira dos S. **Tecendo vínculos com a Terra – Paganismo contemporâneo: percepções, valores e visão de mundo**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), São Paulo, Pontifícia Universidade Católica, 2004.

OLIVEIRA, Rosalira dos S. The Green Man e o arquétipo da natureza selvagem. In: **Ciência e Trópico**, V. 32, p. 17-32, 2010.

OLIVEIRA, Rosalira dos Santos. Ouvindo uma Terra que fala: O renascimento do Paganismo e a Ecologia**. Revista Nures**, Núcleo de Estudos Religião e Sociedade – Pontifícia Universidade Católica – SP, nº 11. Jan/Abr de 2009. Disponível em: http://www.pucsp.br/revistanures. Acesso em Dez. de 2023.

OLIVEIRA, Rosalira dos Santos. **Tecendo vínculos com a Terra – Paganismo contemporâneo: percepções, valores e visão de mundo**. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Pontifícia Universidade Católica, São Paulo, 2004.

ORTNER, Sherry. Está a mulher para o homem assim como a natureza para a cultura? In: A Mulher, a cultura e a sociedade. ROSALDO, Michelle Z; LAMPHERE, Louise (orgs). Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

OSTETTO, Luciana Esmeralda. Na dança e na Educação: o círculo como princípio. **Educação e Pesquisa**. São Paulo, v. 35, n.1, p. 165-176, jan./abr. 2009.

OTTO, Rudolf. O Sagrado. **Os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional.** Tradução brasileira de Walter O. Schlupp. EST – Sinodal – Vozes: São Leopoldo – Petrópolis, 2007.

OYĚWÙMÍ, Oyeronke. Visualizing the Body: Western Theories and African Subjects. In: COETZEE, Peter H.; ROUX, Abraham P.J. (eds). **The African Philosophy Reader.** New

York: Routledge, 2002, p. 391-415. Tradução para uso didático de Wanderson Flor do Nascimento.

PAGE, S. “The Medieval Magic”. In: DAVIES, O. (Ed.). **The Oxford Illustrated History of Witchcraft and Magic**. Oxford: Oxford University Press, 2017.

PARITI, Beatriz. **“Não há parte de mim que não seja dos deuses”: a construção do corpo na missa gnóstica thelêmica**. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais)– Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos,2022.

PEARSON, JOANNE. **Wicca and the Christian Heritage: Ritual, sex and magic.** Londres e Nova Iorque: Routledge, 2007.

PEDRO, Joana Maria. Traduzindo o debate: o uso da categoria gênero na pesquisa histórica. In: **História**, São Paulo, v.24, N.1, P.77-98, 2005.

PERROT, Michelle. Práticas da memória feminina. Trad. de Cláudio Henrique de Moraes Batalha; Miriam Pillar Grossi. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, V. 9, nº18, p. 09-18, Ago/Set. 1989.

PORTINARI, Maribel. **História da Dança**. 2°ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989.

PURKISS, Diane. **The Witch in History: early modern and twentieth-century representations.** New York: Routledge, 2010.

QUIJANO, Anibal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org). **A Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Colección Sur, CLACSO, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina, Setembro 2005.

ROBERTSON, Roland. **Globalização: teoria social e cultura global**. Vozes: Petrópolis, 2000.

ROBERTSON, Roland. Glocalization: Time-Space and Homogeneity-heterogeneity. In: FEATHERSTONE, M., Lash, S. and ROBERTSON, R., Eds., ***Global Modernities.*** Sage Publications: London, 25-44.

RODRIGUES, Kethlen Santini. **O surgimento da imagem da bruxa nas artes visuais: Bruxaria e sexualidade nas obras de Albrecht Dürer e Hans Baldung Grien**. 2018.211 f. Dissertação (Mestrado em Artes Visuais) –Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2018.

ROLLO, Maria Fernanda. Memória para todos: um programa de história pública e colaborativa. **História pública em movimento** / Organizadores: Juniele Rabêlo de Almeida, Rogério Rosa Rodrigues. – São Paulo, SP: Letra e Voz, 2021. Disponível em: https://drive.google.com/file/d/14eD79pkY_4RTE36XHwzkcnnvU1flJMMm/view Acesso em: 21 fev 2023.

RONCHI, Amanda Correia **Século do Fogo:** ***A perseguição às práticas mágicas na Islândia do século XVII***. *T*rabalho de Conclusão de Curso (graduação) - Universidade Federal de

Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Graduação em História, Florianópolis, 2022.

ROUSSIAUD, Jacques. **A prostituição na Idade Média**. Rio de janeiro: Paz e Terra, 1991.

RUSSEL, Jeffrey; ALEXANDER, Brooks. **História da Bruxaria**. São Paulo: Aleph, 2019.

SAGREDO, Raisa. "Somos as netas das bruxas?": reflexões sobre a caça às bruxas na Memória Cultural a partir de manifestações políticas e da Bruxaria Contemporânea. In: **V Semana Infernal [livro eletrônico] : pactos e rituais : Anais**. Organização e coordenação: QUÍRICO, Tamara [et al.]. -- Rio de Janeiro, RJ: Studiolo/UERJ, 2023.

SAGREDO, Raisa. Ressignificação e subversão na obra "O Culto das Bruxas na Europa Ocidental" (1921) de Margaret Murray. **Revista Alétheia - Estudos sobre Antiguidade e Medievo;** Dossiê Magia, Bruxaria, Possessões e Exorcismos na Antiguidade e Medievo [S. l.], v. 1, n. 2, 2023.

SCHALICK, Walton Foreword, XIII. In: TURNER, Wendy J; LEE, Christina (orgs.). **Trauma in Medieval Society**. Boston: Brill, 2018.

SCHOENEMAN, Thomas J. Criticism of the psychopathological interpretation of witch hunts: a review. In: **American Journal of Psychiatry,** 139(8):1028-32, September 1982. Disponivel em: https://www.researchgate.net/publication/16151521_Criticisms_of_the_psychopathological_interpretation_of_witch_hunts_A_review.

SCHMITT, Jean-Claude. Corpo e alma. In: Jaques LE GOFF e Jean-Claude Schimitt (orgs.). **Dicionário temático do Ocidente Medieval.** Bauru, SP: EDUSC, 2002, v. I. pp. 253-267.

SHUBACK, Márcia Sá Cavalcante. **Para ler os medievais: ensio de Hermenêutica Imaginativa**. Petrópolis: Vozes, 2000.

SCOTT, Joan W. Preface a gender and politics of history. **Cadernos Pagu**, nº. 3, Campinas/SP 1994.

SCOTT, Joan. Gênero: Uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade.** 20(2), juldez, 1995, pp. 71-99. Disponível em: http://www.direito.mppr.mp.br/arquivos/File/SCOTTJoanGenero.pdf. Acessado em: 16/01/2020.

SELIGMANN-SIVLA, M. S. (2000). A história como trauma. Em A. Nestrovski, & M. S. Seligmann-Sivla (Org.), **Catástrofe e re- presentação** (pp. 73-99). São Paulo: Escuta.

SHEPPARD, Katherine. Between Spectacle and Science: Margaret Murray and the Tombo f the Two Brothers. In: **Science in Context**. Cambridge Univesity Press: 25(4), p. 525-549, 2012.

SHIVA, V**. Staying alive: Women, ecology and survival in India**. New Delhi: Kali for Women, 1988.

SILVEIRA, A. D. A "Fada Medieval" e o Destino. **Revista Mosaico**, Goiás, v. 4, n. 1, p. 2-9, jan./jun. 2011.

SILVEIRA, A. D. Temporalidade, historicidade e presença em uma análise do prólogo do Picatrix (séc. XIII). **História da historiografia: international journal of theory and history of historiography**, Ouro Preto, v. 9, n. 22, 2017.

SILVEIRA, Aline Dias da. Dos Papiros Gregos de Magia ao Picatrix: mobilidades e confluências do saber na longa duração. In: FRIGHETTO, R.; SILVA, G. V.; Renan; GUIMARÃES, Marcella Lopes (orgs.). **As mobilidades e as suas formas na Antiguidade Tardia e na Idade Média**. Vitória/ Espírito Santo: GM, 2019.

SILVEIRA, Aline Dias da Silveira. Política e magia em Castela (século XIII): um fenômeno transcultural. **Topoi** (Rio de Janeiro), v. 20, n. 42, p 604-626, set. 2019.

SOTELO, Anel Hernández. De diosas a brujas: Una metamorfosis femenina en la historia cultural de Occidente". **Inflexiones**, julio-diciembre 2024, Disponível em: https://inflexiones.unam.mx/index.php/inflexiones/article/view/213. Acesso em 8 Jan. 2025.

SPIGA, Deborah. O passado como rememoração e redenção em Walter Benjamin. **Griot: Revista de Filosofia**, Amargosa –BA, v.20, n.3, p.164-181, outubro, 2020.

STENGERS, Isabelle. "Reativar o animismo". In: **Cadernos de leitura***,* nº 62, Chão de Feira, 2017. Disponível em: https://chaodafeira.com/catalogo/caderno62/. Acesso em: 03 Nov. 2023.

STERZA, Lorenzo. **Bruxas na Suécia medieval: arte e tradição na obra de Albertus Pictor (séc. XV).** Orientador: Johnni Langer. 2023. 156 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões), departamento de Ciências das Religiões, Universidade Federal da Paraíba (UFPB), João Pessoa, 2023. Disponível em: https://repositorio.ufpb.br/jspui/handle/123456789/29692?locale=pt_BR. Acesso em 02 Nov. 2025.

TAMÁS, Dorka. McCarthyism and Witch-Hunts: Sylvia Plath's Perspective**. PGR & ECR network for the British Association for American Studies.** January 18, 2021. Disponível em: https://usso.uk/2021/01/18/mccarthyism-and-witch-hunts-sylvia-plaths-perspective/#_edn2.

TERZETTI FILHO, Celso Luiz. **A Deusa não conhece fronteiras e conhece todas as línguas: Um estudo sobre a religião Wicca nos Estados Unidos e no Brasil**. (Tese de Doutorado). São Paulo: PUC-Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2016.

TERZETTI FILHO, Celso Luiz. A Velha Religião: O discurso histórico de legitimação na Wicca. **Revista História Agora**, v.3, p. 67, 2013.

TERZETTI FILHO, Celso Luiz. **Um bruxo e seu tempo: as obras de Gerald Gardner como expressões contraculturais.** 2012. Dissertação (Mestrado em ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

THOMAS, **Keith. Religião e o Declínio da Magia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

THOMPSON, E.P. **Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

TRIGG, Stephanie. Medievalism and Convergence Culture. IN: **Parergon***,* New Zeland, v. 25, n. 3, p. 99 – 118, 2008.

TRIGG, Stephanie. Medievalism and Theories of Temporality. IN: D'ARCENS, Louise. **The Cambridge Companion to Medievalism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016.

TSUGAMI, S. S. (Neo) Paganismo, Cultura Pop e Mídia. **Sacrilegens**, *[S. l.]*, v. 16, n. 1, p. 06–24, 2019. DOI: 10.34019/2237-6151.2019.v16.28624. Disponível em: https://periodicos.ufjf.br/index.php/sacrilegens/article/view/28624. Acesso em: 6 set. 2023.

UNITED NATIONS OFFICE ON DRUGS AND CRIME. Booklet 5: Gender-related killing of women and girls. Disponível em: https://www.unodc.org/unodc/en/data-and-analysis/global-study-on-homicide.html. Acesso em: 07 Jan. 2024.

WELLS, Kimberly. **Screaming, flying, and laughing: magical feminism's witches in contemporary film, television, and novels**. Texas: [s.n.], 2007. Disponível em: https://oaktrust.library.tamu.edu/handle/1969.1/6007. Acesso em: 20 Jun. 2021.

WINICK, Mimi (2015). Modernist Feminist Witchcraft: Margaret Murray's Fantastic Scholarship and Sylvia Townsend Warner's Realist Fantasy.
In: **Modernism/Modernity**. 22 (3): 565–592.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Observações sobre o Ramo Dourado de Frazer**. Edição, tradução e notas de João José de Almeida. Deriva Editores, Porto: 2011.

WOOD, Juliette. Margaret Murray and the Rise of Wicca. *In***: The Pomegranate: A New Journal of Neopagan Thought.** *13 (15): 45–54. 2001.*

WOOD, Juliette; OATES, Caroline. Coven of Scholars: Margaret Murray and Her Working Methods. **First Edition of Folklore Society books: Archive series** 1. Virginia: Folklore Society, 1998.

WOODHEAD, Linda. Five concepts of religion. In**: International Review of Sociology,** 21:1, 121-143, 2011.
ZIKA, Charles. **The appearance of witchcraft: Print and Visual Culture in Sixteenth-Century Europe**. Abingdon: Routledge, 2007.