

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Celso Luiz Terzetti Filho

UM BRUXO E SEU TEMPO

As obras de Gerald Gardner como expressões contraculturais

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

SÃO PAULO

2012

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Celso Luiz Terzetti Filho

UM BRUXO E SEU TEMPO

As obras de Gerald Gardner como expressões contraculturais

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

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

SÃO PAULO

2012

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
2	BIOGRAFIA DE GERALD GARDNER	17
2.1	UMA INFÂNCIA EM BUSCA DO SOL: OS ANOS INICIAIS E A JUVENTUDE DE GERALD GARDNER	18
2.2	O CONTATO COM O ORIENTE	20
2.3	A DESCOBERTA DE UM CULTO DE BRUXAS	24
3	O CONTEXTO SOCIAL, ESPIRITUAL E AS INFLUÊNCIAS DE GARDNER EM RELAÇÃO AO CULTO DAS BRUXAS	33
3.1	OCULTISMO E CONTEXTO SOCIAL	34
3.2	CHARLES GODFREY LELAND	54
3.3	MARGARET ALICE MURRAY	58
4	AS OBRAS DE GARDNER	69
4.1	COM O AUXÍLIO DA ALTA MAGIA	73
4.2	A BRUXARIA HOJE	84
4.3	O SIGNIFICADO DA BRUXARIA	96
5	GARDNER COMO PROTAGONISTA DE UMA CONTRA CULTURA	107
5.1	O SISTEMA RELIGIOSO DE GARDNER COMO CONTRA CULTURA	110
5.2	A APROPRIAÇÃO DE GARDNER DAS TENDÊNCIAS CONTRA CULTURAIS	132
5.3	O LEGADO DE GARDNER EM TERMOS CONTRA CULTURAIS	156
6	CONCLUSÃO	166
	BIBLIOGRAFIA	172

BANCA EXAMINADORA

Dedico este trabalho à minha mãe, Rosa Maria, por despertar em mim através de seu exemplo a paixão de ser professor e a meu pai, Celso Luiz, por ser meu grande professor.

Eu continuo a acreditar que a história real do movimento da 'Arte' oferece um dos melhores e mais bem documentados exemplos de como uma nova religião é criada, e, uma vez que todas as religiões começam como novas religiões, fornece, portanto, insights sobre a natureza geral de todas as religiões (KELLY 2007: 32).

AGRADECIMENTOS

À Angelina, minha noiva, pelo seu incentivo, compreensão e apoio incondicional tão importantes para a realização de meus objetivos.

À meus pais, que sempre estiveram presentes em minhas conquistas não poupando esforços para me ajudar realiza-las.

À meu sobrinho Shandler, por nossas conversas e leituras.

À meu Orientador, Professor Dr. Frank Usarski, pela amizade, pelo conhecimento compartilhado, suas orientações, sugestões e principalmente seu incentivo.

À CAPES, pela Bolsa parcial que fez com que eu pudesse dedicar mais tempo a minha pesquisa.

Aos integrantes da Banca Examinadora, pelas sugestões e observações.

Aos professores do Programa de pós-graduação em Ciências da Religião da PUC/SP que me inspiraram com seus conhecimentos.

À Rodrigo Wolff Apolloni pela revisão e observações.

À Chas S. Clifton pelo interesse em minha pesquisa e por sua atenção.

E enfim, a todos os wiccanos e neo pagãos com quem conversei e fiz amizade.

Merry meet, and merry part, and merry meet again.

RESUMO

Esta dissertação analisa a história da Wicca, um sistema religioso criado por Gerald Gardner na Inglaterra em fins da década de 40, através de três de suas obras que tratam especificamente de sua concepção de bruxaria, “Com o auxílio da Alta Magia” (1949), “A Bruxaria Hoje” (1954) e “O Significado da Bruxaria” (1959). Dentro de uma perspectiva que leva em consideração suas inspirações para a constituição de um sistema religioso original resultante de sua circulação como um *seeker* dentro do *milieu* ocultista de sua época, busca-se entender a Wicca como um sistema religioso através de uma interpretação contra cultural. Sendo assim este trabalho questiona em que sentido as obras de Gardner são um produto histórico social de seu tempo. Nossa hipótese é a de que suas obras são um produto histórico social da Inglaterra do pós-guerra na medida em que Gardner, ao construir sua concepção de bruxaria em suas obras, apropriou-se de tendências contraculturais para compor um sistema religioso contracultural.

Palavras-chave: Gerald Gardner, Neo Paganismo, Wicca, Ocultismo

ABSTRACT

This dissertation examines the history of Wicca, a religious system created by Gerald Gardner in England in the late 40th through three of his works that deal specifically with its conception of witchcraft, " High Magic's Aid" (1949) "Witchcraft Today" (1954) and "The Meaning of Witchcraft" (1959). Within a perspective that takes into account your inspirations for the creation of a system resulting from their original religious movement as a seeker in the occult milieu of his time, we seek to understand Wicca as a religious system through a counter cultural interpretation. Thus this work asks in what sense the works of Gardner is a historical product of their social time. Our hypothesis is that his works are a product of the social history of postwar England to the extent that Gardner, in constructing his conception of witchcraft in his works, appropriated counter-trend to compose a countercultural religious system.

Key-words: Gerald Gardner, Neo Paganism, Wicca, Occultism

1 INTRODUÇÃO

16 de julho de 1940: depois de derrotar a França e obrigá-la a assinar um armistício, Adolf Hitler faz um pronunciamento oficial dando seu ultimato à Inglaterra:

Como a Inglaterra, apesar de sua deplorável situação militar, não mostra sinais de estar pronta para chegar a um acordo, decidi preparar uma operação de desembarque contra este país e, se necessário, executá-la. (...)¹

Com seus conselheiros militares, o *Führer* prepara o que ficaria conhecido como “Operação Leão marinho” (“*Seelöwe*”). O plano era enviar a força aérea alemã, a Luftwaffe, para abrir caminho ao desembarque alemão por meio de um maciço bombardeio que visava atingir as bases inglesas ao sul das ilhas. A “*deplorável situação militar*” da Inglaterra a que se refere Hitler é, de fato, um retrato das poucas chances de defesa que esta parecia ter (BERSTEIN e MILZA 2007: 437). Não havia construções costeiras que pudessem servir como defesas eficazes. A força aérea britânica, RAF, contava com apenas 900 aviões, enquanto a Luftwaffe tinha em sua frente de batalha 1.200 bombardeiros e aproximadamente mil caças. Diante desse arsenal, as ilhas pareciam não ter muitas chances de sobreviver ao fogo nazista.

Em solo inglês, a população já estava preparada para o pior. Em maio daquele ano, o secretário de Estado da Guerra, Anthony Eden, foi ao rádio para transmitir um anúncio em que dizia que homens com idade entre 17 e 65 anos que não estivessem em serviço militar e que desejassem defender seu país contra os alemães deveriam se inscrever em sua delegacia local. Milhares de voluntários responderam ao chamado. A LDV (*Local Defence Volunteers*), ou, simplesmente, *Home Guard*, era formada por civis. Uma das pessoas a responder ao chamado foi um senhor aposentado de Highcliffe, que se armou com espadas e adagas de sua coleção. Seu nome era Gerald Gardner, e talvez fosse, de fato, o homem ideal para a tarefa. Seria um excelente recruta da *Home Guard*. Tinha vasta experiência, havia viajado durante muitos anos e conhecia de armas, principalmente adagas.

Enquanto isso, do outro lado do Canal da Mancha, divisões alemãs de elite estão concentradas nos portos franceses. O famoso “Livro Negro” já está nas mãos

¹ Discurso disponível em http://segundaguerramundialww2.blogspot.com/2010_07_01_archive.html . Acesso em 20.12.2011.

dos oficiais da temida SS (Schutzstaffel). Nele, há uma extensa lista de nomes de pessoas que deveriam ser presas ou deportadas após a vitória alemã. No dia 13 de agosto de 1940 tem início a Batalha da Inglaterra, que entraria para a História como um dos maiores e mais heróicos confrontos aéreos de todos os tempos. Surpreendentemente, a Inglaterra resiste à saraivada de golpes.

Apesar da vantagem numérica, os bombardeios do Reich são lentos e vulneráveis, diferentemente dos caças ingleses, modernos, velozes e principalmente, mais bem armados. A Alemanha, longe de pensar em entregar o jogo, prepara uma ofensiva ainda mais poderosa. O comandante da aviação alemã, Hermann Wilhelm Göring, decide por uma “ofensiva de terror”.

Em 07 de setembro tem início o bombardeio de Londres, que iria durar várias semanas. Esse foi o momento em que a Inglaterra chegou mais perto da derrota. Incêndios por todos os lados, quarteirões inteiros destruídos, prédios e casas em ruínas. Nem mesmo o palácio de Buckingham, a sede da monarquia, foi poupado pelas bombas. Apesar do inferno, os londrinos enfrentaram a situação com disciplina e coragem. Parecia que nada poderia vencer a resistência britânica. O primeiro ministro, Winston Churchill, reflete o espírito da população. Em um de seus mais célebres discursos, ele faz um alerta aos inimigos e uma promessa a seus compatriotas: *“Só posso oferecer sangue, suor e lágrimas. Mas, jamais capitularei”*.

No dia 12 de outubro de 1940, Hitler abandona seus planos de invadir a Inglaterra. Atacar pelo ar ou pelo mar parece ser inútil. Um ataque direto contra as forças inglesas está, agora, fora de cogitação. Só resta a Hitler recorrer ao meio utilizado pelo homem que tentou invadir a Inglaterra antes dele, Napoleão Bonaparte. A única saída é tentar um bloqueio continental. Apesar de todos os navios afundados pelos temidos *U-Boat* - os submarinos da *Kriegsmarine*, a Marinha de Guerra alemã -, a estratégia não funcionou.

As razões para que Hitler abandonasse seu “plano inglês” são explicadas pelos historiadores a partir do próprio desenrolar da guerra. Uma invasão à Inglaterra, naquele momento, simplesmente deixou de ser o foco dos nazistas. Mas isso é o que a História e os historiadores têm a dizer. Mas não, por certo, *o que uma bruxa teria a dizer*.

A “vitória das bruxas”, por certo, não pode ser encontrada nos livros de História. Quase que como revelando um segredo, em 1954 o senhor aposentado que defendeu a Inglaterra armado com sua espada nas fileiras da *Home Guard*

escreveu um livro intitulado *A Bruxaria Hoje*, no qual finalmente publicou a versão das bruxas, ou *wicas*² sobre os fatos. Muitos não sabiam, mas haviam sido elas que, através de sua magia, detiveram Hitler. A operação “esotérica”, batizada como “Cone de Poder”, foi tão terrivelmente poderosa que teria levado alguns bruxos à morte. *“Elas se encontraram, fizeram crescer o grande cone de poder e dirigiram este pensamento ao cérebro de Hitler: você não pode cruzar o mar. Você não pode cruzar o mar. Não é capaz de vir. Não é capaz de vir”* (GARDNER 2003: 103)

Não havia sido a primeira vez, segundo Gardner, que essa delicada operação havia sido realizada. O que as bruxas haviam feito contra Hitler foi exatamente o que seus tataravós e antepassados ainda mais remotos haviam feito com Napoleão e, antes dele, com a Armada Espanhola.

Incrivelmente, parecia que as bruxas estavam por trás de outros fatos históricos. Como numa conspiração maçônica, própria de um enredo de ficção, elas, agora, eram personagens de vital importância. Até então, pareciam ter passado despercebidas, vivendo escondidas entre os camponeses - mas não iam se esconder mais.

Sua importância no desenvolvimento destes fatos é (pelo menos, para uma perspectiva de mundo mais cética), um exagero, uma ficção. Mas não é exagero afirmar que, hoje em dia, há muitas bruxas libertas das amarras dos antigos receios, aparecendo na televisão, escrevendo livros de feitiços e magia.

² Segundo o historiador Ronald Hutton, “A forma ortográfica de Gardner, *wica*, aparece somente no *Chamber’s Dictionary of Scots-English*, em que significa *wise*. Esse dicionário pode muito bem ter sido a inspiração de Gardner para sua escolha. A adaptação tardia resulta de uma mais antiga e precisa conotação do anglo saxão *wicca*, que significa bruxo (forma masculina); a versão feminina é *wicce*. O duplo *c* nessas palavras era pronunciado como “*ch*” para produzir um som bem fechado para a palavra moderna *witch*, mas, por costume e conveniência, os wiccanos preferem pronunciar o som do *k*” (HUTTON 1999: 241). O termo Wica com um “*c*” é utilizado, hoje, pelos adeptos que reivindicam uma tradição mais *pura*. Um exemplo de uma dessas denominações é a bruxaria gardneriana. Melissa Seims fez um levantamento, que está disponível em seu *site*, http://www.thewica.co.uk/wica_or_wicca.htm (Acesso em 20.11.2011), sobre as ocorrências que aparecem nas obras de Gardner referentes às duas grafias, e o termo *wicca* não aparece em nenhuma delas. Joanne Pearson acredita que o acréscimo de um “*c*” adicional pode ter sido resultado de um erro de grafia, já que “Gardner afirmava ser disléxico” (PEARSON 2007: 114). Para uma explicação terminológica mais completa sobre as origens dos dois termos, ver BROOKS, Alexander; RUSSEL, e Jeffrey B., “História da bruxaria”. São Paulo: Aleph, 2008. Independentemente das explicações, a forma mais utilizada é Wicca, e é esta forma que pretendemos adotar neste trabalho. A outra forma será utilizada apenas quando for citada de uma fonte que utilize a grafia.

A Wicca³, também conhecida como moderna bruxaria neopagã, surgiu no final da década de 1940 com um funcionário público inglês aposentado, Gerald Brosseau Gardner, e rapidamente expandiu-se para outras partes do mundo.

A Wicca, segundo o próprio Gardner, é uma religião. Para se referir a ela, utiliza-se, também, os termos “Velha Religião” e “A Arte”. O primeiro seria uma espécie de reivindicação a um passado distante e “mais puro”; o segundo, uma clara referência à maçonaria e outros ramos ocultistas baseados na magia cerimonial, além da própria noção que o termo carrega, ligando o “ofício” às artes mágicas. Essa “Velha Religião”, como Gardner a descreveu, possui alguns ritos. É uma religião iniciática, seus adeptos veneram um deus e uma deusa cujos nomes são secretos. Há um sacerdote e uma sacerdotisa que representam, consecutivamente, o deus e a deusa, mas as cerimônias são dirigidas pela sacerdotisa, sendo que o sacerdote tem papel coadjuvante, mas não menos importante. As cerimônias são realizadas com os adeptos nus, há uma importante categorização das ferramentas ritualísticas, o transe e o êxtase fazem parte de seus rituais, assim como a autoflagelação. Suas cerimônias mais importantes são chamadas de Sabás e são oito, Samhain, Yule, Candelmas ou Imbolc, Ostara, Beltane, Litha, Lammas, Mabon. Essas cerimônias acontecem de acordo com as datas sazonais do ciclo agrário.

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. Mundo, este, onde as grandes narrativas não mais têm o poder de direcionar e controlar todos os aspectos da vida do homem. Seus fundamentos parecem beirar o

³ Hoje em dia existe uma grande variedade de vertentes e correntes que carregam este nome. Há diferenças entre o que é chamado tradição entre essas vertentes. O que todas têm em comum é que afirmam praticar uma forma de bruxaria. E, mesmo divergindo, muitas vezes, em relação aos panteões a serem cultuados ou às formas de praticar os rituais, todas possuem traços em comum como, por exemplo, rituais baseados nos ciclos sazonais, ênfase no feminino, admiração da natureza, culto a um Deus de chifres e a uma Deusa. Neste sentido, talvez como uma forma de generalizar, sem necessidade de, a todo momento, especificar, mas enfatizar os aspectos comum entre todas as vertentes que se dizem wiccanas, os pesquisadores que trabalham com os tema definem simplesmente como moderna bruxaria neopagã. Termo, esse, que define muito bem as muitas e diversas vertentes da bruxaria. Ele é frequentemente empregado em trabalhos relacionados a um campo de estudo específico do tema, *O Pagan Studies*.

contraditório, já que “*critica a sociedade moderna, mas é fruto dela*” (OSÓRIO 2005: 128).

A Wicca reivindica uma ancestralidade, um elo com o passado. As bruxas e bruxos modernos buscam relacionar suas crenças e práticas a antigos povos. Frequentemente, discursos e imagens que remetem a períodos de perseguição a feiticeiras, como na época da Inquisição, são evocados como elemento legitimador de suas lutas atuais em nome de causas modernas.

A ideia de ancestralidade também se relaciona ao que se denomina de retorno a uma espiritualidade que foi perdida. Para Robert Pucett, “*o surgimento da Wicca representa amplamente uma reação ao moderno desencantamento do mundo*” (PUCETT 2009: 121). Sabina Magliocco argumenta que a Wicca “*é uma forma de resistência criativa contra a dominante ontologia do Iluminismo, que marginalizou a imaginação e o êxtase*”. (MAGLIOCCO 2004: 120).

Em seu livro *Witching Culture, Folklore and Paganism in América* (2004), Magliocco nos dá um quadro geral das discussões acerca da questão da invenção na Wicca. Sabina perpassa brevemente algumas conclusões de autores que, por um lado, trabalham com a ideia de que a Wicca é uma invenção e, por outro, com aqueles que não aceitam totalmente essa ideia. Aidan Kelly é um autor constantemente colocado na linha de frente dos que não acreditam nessa descoberta.

Seu livro *Inventing the Witchcraft. A Case Study in the Creation of a New Religion* (2007), que aborda questões referentes à invenção da moderna bruxaria neopagã, foi e ainda é alvo de críticas por parte dos adeptos da Wicca, principalmente daqueles mais ligados à tradição gardneriana. Kelly não foi o primeiro autor a se debruçar sobre a questão da invenção da Wicca.

Antes dele, o historiador Eliot Rose também fez várias críticas à tese de Margaret Murray sobre a existência de um culto das bruxas⁴. Em seu livro, *A razor for a goat* (1962), também faz menção a Gardner, criticando-o e defendendo a ideia de que a Wicca é uma recriação das ideias de Murray. Margot Adler descreve que “*Rose considerava o reavivamento da bruxaria como sendo uma obra ficcional de um grupo de homens e mulheres inglesas que estavam preocupados em ver a*

⁴ Uma síntese interessante das críticas de Elliot Rose às teorias de Margaret Alice Murray pode ser lida no livro *História do medo no Ocidente* (Companhia das Letras, 2009) de Jean Delumeau. Ver, especificamente, o capítulo 12, *Um enigma histórico: a grande repressão da feitiçaria - Feitiçaria e cultos de fertilidade*.

Inglaterra indo para os cães” (ADLER, 2006: 62). Essa afirmação de Rose carrega um sentido pejorativo, já que seus ataques à Gardner e Murray são feitos em tom irônico, mas tem certa coerência no que se refere à ideia de uma invenção de uma religião nativa, totalmente nacional. Esse nacionalismo pode ser analisado no caso da Wicca levando-se em consideração a noção de “invenção das tradições” que já foi explorada por James W. Baker (1996), Tanya M. Luhmann (1989) e Janluis Duarte (2008).

Quando observamos a Wicca como uma “*moderna sincretização de uma série de antigos e novos elementos*” (BAKER 1996: 178), podemos entendê-la como uma invenção de tradição. Nesse sentido, compreendemos esse sincretismo a partir de Hobsbawm, quando este faz menção ao funcionamento das tradições. Ele descreve que

às vezes, as novas tradições podiam ser prontamente enxertadas nas velhas; outras vezes, podiam ser inventadas com empréstimos fornecidos pelos depósitos bem supridos do ritual, simbolismo e princípios morais oficiais – religião e pompa principesca, folclore e maçonaria (que, por sua vez, é uma tradição inventada mais antiga, de grande poder simbólico. (HOBSEBWM, 2008: 14).

Em relação à história da Wicca, a antropóloga Tanya M. Luhmann, em um estudo intitulado *Persuasions of the witch's craft* (1989) nos mostra que a questão da invenção das tradições nos remete a um tópico intrigante: “*por que a história deve conceder legitimidade e autoridade numa era de racionalidade?*” (LUHRMANN 1989: 44). Ou seja, porque é tão necessária a afirmação histórica, mesmo que esta história leve em conta elementos desprovidos de fundamento? Segundo Luhmann, “*há uma ambiguidade por parte dos adeptos em relação à história da Wicca*” (LUHRMANN 1989: 45). Para a autora, “*há uma visão comum desse passado histórico da Wicca, diferindo apenas na questão de que esse passado é mito ou lenda. Para outros, dizer se esse passado é falso ou verdadeiro não é importante*” (LUHRMANN 1989: 44).

A conclusão de James W. Baker sintetiza muito bem a questão da invenção das tradições na Wicca. Baker descreve que a Wicca pode ser considerada uma tradição inventada, na medida em que “*foi formulada em resposta às necessidades psicológicas de pessoas modernas que buscaram recuperar antigas tradições perdidas ante a industrialização, a separação do homem com a natureza e a*

individualização” (BAKER 1996: 187). A Wicca surge como uma tentativa de recuperação de uma espiritualidade que, presume-se, foi perdida. Assim como se deu com a Celtomania no movimento romântico do século XVIII no contexto dos nacionalismos europeus, podemos dizer que a Wicca seria, também, uma espécie de utopia romântica, mas envolta de elementos religiosos. Não é à toa que, nessa forma de religiosidade, serão invocados nomes como o de Jules Michelet (1798-1874)⁵.

O presente trabalho não tem a pretensão de reescrever a História da Wicca, mas entender este sistema religioso elaborado por Gardner dentro de uma interpretação contra cultural.

Observando os vários elementos que compõem a Wicca, pode-se perceber que todos eles estavam dentro do meio ocultista da época de Gardner. Tais elementos podem ser interpretados como expressões contraculturais, como, por exemplo, o Romantismo, o movimento espiritualista e os escritos de Aleister Crowley, assim como outras referências citadas neste trabalho.

Em vista disso, colocamos nosso problema da seguinte forma: em que sentido as obras de Gardner são um produto histórico social da Inglaterra do pós-guerra?

Nossa hipótese é a de que Gardner construiu um sistema religioso contracultural apropriando-se de tendências contraculturais. Como um *seeker*⁶ dentro do meio ocultista de sua época, ele organiza seu sistema baseando-se nessas formas desviantes, deixando em suas obras um legado contracultural que será a base do neopaganismo.

No primeiro capítulo, buscamos traçar a biografia de Gerald Gardner, sempre nos pautando nos elementos que nos dessem pistas de suas influências para a Wicca. Infelizmente, quando este trabalho foi finalizado, Philip Heselton, biógrafo de Gardner, publicara mais um livro sobre a vida deste. Apesar disso, nossa principal referência foi a biografia atribuída a Jack Bracelin, *Gerald Gardner, Witch* (1969), além das outras duas biografias escritas por Heselton, *Wiccan Roots* (2000) e *Gerald Gardner and the cauldron of inspiration* (2003).

⁵ Historiador francês de postura radical e anticlerical (ALVES 2003: 07), que descreveu a bruxaria como uma religião original da Europa em seu “A Feiticeira” (1862). Margaret Murray, principal fonte de Gardner, foi influenciada pelo seu trabalho.

⁶ Termo cunhado por Colin Campbell. *Seeker*, em tradução livre, seria um “buscador”.

No segundo capítulo, pretendemos observar o contexto social e espiritual da época, dando destaque ao meio frequentado por Gardner e apresentando suas principais influências na concepção de um culto das bruxas - Margaret Alice Murray e Charles Godfrey Leland.

No terceiro capítulo, fizemos uma descrição de suas três obras que tratam da bruxaria, *Com o Auxílio da Alta Magia* (1949), *A Bruxaria Hoje* (1954) e *O Significado da Bruxaria* (1959).

No quarto capítulo, analisamos Gardner como protagonista de uma contracultura, buscando entender em que sentido seu sistema religioso é uma contracultura, de que forma se apropria das tendências contraculturais e qual é seu legado contracultural.

2 BIOGRAFIA DE GERALD GARDNER

O grande mestre da literatura fantástica J.R.R Tolkien escreveu que “a investigação da biografia de um autor é uma abordagem inteiramente vã e falsa de suas obras, e que, ao autor, caberia agradar seus leitores apenas com sua obra” (TOLKIEN 2006: 391). Em termos literários, poderíamos concordar com Tolkien ao ler somente os romances de Gerald Gardner, tendo em vista o prazer literário propiciado por seus heróis e heroínas - Thur, Jan, Olaf, Morven - sem se preocupar com suas influências ou anseios. Mas Gardner não se contentou em descrever a bruxaria e a magia apenas nas páginas de suas ficções. Ele a praticou. Tudo o que parecia fazer parte de contos de fadas, histórias fantásticas, bruxas e magos era, agora, real. Gardner conseguiu trazer todos estes elementos para fora dos livros.

E, contrariando a colocação de Tolkien, sua biografia não deve ser entendida como falsa nem, tampouco, como vã. Pelo contrário, sua biografia já é, por si só, uma obra no sentido literário - estamos nos referindo a *Gerald Gardner: Witch*⁷. Apesar de ser uma obra pensada com o intuito de descrever os detalhes de sua provável iniciação no culto das bruxas, ela pode oferecer os elementos que influenciaram a constituição de uma das religiões minoritárias que mais crescem no mundo, a Wicca. Como trabalho literário, devemos deixar claro que *Gerald Gardner: Witch* é uma biografia pensada com a intenção de enfatizar a personalidade excêntrica de Gerald Gardner como uma pessoa distinta do padrão da sociedade colonial inglesa do início do século XX. Isto se dá através da abordagem de dois aspectos.

O primeiro, seu interesse pelo sobrenatural, que o levou a se interessar por várias religiões e práticas ocultas, aproximando-o da Maçonaria, Espiritismo, Budismo e práticas mágicas tribais. O segundo, relacionado à sua atividade de antiquário, que o tornou um pioneiro da Arqueologia malásia, numismática, folclore e um autor de respeitados artigos nessas áreas (HUTTON 1999: 205).

⁷ As informações sobre a vida de Gardner provêm, em grande parte, dessa sua biografia, publicada em 1960 pela Octagon Press, editora fundada pelo autor sufi Idries Shah (1924-1996). A autoria do livro é creditada a Jack Bracelin, um dos bruxos iniciados por Gardner. Sabe-se, atualmente, que Bracelin não foi o autor do livro, mas sim o próprio Idries Shah, que era amigo de Gerald Gardner. Philip Heselton acredita que, “na verdade, o livro é uma autobiografia, já que Gardner lia cuidadosamente os escritos de Shah, reescrevendo e fazendo correções” (HESELTON 2000: 09). Em relação à autoria do texto ter sido atribuída à Bracelin, Heselton ainda descreve que “Shah preferia não ter seu nome ligado à biografia, já que era um conhecido autor sufi” (HESELTON 2000: 09).

Apesar dos contornos de excentricidade, a biografia de Gardner ainda é um dos poucos relatos que temos de sua vida – e ela será nossa principal referência no presente Capítulo.

2.1 UMA INFÂNCIA EM BUSCA DO SOL: ANOS INICIAIS E JUVENTUDE

Pouco se sabe sobre a infância de Gerald Brosseau Gardner. As poucas informações sobre esse período de sua vida não nos permitem ir além de um breve prólogo sobre as características que estariam relacionadas a sua pessoa sempre que se contasse sua história, ou seja, sua curiosidade, a paixão por livros de aventura e sua saúde. Nascido na Inglaterra em 1884, era filho de William Robert Gardner, um juiz de paz que também era um dos sócios da firma *Joseph Gardner and Sons*, e de Ennis Barguelew Louise. Gardner tinha três irmãos. *“Do mais velho Gardner tem poucas lembranças, e, embora tivesse um irmão com idade parecida, Douglas, é com seu outro irmão Bob, dez anos mais velho, que teve mais convivência e se lembra melhor, pois se davam muito bem”* (BRACELIN 1960: 13).

Os Gardners eram consideravelmente ricos. Viviam em uma grande casa vitoriana que possuía uma vasta área verde. Nessa época, a firma fundada no século XVIII por seu avô, Joseph Gardner, era *“uma das maiores empresas de exportação de madeira do mundo”* (HESELTON 2000: 12). Devido aos negócios da empresa familiar, o pai de Gardner passava muito tempo viajando. Sua esposa, Ennis, era quem cuidava dos interesses da casa. Gardner relembra que sua mãe apreciava literatura e participava da *“Browning Society”*⁸, o que pode tê-lo ajudado a se aproximar dos livros. Enfim, *“sua família vivia normalmente ao modo que se esperaria que uma família daquela época vivesse, mãe gentil, pai ocupado, filhos felizes”* (BRACELIN 1960: 14).

Apesar de ter tido um ótimo convívio familiar, durante o tempo em que esteve com sua família, sua saúde não era das melhores. Gardner sofria de asma, mas a doença, ao mesmo tempo em que lhe subtraiu o convívio com outros meninos de

⁸ Sociedade literária fundada em 1881, em homenagem ao poeta vitoriano Robert Browning.

sua idade, isolando-o devido à saúde frágil, abriu-lhe as portas para o mundo. Aos quatro anos, Gardner foi apresentado à sua nova babá, Josephine McCombie, apelidada de Com. Ela ficaria responsável por ele nas viagens de sua infância.

Seus pais eram muito preocupados com sua saúde. Nessa época, um médico lhes dissera que Gardner precisava se afastar do clima inglês, e que seria melhor para o garoto passar os períodos de inverno num lugar ensolarado de clima tropical. *“MacCombie também achava isso e convenceu-os de que o conselho do médico era uma boa opção”* (BRACELIN 1960: 14). Esse foi o início de sua vida de viagens. Gardner passaria muitos momentos de sua infância conhecendo lugares diferentes e convivendo mais com pessoas adultas do que com crianças da sua idade.

A primeira viagem de Gardner em 1888 já dava uma ideia de como ele teria que se virar sendo mais autônomo a partir de agora. Relembra que “logo depois que se despediram de sua mãe, ele pediu a Com que lesse para ele o romance *Ivanhoé*⁹ de Walter Scott, o que ela recusou (BRACELIN 1960: 15).

Esse fato marcou o jovem, que percebeu que, dali por diante, muita coisa teria que ser por sua conta. Viajando constantemente, ele não frequentava a escola, mas aprendeu a ler e escrever. Gardner, em muitos aspectos, podia ser considerado autodidata. Gostava de folhear velhas revistas e sempre pedia às pessoas que lessem para ele as legendas das figuras – assim, decorava letras e palavras.

Alguns fatores foram decisivos para despertar no jovem Gardner o interesse por outras culturas. Um deles mais tarde se tornaria seu *hobby* favorito, colecionar armas. Gerald tinha sete anos quando estava viajando com Com pelas ilhas Canárias. *“Com a pequena quantia que trazia em seu bolso, comprou uma faca parecida com a que todos os homens do lugar utilizavam, mas foi logo confiscada por Com”* (HESELTON 2000: 14). Depois de ter comprado sua primeira faca, sua coleção só aumentaria - com o tempo, facas e adagas seriam sua grande paixão.

Outro fator importante em sua formação foram os livros sobre espiritualismo. Na adolescência, leu *It was There Is No Death* (1891), de Florence Marryat, *“livro que pretendia explicar e provar a verdade sobre o espiritualismo”* (BRACELIN 1960: 19-20) Gardner encontrou mais trabalhos de Marryat na biblioteca local. Por meio de sua leitura, começou a ter dificuldades em aceitar a ideia convencional do Deus

⁹Esse romance influenciaria Gardner em termos estilísticos na composição de seu segundo romance, *“Com o Auxílio da Alta Magia”* (1949).

cristão, e começou cada vez mais a crer na sobrevivência do espírito depois da morte (HESELTON 2000: 15) e na reencarnação. Em Madeira, Gardner teve oportunidade, pela primeira vez, de discutir questões metafísicas, temas e assuntos diferentes do que estava acostumado a conversar em sua casa. Ele recorda que sua primeira conversa desse tipo foi com Billy Dewey, um senhor de oitenta anos com uma espessa barba branca inconformado com os papistas (BRACELIN 1960: 19).

A ausência de uma educação formal parece ter contribuído para a curiosidade aguçada de Gerald Gardner. Quando dizemos educação formal, vale colocar que nos referimos a uma educação também religiosa. O fato de ter saído de casa tão cedo e entrado em contato com diferentes culturas pode, sem dúvida, ter contribuído para uma formação religiosa tão diversificada, que será refletida na Wicca. Tudo isto poderia parecer menos peculiar se toda a sua biografia se resumisse nesses fatos – eles, porém, aconteceram antes que Gardner completasse dezesseis anos.

Em 1900, sua família achou que seria uma boa oportunidade para o jovem Gardner ir viver no Ceilão (atual Sri Lanka) com Com e seu marido David, que haviam se casado dois anos antes. David era plantador de chá, e a família acreditava que Gardner poderia trabalhar e aprender sobre essa cultura. O jovem trabalhava todos os dias na plantação, mas não estava muito satisfeito. Foi quando começou a pensar na reencarnação *“pregada pelos monges budistas”* (BRACELIN: 27). Em 1902, estava trabalhando em outra plantação, tendo mais tempo livre para caminhar pela floresta, caçar e conversar com os nativos. Em uma de suas caçadas, perdeu-se da trilha, e o que aconteceu depois ele descreve como uma experiência mística: *“apesar de perdido ele se sentiu acolhido pela floresta, na companhia dos animais, estava em paz entre as árvores”* (BRACELIN 1960: 28).

2.2 O CONTATO COM O ORIENTE

Gardner se interessava cada vez mais pela espiritualidade, trabalhava apenas para se sustentar, lia sobre antropologia e religião comparada. Não há em sua biografia, porém, dados sobre os autores dessas obras. Seu interesse por questões espirituais o levou a se aproximar de uma loja Maçônica na cidade de Colombo. Ele começou a participar dos encontros, mesmo sendo algo muito trabalhoso, *“já que*

tinha que andar quinze milhas da estação ferroviária até a loja, muitas vezes debaixo de chuva, junto com o carregador que levava suas vestes maçônicas secas numa caixa” (BRACELIN 1960: 35).

Apesar de sua biografia não mencionar se Gardner teve contato com a Teosofia no Ceilão, essa é uma possibilidade que não pode ser deixada de lado, já que *“ali era um dos locais aonde a Teosofia ia se mostrando popular”* (WASHINGTON 2000: 74). Seu “ecumenismo” parece ser um forte elemento de seu capital cultural referente à Teosofia. Em seu livro de 1959, *“O significado da bruxaria”*, Gardner escreve que *“geralmente pensa-se que, para se tornar bruxa, a pessoa deve renunciar ao cristianismo, mas isso não é verdadeiro; a pessoa não pode é ser uma cristã muito estrita, que aceita que Jesus é, mesmo, o filho de Deus, e não que ele é apenas mais um dos iluminados”* (GARDNER 2004: 26). A nosso ver, essa passagem se aproxima bastante da ideia central do pensamento teosófico, de que *“todas as religiões são essencialmente a mesma religião”* (WASHINGTON 2000: 65). A própria ideia de reencarnação na Wicca é de influência teosófica. Aidan Kelly descreve que,

Blavatsky foi a pessoa que estabeleceu “reencarnação” como o termo padrão para este conceito, substituindo metempsicose, transmigração, rectorificação e outros termos que haviam sido usados. Também foi ela quem primeiro associou firmemente os conceitos de karma e reencarnação na mente ocidental. O conteúdo teosófico definido para estes termos no Ocidente não corresponde ao que se acreditava sobre esses assuntos no Oriente, e o conceito de reencarnação na Arte é muito mais próximo da Teosofia do que os do mundo antigo ou das religiões asiáticas (KELLY 2007: 43).

Gardner passou grande parte da sua vida fora da Inglaterra. *“Desde que foi para o Ceilão com Com em 1900 até sua aposentadoria, em 1936, ele só voltou à sua terra natal quatro vezes, em 1905, 1916, 1927 e 1932”* (HESELTON 2000: 16). Em seu primeiro retorno, voltou a encontrar, depois de muitos anos, o irmão mais velho Harold, que estava morando nos Estados Unidos e cuidava do pai; também conheceu a família Surgenson, que praticava a mediunidade.

Em 1908, Gardner aceitou um emprego em uma plantação de borracha em Bornéu. No tempo livre, aproveitava para conhecer os locais, os *dyaks*. *“Interessava-se principalmente por suas armas, crenças e costumes”* (HESELTON 2000: 17). Gardner frequentemente participava do que chamou de “sessões”, momentos em que os *dyaks* podiam se conectar com os espíritos. Essas sessões eram conduzidas

pelo *pawang*, uma espécie de bruxo¹⁰. Foi através dessas sessões que conheceu a família de uma menina que servia como médium nas sessões. É importante colocarmos que os termos “médium” e “sessões” fazem parte do vocabulário espírita, e que provavelmente Gardner os utilizava por uma questão de similaridade - ou seja, não temos certeza de que os *dyaks* faziam uso de suas práticas com o mesmo sentido dos termos ocidentais descritos por Gardner. “Os *dyaks* também adoravam uma multidão de divindades locais, pelas quais Gardner sentia grande simpatia” (BRACELIN 2000: 45). Essa, provavelmente, pode ter sido uma influência no que se refere ao aspecto politeísta da Wicca.

Devido a um surto de malária que atingiu a região, Gardner planejou voltar ao Ceilão em busca de um clima melhor, já que não estava se sentindo bem de saúde. Achou, porém, que deveria tirar férias antes de se comprometer com outro trabalho. Foi a oportunidade para viajar a um lugar que sempre lhe interessara, Sarawak, Estado localizado no noroeste de Bornéu. Ali conheceu Charles Vyner Brooke, o “Rajá Branco”, governante da região, e falou-lhe a respeito de suas pesquisas sobre o povo *dyak*.

Em 1911, desistiu de voltar para o Ceilão e aceitou um emprego como assistente em uma plantação de borracha, dessa vez na Malásia Central. Em 1923, tornou-se inspetor alfandegário do governo britânico em Muar, Estado de Johore. Diferentemente dos empregos anteriores, Gardner apreciava aquele, pois tinha a oportunidade de viajar por todo o país. “A curiosidade e sua amizade com os *malaio*s levou Gardner a investigar e estudar mais ainda as armas e costumes daquele povo. Ele acabou se interessando especificamente por um tipo de adaga em particular, a *Kris*, que, para os nativos, continha um espírito e também possuía propriedades mágicas” (BRACELIN: 18-19). Durante vinte anos, Gardner pesquisou a *Kris*.

Em 1927 voltou à Inglaterra. Seu pai não estava bem de saúde e sua mãe falecera havia sete anos. Gardner não estava muito feliz com as coisas - para ele, o país continuava frio e inóspito como sempre se lhe apresentara. Tendo tomado conhecimento de uma “igreja espírita” que despertou sua curiosidade, recordou todos os livros lidos sobre o tema e imaginou que havia chegado a oportunidade de

¹⁰O termo descrito na biografia é *Witch-doctor*.

esclarecer suas dúvidas sobre o Espiritismo. Ele estava, mesmo, disposto a investigar o assunto.

Gardner relembra que participou de uma sessão cheia de *“performances baratas”* (BRACELIN 1960: 126), o que acabou por desanimá-lo. Ouviu falar, então, de um médium afamado, Hewart Mackenzie, que procurou viajando até Londres. O endereço de Mackenzie era o da “Aliança Espírita de Londres”. Gardner agendou três sessões com o médium. *“Ali, ele ficou sabendo da existência de certo Tio John e de uma prima Anne, dos quais nunca ouvira falar”* (HESELTON 2000: 19). Mais tarde, seu irmão lhe disse que houvera, sim, um tio chamado John, que Gardner não havia conhecido. Anne foi identificada como sendo Gertrude, uma amiga das irmãs da família Surgenson por quem Gardner tinha amizade. Através do médium, Anne-Gertrude previu seu casamento. Gardner também acreditou que a grafia resultante da escrita automática, uma espécie de técnica mediúnica, era semelhante à da sua mãe. Sua terceira sessão mediúnica, na qual fez contato com Gertrude, foi relatada em sua biografia como sendo um divisor de águas na sua vida.

Agora ele tinha certeza de que a vida sobrevive à morte, e que em nosso tempo pode haver grandes lacunas entre as encarnações, e que o espírito deve passar por várias fases de desenvolvimento antes de aparecer neste mundo de novo (BRACELIN 1960: 132).

Para Bracelin, Gardner apenas confirmou o que já havia aprendido com os budistas. A ideia de reencarnação está presente na Wicca e de fato pode-se concluir que há uma preocupação, metafísica, com a vida após a morte. Provavelmente, fruto desse capital cultural adquirido.

Ainda em 1927, Gardner conheceu Dorothea Rosedale, mais conhecida como Donna, filha de um padre anglicano e enfermeira do hospital de Londres. Eles se casaram e seguiram para Singapura.

Gardner continuava a viajar com frequência, principalmente pelas cidades e vilarejos de Singapura. Vivia descendo e subindo rios por entre florestas, e começou, nessa época, a se interessar por História. Em 1932, no caminho de volta à Inglaterra, ficou uma semana viajando - foi ao Egito, Gaza e Palestina. Com Donna, conheceu algumas cavernas pré-históricas na França, antes de retornar à Inglaterra. Seu pai havia falecido. Apesar de sua tristeza, Gardner recorda que parecia se sentir mais livre, pois já não tinha ligação com o passado naquelas terras. Ele estava

interessado em Arqueologia e “*enxergava a Inglaterra por outro ângulo agora*” (BRACELIN 1960: 138), com olhos de especialista no assunto. Participou de congressos de arqueologia, apesar de não ter formação acadêmica na área.

Em 1936, aos 52 anos, Gardner se aposentou, voltando para a Inglaterra com Donna. Naquele ano, finalmente publicou o resultado de seus vinte anos de pesquisas sobre facas e adagas malásias. Seu livro *Keris and Other Malay Weapons* foi considerado um trabalho pioneiro. Ainda no inverno daquele ano, tinha planos de voltar à Palestina para participar de escavações, mas o responsável pelos sítios havia sido assassinado. Como resultado, todo o empreendimento teve de ser cancelado. Sem pensar muito, Gardner resolveu viajar para a ilha de Chipre. Nessa viagem, teve alguns sonhos estranhos. Em sua biografia é descrito que, havia muitos anos, ele vinha tendo sonhos que pareciam reais e que se sucediam, como se fossem partes de uma história mais ampla.

Bracelin descreve que, “*nessa estranha série de histórias vividas em seus sonhos, Gardner estava num mundo antigo onde tinha que construir uma poderosa muralha, para manter fora os invasores*” (BRACELIN 1960: 153). Em Chipre, Gardner visitou o museu de Nicósia. O curador do museu parecia já saber de seu interesse por armas. Observando, admirado, as espadas do museu, Gardner tentava imaginar como os cipriotas fabricavam suas espadas. Então, “*súbita e extraordinariamente, minhas mãos sentiram como se elas já soubessem*” (BRACELIN 1960: 154). Gardner entendeu aquilo como uma lembrança de alguma vida passada, acreditando que havia sido um armeiro em Chipre. Ele retornaria a ilha mediterrânea novamente em 1938 e 1939.

2.3 A DESCOBERTA DO CULTO DAS BRUXAS

Em 1938, ele e Donna se mudaram de Londres devido à ameaça de guerra. Gardner estava preocupado com sua coleção de armas, já que sua casa estava na área de evacuação definida pela defesa civil em caso de ataque. Sem nenhuma intenção de abandonar sua coleção, o casal, que tinha amigos na região de New Forest, se estabeleceu em Highcliffe, subúrbio de Bournemouth, vilarejo vizinho ao sul de New Forest, em Hampshire. Nesse período, “*Gardner possivelmente sentiu-se*

entediado com a vida suburbana inglesa depois de viver uma vida de tantas viagens” (MAGLIOCCO 2004: 49).

No verão de 1939 comprou um terreno em Chipre, fazendo questão de que fosse uma área semelhante às paisagens que via em seus sonhos. Sua intenção era construir uma casa ou, como informa Cecil Williamson, *“um templo para Afrodite”* (HESELTON 2000: 42), projeto que foi abandonado devido à iminência da guerra. Foi nesse período que Gardner escreveu seu primeiro romance, *A Goddess Arrives* (*“A Chegada de Uma Deusa”*), considerado por alguns autores como *“seu melhor romance”* (HESELTON 2000: 42). Apesar de conter elementos ocultistas, é considerado *“racionalista e cético”* (HUTTON 1999: 223).

O livro conta uma história que se passa no ano de 1450 a.C, época da invasão dos egípcios à ilha. Nesse tempo uma mulher, Dayonis, seduz os cipriotas e os faz acreditarem que ela é uma divindade. Toda trama é baseada na premissa de que a origem do culto à Deusa Afrodite está relacionada a uma mulher que iludiu os cipriotas. Ela pratica adivinhações e faz sacrifícios animais, é uma espécie de bruxa que entende os conhecimentos ocultos, mas que não é a protagonista da história. *“A principal personagem de Gardner é um homem, membro de uma sociedade de espadachins que possui sinais, gestos e posturas maçons”* (HUTTON 1999: 223). Ele abomina os rituais ancestrais da mulher, que incluem, além de sacrifícios animais, sacrifícios humanos. Ele também

(...) duvida que valores da religião pagã ainda sobrevivam em seus compatriotas e zomba dos conhecimentos ocultos e antigos venerados por ela, descrevendo-os como criações de mentes humanas, sobre quem são projetados os poderes que de fato acontecem dentro de seres humanos. (HUTTON 1999: 223).

Esse primeiro romance de Gardner não segue a dinâmica de descrição dos elementos da bruxaria que ele viria a esboçar mais tarde, mas reflete algumas de suas crenças. Heselton acredita que *“o tema da bruxaria já estava implícito neste livro”* (HESELTON 2000: 45). Concordamos parcialmente com o autor, já que, como foi dito anteriormente, ao ler a obra de Gardner é preciso atentar para as *“diferenças entre a bruxaria no sentido literário e no sentido de uma estruturação religiosa”* (CLIFTON 2004: 269). Um ponto interessante do livro é seu desfecho, em que um dos personagens explica a teoria de reencarnação em grupo articulado pelo famoso teosofista alemão Rudolph Steiner.

Naquele período, Gardner frequentava clubes naturistas, um deles o *Christchurch Harbour*, também conhecido como *New Forest Club*. Ainda em 1939, publicou seu primeiro artigo pela *Folklore Society*, sobre uma caixa que possuía e que, segundo ele, pertencera a Matthew Hopkins, o famoso caçador de bruxas do século XV. Tal caixa conteria vários talismãs usados contra a bruxaria. No artigo, observa que *“as relíquias da caixa foram examinadas pela Dr. Murray e Fr. Ward e consideradas verdadeiras”* (GARDNER 2001: 66). Seu interesse pela bruxaria, porém, não se limitaria a pesquisas ou à publicação de artigos e livros.

Esse é um período de divergências no que se refere à biografia de Gardner, pois está relacionado, particularmente, à sua reivindicação de descoberta de um grupo de bruxas. Em sua biografia é descrito que, em 1939, ele teria sido iniciado no culto das bruxas. Sua iniciação aconteceu em decorrência de seu novo ciclo de amizades. Em New Forest, ele teve contato com um teatro rosacruz e, ali, conheceu uma família de bruxos. Essas pessoas, descritas por ele como “fascinantes”, pertenciam ao círculo que frequentava a Sociedade de Crotona, uma fraternidade rosacruz cuja principal atividade envolvia apresentações de peças com temáticas ocultistas. Gardner, inclusive, chegou a participar de uma peça. Lá, ele teria entrado em contato com um grupo que se distinguia do restante da fraternidade, e que o teria iniciado na “Arte”. Morgan Davies faz uma distinção entre a história contada pelos adeptos da Wicca e a contada pelos *“historiadores e céticos”*. Para os wiccanos, Gardner encontrou, de fato, um grupo de bruxas que chamavam a si mesmas de Wica. *“Ele também teria sido responsável por reformar esta antiga religião e apresentá-la ao público”*¹¹. Para os historiadores e céticos, a história é cheia de elementos que contradizem suas afirmações e mostram que a Wicca é uma invenção gardneriana. Nesse sentido, a descoberta de um culto sobrevivente seria fantasiosa.

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. Gardner teria descoberto que aquele grupo de pessoas, “distintas” das outras, professava uma religião pré-cristã muito antiga. Pesquisas mais recentes, como a de Heselton, não chegam a garantir uma ancestralidade à Wicca que

¹¹ DAVIS, Morgan. From man to witch: Gerald Gardner 1946-1964. Disponível em: <<http://www.geraldgardner.com/Gardner46-49.PDF>> (acesso em 14.09.2011).

remonte a um passado pré-cristão. Como mencionamos, Morgan Davis¹² pontua duas formas de se enxergar a história da Wicca, mas, 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. Em sua obra, Bracelin relata a iniciação de Gardner no grupo.

Os encontros no Teatro Rosa Cruz continuavam acontecendo, e cada vez mais Gardner observava um grupo que parecia estar à parte dos demais participantes (BRACELIN 1960: 164). Aquelas pessoas pareciam ser mais simples e otimistas, e também pareciam ter mais interesse por temas ligados ao ocultismo. *“Eles tiveram o cuidado de ler muitos livros sobre estes assuntos”* (BRACELIN 1960: 165).

O grupo parece ter chamado a atenção de Gardner por serem pessoas diferentes. Enquanto a maioria das que frequentavam o Teatro possuíam maior poder aquisitivo, o grupo que Gardner agora observava com mais atenção era formado por indivíduos mais humildes e tímidos. Uma passagem de sua biografia ilustra bem essa atração: *“Gardner sempre se sentiu em casa com eles. Era convidado para ir a suas casas e, por diversas vezes, haviam falado com ele”* (BRACELIN 1960: 165). Num dos encontros, uma dessas pessoas lhe disse que o havia conhecido anteriormente. Interessado, Gardner perguntou “quando”, ao que a pessoa respondeu: “numa vida anterior” (BRACELIN 1960: 165) Nessa parte de sua biografia começa a descrição de sua iniciação.

Gardner sentiu que estava adentrando algo secreto. Segundo consta em sua biografia, isso se passou poucos dias depois de a guerra ter começado. Ele foi levado a uma grande casa que pertencia a uma senhora apelidada de “Old Dorothy”.

¹² Idem

Aí ele foi iniciado na bruxaria. Gardner foi levado nu a um local previamente preparado. *“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: 165).

Para Gardner, aquela era uma religião sobrevivente, que *“sobreviveu à imposição do cristianismo”* (BRACELIN 1960: 166). Aquele grupo de pessoas, os Wica, não seria apenas mais um grupo de ocultistas. Ele era um folclorista e, como tal, ficou comovido ao saber que aquelas pessoas eram bruxas. Até aquele momento, sua crença era de que a bruxaria havia sido extinta devido às perseguições. Não eram, contudo, apenas bruxas - eram bruxas que praticavam uma forma de religião, um culto, segundo elas mesmas, muito antigo. *“O Culto de fertilidade representado pelo grupo no qual Gardner havia se envolvido é uma dessas religiões que reivindicam ser antigas, é chamada por seus membros de Wica. Essas, então, são as bruxas de hoje”* (BRACELIN 1960: 166).

A falta de informações sobre o grupo de bruxas que Gardner encontrou e de maiores detalhes a respeito de sua vida é o que transforma os acontecimentos do período em alvo de debates entre os wiccanos e historiadores. Philip Heselton tentou identificar quem seriam os participantes do grupo de bruxas. Concluiu que era formado por Edith Woodford-Grimes e Ernie Mason e suas irmãs, Susie e Rosetta Fudge. Edith, também conhecida como “Dafo”, era uma participante ativa do grupo, e não era tão isolada do grupo maior; ela, era, inclusive, a responsável pela organização das peças teatrais e pelo treinamento dos atores, e também escrevia artigos para o jornal local. A biografia de Gardner parece exagerar quando apresenta o grupo como isolado dos demais, uma vez que a participação dos membros era consideravelmente expressiva.

O fato é que Gardner foi introduzido em um círculo de amizades mais fechado e que os vínculos com essas pessoas pareciam ser mais fortes. Em sua biografia, ele descreve: *“Eu realmente estava encantado com eles e sabia que eles tinham todas as qualidades de alguém que crê na magia (...) E eu teria atravessado céu e inferno por qualquer um deles”* (BRACELIN 1960: 165 apud HESELTON 2003: 22).

Depois de sua suposta iniciação, Gardner empenhou-se em promover a Wicca. Nos anos que se seguiram, publicou três livros sobre o assunto, administrou um museu de bruxaria, incentivou e iniciou pessoas. Para Heselton (HESELTON 2003: 26), Gardner não teria inventado os principais elementos das crenças e práticas

wiccanas. Ele teria, sim, os aprendido com alguém. A pessoa que o teria introduzido no caminho da bruxaria e lhe ensinado seus rituais e técnicas seria Edith Woodford-Grimes (Dafo). Gardner a havia conhecido em 1939 (BOURNE 2000: 65) e, rapidamente, sugere Heselton (2003, 26) tornou-se seu amante.

Em 1944, Gardner foi eleito co-presidente da *Bournemouth Historical Association* e tentou incluir Dafo em vários eventos da associação. Ainda nessa época, os dois tentaram estabelecer em Christchurch um museu de história e folclore da cidade, mas não tiveram sucesso.

Em 1946, Gardner voltou para Londres e tornou-se membro do conselho administrativo da *Folklore Society*. No mesmo ano, adquiriu um terreno em Oakwood Road em Bricket Wood, próximo ao *Five Acres Club*. Foi para essa área que Gardner transferiu um antigo chalé de Abbey Folk Park, uma área densamente arborizada num local de paisagem bucólica. O chalé em questão era uma relíquia. Conhecido como “o chalé das feiticeiras”, provavelmente fora construído no século XVI; era uma construção interessante, feita de madeira. Antes de ser adquirido por Gardner, o chalé funcionava como museu em New Barnet, Hertfordshire. Possuía vários artefatos de cerâmica da época, mobília e objetos sinistros - animais empalhados, crânios humanos, espadas etc. Gardner comprou o chalé de seu amigo, o reverendo J. S. M. Ward. Em 1945, o museu havia fechado. Em parte, por causa da guerra, mas também porque Ward havia mudado para Chipre com alguns membros de sua comunidade religiosa. Ainda em 1946, Gardner começou a escrever seu segundo romance, *High Magic's Aid* (“*Com o Auxílio da Alta Magia*”). Segundo ele, sua tentativa inicial era escrever sobre as crenças das bruxas, mas, como estas não haviam permitido, então ele escreveu um pouco sobre a bruxaria em forma de ficção (GARDNER 2004: 10). No mesmo ano, Gardner conheceu Cecil Williamson, um interessado em bruxaria e ocultismo que, mais tarde, tornar-se-ia seu sócio em um museu sobre bruxaria.

Em 1º de maio de 1947, Arnold Crowther, amigo de Gardner, apresentou-o ao famoso e polêmico ocultista Aleister Crowley em Hastings. Gardner e Crowley se encontrariam mais três vezes. Não se sabe quase nada a respeito de suas conversas nesses encontros. Sabe-se apenas que, em cartas trocadas entre os dois, surgiu um diálogo entusiasmado sobre a possibilidade de fundação uma loja da

OTO¹³ (*Ordo Templis Orienti*). Gardner tornou-se membro da OTO em 14 de maio daquele ano. Crowley o autorizou a abrir uma loja da organização na Inglaterra. Ainda naquele ano, porém, Gardner viajou aos Estados Unidos, perdendo o interesse e o envolvimento com a Ordem. Crowley viria a falecer algum tempo depois, no dia 1º de dezembro de 1947. Com sua morte, a ideia de se estabelecer uma loja da OTO em solo britânico desapareceu.

Gardner, então, estava mais preocupado em visitar seu irmão, Francis Douglas Gardner. Em 1949 seu romance é publicado, e ele se sente mais livre para divulgar a Wicca. Escrito sob o pseudônimo de “Scire”, “Com o auxílio da Alta Magia” foi produzido como romance na tentativa de camuflar, segundo Gardner, as crenças e ritos das bruxas, devido às leis punitivas a atos de bruxaria que ainda vigoravam na Inglaterra. Para muitos, o motivo não era só esse, mas a recusa por parte do grupo de bruxas. Nesse romance de “fachada” ambientado na Idade Média, dois irmãos, Jan e Olaf Bonder, têm as terras e bens de sua família usurpados por Fitz-Urse. Eles são auxiliados por um mago cerimonial chamado Thur Peterson, que os ajuda a recuperar o que lhes fora tirado.

Nesse enredo aparece a principal personagem, a bruxa. Somente suas habilidades e ferramentas podem ajudar os irmãos. Thur, então, sai com os irmãos à procura de uma bruxa que teve o nome pronunciado por Olaf num estado de êxtase quando recebia, através de mediunidade, um espírito num ritual. Na introdução do livro, Gardner descreve em uma nota *“que os rituais mágicos descritos ali são autênticos, parcialmente derivados da Chave de Salomão¹⁴ traduzida para o inglês por McGregor Mathers, e também dos manuscritos que o autor dizia possuir”* (GARDNER 2008: 08). Gardner começa a esboçar, então, o que seriam as práticas das bruxas. A explicação para o uso da “Chave de Salomão” era a de que, provavelmente, *“como ele não poderia colocar de maneira alguma qualquer técnica*

¹³ A OTO - Ordem dos Templários do Oriente, é uma sociedade iniciática fundada no início do século XX pelo alemão Karl Kellner. Como a grande maioria das sociedades ocultistas da época, sua base ritual e muitos de seus elementos eram fortemente baseados na maçonaria. A OTO ganhou projeção através do ocultista Aleister Crowley (1875 – 1947), seu membro mais famoso. A conotação religiosa da OTO, em seus aspectos filosóficos, se deu com “Lei de Thelema” introduzida por Crowley.

¹⁴ A “Chave de Salomão”, também conhecido como “Clavícula de Salomão”, é um livro famoso entre os ocultistas. Ele possui orientações e princípios da magia cerimonial. Não há como saber sua autoria, pois existem várias versões. Teve grande circulação no século XIV. Seu conteúdo é baseado no misticismo judaico, principalmente a Cabala, e também no gnosticismo. O principal elemento da “Chave de Salomão” é sua exposição sobre as regras da Goécia ou Goétia, também conhecida como a arte de invocar os espíritos, dentro de um sistema de subordinação e obrigação. Gardner utilizou em seu livro a versão traduzida por MacGregor Mathers, um influente ocultista inglês, conhecido por ser um dos fundadores da sociedade de magia *Golden Dawn*.

mágica das bruxas” (HESELTON 2001: 14), optou por utilizar descrições ritualísticas do livro.

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

Gardner também aborda, a partir de vários temas, a magia. Em alguns pontos, trabalha com o conceito de religião, mas sua tentativa de explicá-la é mínima, quase inexistente se comparada à sua descrição dos elementos mágicos e da magia. O que podemos identificar como possível elemento legitimador da Wicca como religião é a ideia de ancestralidade - na grande maioria das vezes, ela é descrita como “Antiga Religião”. Além disso, a própria categoria de bruxaria parece corresponder a uma ideia de culto religioso, já que Gardner faz, em suas obras, uma espécie de denúncia contra autores que veem a bruxaria como uma religião demoníaca. Gardner não se preocupa em definir a categoria “religião” do mesmo modo que busca explicar a “magia”. No livro, escreve que muitas pessoas lhe perguntam como pode acreditar em magia, ao que ele responde: “*Se explico o que acredito que seja magia, dou um grande passo em direção à resposta*” (GARDNER 2003: 23). Acreditamos que essa afirmação ilustra bem toda a tentativa de Gardner de buscar explicar a “magia”. A preocupação com o elemento mágico é algo frequente em toda a sua obra. Preocupação que não se nota no que diz respeito à “religião”.

O livro “A Bruxaria Hoje” é escrito de forma defensiva. Em suas páginas, Gardner procura esclarecer o que acredita serem pontos de vista errôneos sobre a prática das bruxas.

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”. A partir de então, empenhou-se em iniciar membros para a Wicca.

Em 1959, publicou *O Significado da Bruxaria*, tentativa de explicar de maneira mais profunda alguns de seus aspectos, como origem, magia, organização e outros tópicos. Acreditamos que essa demanda pode ter vindo, como fica claro na abertura

do livro, da curiosidade ou da necessidade que alguns praticantes ou curiosos tinham de saber mais sobre a Wicca:

O cargo de diretor do Museu de Magia e Bruxaria em Castletown, na Ilha de Man, faz com que eu receba uma grande quantidade de correspondências de todas as partes do mundo; algumas interessantes, outras rudes (pouquíssimas, apenas o suficiente para trazer à tona algumas questões), algumas fantásticas e outras engraçadas em todos os sentidos da palavra (GARDNER 2004: 07)

Em 1960 foi publicada a biografia de Gardner, *Witch*, creditada a Jack Bracelin, membro de seu *coven*¹⁵, mas atribuída a Idries Shah. Gardner seguiu em sua empreitada de divulgação da Wicca. Segundo Louis Bourne (BOURNE 2000: 104), em 1964 Gardner compareceu a uma reunião de seu *coven*. “*Ele estava muito pálido e tenso*”. Estava, enfim, cansado. E, naquele ano, planejou uma viagem a algum lugar ensolarado, como sempre fazia, para recuperar as energias. Embarcou num cruzeiro pela costa da África e, aos 80 anos, a bordo *SS Scottish Prince*, faleceu de forma rápida e indolor (BOURNE 2000: 104). Foi enterrado na Tunísia, próximo às ruínas de Cartago. Seu legado permaneceu vivo.

Não há como falar, hoje, em Wicca e neopaganismo sem mencionar esse exótico senhor e suas obras que se colocam indubitavelmente entre as bases do moderno paganismo

¹⁵ De acordo com o Dicionário Oxford, “coven” é o grupo ou reunião de feiticeiros. Definição em <http://oxforddictionaries.com/definition/coven?q=coven> . Acesso em 04.02.2012.

3 CONTEXTO SOCIAL, ESPIRITUAL E AS INFLUÊNCIAS DE GARDNER EM RELAÇÃO AO CULTO DAS BRUXAS

A historiadora Lilia Moritz Schwarcz (1997, 7) lembra um importante provérbio árabe “Os homens se parecem mais com sua época do que com seus pais”.

Dizer que o contexto onde determinados fatos ou ideias aconteceram justifica sua existência é algo que merece uma atenção mais detalhada do que afirmações sumárias despojadas de especificidades. Por outro lado, ignorar que as ideias, ideologias e sentimentos surgem do nada sem estarem relacionados com o ambiente que os cerca, seja negando-o ou apoiando-o também é algo digno de ser tachado como uma afirmação sumária. Nesse sentido precisamos estar atentos aos elementos que compõem determinado ambiente e época, não para justificar, mas sim para entendermos as relações existentes entre o objeto e seu tempo, ou o indivíduo e seu tempo. O historiador italiano, expoente da chamada micro história, Carlo Ginzburg, em seu célebre, “O queijo e os vermes” tentou reconstruir a vida do moleiro Menocchio, numa perspectiva micro, mas deixando claro, logo no início de seu livro, que os eventos históricos, contextuais, que possibilitaram e tornaram possíveis casos como o do moleiro perseguido pela inquisição foram “a invenção da imprensa e a Reforma”, ou seja, uma perspectiva macro (GINZBURG 1987, 30). De fato, os traços do tempo marcam os indivíduos de alguma forma. Não temos como separar as ideias e pensamentos de seu contexto.

Considerando essa relação entre tempo e indivíduo, podemos observar como a Wicca foi construída através de vários elementos, levando em consideração as influências de seu criador, Gerald Gardner.

Para que possamos analisar e entender como Gardner construiu a Wicca, temos de voltar nossa atenção para os elementos que ele tinha disponível. Além disso, é importante percebermos que estes elementos transitavam através de um *milieu*. É dentro desta dimensão contextual que analisaremos a construção da Wicca. Aqui vale colocarmos uma diferenciação importante. 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.

Nossa pesquisa leva em consideração a noção de “*cultic-milieu*”, termo cunhado por Colin Campbell.

Em um artigo intitulado *The Cult, The Cultic Milieu and Secularization*, Campbell nos mostra a existência de um *milieu* não heterodoxo que não demanda uma associação efetiva por parte de pessoas interessadas. Este *milieu* geral acaba servindo como uma fonte, onde vários e diferentes tipos de conhecimentos não ortodoxos, como “elementos do ocultismo, espiritualismo, magia, fenômenos psíquicos, misticismo, novas formas de pensamentos, inteligência alienígena, civilizações perdidas circulam” (CAMPBELL 1972, 122). Este *milieu* é frequentado pelo *seeker*. Através dessa noção de “buscador” que podemos entender a circulação de Gardner pelo meio ocultista da época

3.1 OCULTISMO E CONTEXTO SOCIAL

Tais eventos haviam sido anunciados a nós, como de costume, mediante milagres: mesas tinham falado, vozes tinham brotado das paredes, mãos destituídas de corpos tinham escrito palavras plenas de mistério, tal como no banquete de Baltasar.

(Eliphas Lévi, “Dogma e Ritual de Alta Magia”)

Quando se fala em ocultismo, já temos uma série de ideias preconcebidas do que se entende pelo tema. A criação do termo como substantivo é atribuída a Eliphas Lévi (1810-1875), mas o sentido em relação àquilo que está escondido, portanto oculto, deriva de *philosophia occulta*, termo que dá nome à obra do famoso alquimista e astrólogo alemão Henrique Cornélio Agrippa de Nettesheim, *De occulta philosophia*¹⁶ (1533). O termo “oculto” empregado na obra “*serve para designar um conjunto de pesquisas e práticas relativas às ciências como astrologia, a magia, a*

¹⁶ No Brasil, a obra foi publicada sob o título de “Três livros de Filosofia Oculta” (Editora Madras, 2008, 1.102 p. Essa versão é uma compilação anotada pelo famoso ocultista e romancista Donald Tyson.

*alquimia e a cabala*¹⁷ (FAIVRE 1994: 30). Em seu estudo sobre as definições do esoterismo, Antoine Faivre descreve que a palavra ocultismo é empregada em duas acepções: (a) - para identificar quaisquer práticas relativas às “ciências” citadas. Neste sentido, se o esoterismo é uma forma de pensamento, então o ocultismo seria um conjunto de práticas ou ações legitimada pelo esoterismo (FAIVRE 1994, 30); e (b) - o ocultismo se configuraria como uma corrente surgida na metade do século XIX com Eliphas Lévi e que teria chegado ao apogeu na virada do século (FAIVRE, 1994, 30).

É em relação a esta última acepção que nos referimos. Para que tenhamos uma noção mais ampla, acreditamos que a definição do sociólogo Edward A. Tiryakian seja satisfatória, já que acrescenta à acepção alguns elementos que são mencionados neste trabalho. Para o autor, o oculto refere-se a práticas intencionais, técnicas ou procedimentos que: (a) - se baseiam em forças ocultas ou escondidas na natureza ou no cosmos e que não podem ser medidas ou reconhecidas por instrumentos da ciência moderna; e (b) - que têm como consequência ou objetivo resultados empíricos, seja para obtenção de conhecimento dos eventos em curso, seja para alterá-los (TIRYAKIAN 1972: 265).

Uma das dificuldades apontadas por historiadores ao estudar o tema do ocultismo é a questão de que as ciências e religiões “desviantes” não obtiveram aceitação, tanto no *mainstream* científico quanto no religioso; em outras palavras: o estudo das ciências e religiões desviantes é estudo do que “deu errado”, ou seja, uma temática que não interessou a muitos historiadores durante o século XX. Somente nos últimos anos o tema encontrou mais espaço dentro da historiografia. Hobsbawm observa que

nós temos tendência a negligenciar a voga do ocultismo, da necromancia, da magia, da parapsicologia (que preocupou alguns destacados pesquisadores britânicos) e das várias versões do misticismo e da religiosidade orientais que vicejaram nas margens da cultura ocidental (HOBSEAWM 2009: 406).

Nas últimas décadas, o estudo das tendências ocultistas tem ganhado espaço na História. Um exemplo disto foi a criação da Cátedra de História da Filosofia

¹⁷ É importante deixar claro que o termo “ciência”, empregado nesta definição, não se refere à ciência moderna, mas ao contexto científico do século XVI, que entendia a astrologia e outras práticas hoje são definidas como esotéricas como ciências.

Hermética da Universidade de Amsterdã. Segundo Roelof Van den Broek, antes de 1999 era impossível estudar filosofia hermética em uma universidade holandesa. Misticismo, ocultismo e hermetismo cheiravam a um mundo pré-iluminista e, pior que isso, para muitos pesquisadores, à Nova Era - ou seja, não era um tema a ser levado a sério nos programas de ensino (BROEK 2009: 11). Nos Estados Unidos, recentemente foi criado um programa de pós-graduação voltado ao estudo de práticas neopagãs, o *Pagan Studies*. Esses são exemplos de programas que se dedicam a estudar e pesquisar uma parte importante na história ocidental.

A recente historiografia tem esboçado certo interesse pelas correntes esotéricas e ocultistas nos últimos anos, mas, em alguns países – caso do Brasil -, essa abordagem é incipiente se comparada à de outros temas.

Ao observarmos a história das práticas e crenças ocultistas, a relação entre as ciências “desviantes” e as religiões “desviantes” é evidente. No caso de Gardner, podemos perceber isso muito claramente em seu percurso de vida. Sua busca espiritual se entrelaça à sua curiosidade em relação aos temas.

Nesse ponto, o trabalho de Philip Heselton, “*Gerald Gardner and the Cauldron of Inspiration: An investigation into the Sources of gardnerian Witchcraft*”, nos oferece um mapeamento interessante das possíveis influências que inspiraram Gardner em sua elaboração da Wicca. O que podemos perceber em relação ao amálgama de elementos que a compõem é que ela não seria possível sem o contexto ocultista do século XIX. Talvez a melhor forma de entendermos o impacto desse interesse pelo ocultismo seja através do estudo de suas manifestações e influências.

É difícil mapear os traços específicos que contribuíram diretamente para o fenômeno entendido como “ocultismo”. Para termos uma ideia da complexidade de buscar seus traços específicos, basta dizer que um deles, por si só, já é de difícil definição: o Romantismo.

A Wicca é uma fonte riquíssima de elementos presentes no meio ocultista da Inglaterra do final do século XIX e começo do XX. E quando observamos esse meio notamos influências do Romantismo.

Ao descrever a arte do *fin-de-siècle*, Holbrook Jackson coloca que “*a década de 1890 não representava apenas uma mudança de um sistema social para outro, mas de uma moralidade para outra, de uma cultura para outra e de uma religião para meia dúzia delas*” (HOLBROOK 1922: 31 apud OWEN 2004: 17).

A observação de Holbrook reflete muito bem a agitação espiritual que a Europa vivia. O século XIX foi uma época em que professores espirituais, gurus e sociedades ganhavam espaço, enquanto as religiões estabelecidas declinavam. As pessoas procuravam vivenciar outras formas de religiosidade ou espiritualidade. Essa busca pela restauração de uma verdadeira fé foi, de fato, a primeira razão do rompimento com as igrejas estabelecidas (WASHINGTON 2000: 17).

Ao mesmo tempo em que o século XIX via surgir formas de se vivenciar uma espiritualidade mais livre, os ateus e materialistas entravam em cena, formando uma segunda coluna de ataque às instituições religiosas estabelecidas. Abusos clericais, conluíus entre Igreja e Estado transformavam as Igrejas em alvo fácil aos ataques liberais e radicais. A cena se repetia por vários países da Europa. Disputas internas, brigas reacionárias entre radicais reformadores e ortodoxos as enfraqueciam. O quadro não parecia favorável para as igrejas, e esses resultados refletiam uma falta de rumo, que, por sua vez, refletia-se em letargia espiritual (WASHINGTON 2000: 19). Propagava-se, então, uma espiritualidade livre, que, em muitos casos, não se chocava com as “verdades científicas”, mas buscava conciliação e diálogo. Junto com as novas formas de espiritualidade, vinham a ciência e a razão. Como prova dessa situação, pode-se, então, perceber o recuo dramático da religião tradicional (HOBSBAWM 2009: 408).

Uma das características que mais corroboram com esse quadro é a formação de várias seitas independentes e sociedades. Dirigidas por padres e pastores radicais, essas seitas logo se prontificaram a fornecer ideias que prometiam preencher a lacuna de uma espiritualidade mais efetiva. Devemos ressaltar que o século XIX não só vivia uma busca por espiritualidade. Aquele foi o século da ciência, quando as grandes teorias sociais e científicas começavam a entrar em cena. Tais expressões da razão também afetaram o desenvolvimento das novas espiritualidades.

Ao mesmo tempo em que se buscava uma fé “mais verdadeira”, os debates em torno da religião passavam por uma leitura mais racional. Antigas dúvidas e debates sobre a doutrina cristã, sobre as questões institucionais, eram jogados sob a luz das ciências naturais e das exegeses bíblicas. Para as igrejas restava não o contra-ataque às suas antigas e tradicionais verdades, mas, em nível político, apenas recuar e “*bater em retirada*”, como expressa Hobsbawn, “*para dentro de suas muralhas confessionais fortificadas contra assaltos de fora*” (HOBSBAWM

2009: 412). No que se refere à questão intelectual, a religião ocidental nunca tivera tão pouco espaço como no início do século XX.

Olhando a religião tradicional entrincheirada pelas novas inspirações norteadas pelo progresso científico e espiritual, não nos surpreende muitos autores ressaltarem a ideia de “desencantamento”. Havia uma esperança modelada pelas ciências a partir dos vários empreendimentos tecnológicos que o século XIX testemunhava, pois a tecnologia e a ciência cada vez mais disputavam espaço com as religiões e preenchiam as lacunas que estas não conseguiam preencher.

O universo criado e mantido por um poder divino, agora, entrava em uma disputa de argumentos contra as teorias evolucionistas que tiravam o homem do centro e o colocavam como mais um coadjuvante do mundo natural. A Bíblia era, então, um objeto de estudo sobre o qual historiadores, filósofos e etimólogos se debruçavam não mais com o intuito de buscar respostas religiosas, mas científicas. Cristo havia sido humanizado. Era como qualquer outro importante personagem histórico - uma perda de autoridade divina que provocou muitas dúvidas em muitas pessoas da época. Nesse sentido, o Cristianismo não passava, naquele momento, de uma história tribal que se desenvolvera com uma moral diferenciada. (WASHINGTON 2000: 20).

Se, por um lado, os materialistas e ateus relegavam a religião à condição de tola superstição, muitos assumiram uma postura mais crítica sem negar, contudo, a experiência religiosa cristã, nem militaram como os ateus ou contra as igrejas estabelecidas. Pelo contrário: muitos dos ocultistas do século XIX e início do XX eram cristãos que vieram a fazer ou que, originalmente, faziam parte de igrejas cristãs. Sendo assim,

(...) os renascimentos religiosos do século XIX foram frequentemente caracterizados por uma tendência a identificar a “verdadeira” espiritualidade com o misticismo ou o ocultismo: o conhecimento da suprema realidade experimentado como algo fora das formas expressivas comuns. Era um modo de salvar o espiritual dos efeitos corruptores das instituições religiosas. E, embora as igrejas estabelecidas declinassem, o interesse pela própria religião nunca fora mais forte (WASHINGTON 2000: 21).

Muitos espiritualistas eram católicos que enxergavam no espiritualismo uma confirmação de suas crenças religiosas. Esta busca espiritual estaria, de certa maneira, mais restrita à classe média inglesa, de influência anglicana. O oculto não

era um fenômeno relacionado aos mais pobres e ignorantes. A marginalidade do ocultismo não está relacionada à classe, mas sim ao caráter secreto de sua função social. Vale dizer que o ocultismo expressa uma das maneiras pelas quais os membros de um setor da sociedade percebem-se e se posicionam em seu interior (GIBBONS 2001: 136).

Não há como discutir o ocultismo sem entendermos a cultura vitoriana da época. Essa cultura tem sido interpretada por muitos autores como o produto de uma rebelião interna contra a cultura anglicana. É nesse sentido que entendemos o ocultismo como uma contracultura. Tal rebelião ilustra muito bem o que vimos até aqui como declínio das religiões estabelecidas. Toda a efervescência cultural do período é bem descrita por Frank M. Turner, que mostra como o catolicismo romano, o subjetivismo romântico, o naturalismo e o materialismo forçaram uma reformulação de uma cultura vitoriana que viria a superar a cultura anglicana (TURNER 1993: 45-49 apud BUTLER 2011: 162). O processo é descrito por Turner como “*apostasias cultural*”. Em síntese: a nova cultura vitoriana era caracterizada pelo naturalismo, por experiências religiosas e estéticas. É desse agitado contexto que emerge o ocultismo inglês.

Outro ponto importante a ser considerado nessa busca por uma espiritualidade “mais verdadeira” está relacionado ao individualismo. Uma análise mais detalhada do desenvolvimento desse individualismo revela alguns pontos interessantes, que foram sintetizados por Danièle Hervieu-Léger. Para a autora, o individualismo religioso pode ser explicado a partir da noção de um Deus próximo e de um Deus distante. Em relação ao primeiro, há uma proximidade em que a comunicação é possível, fácil e gratificante, o que o torna mais e mais operador da satisfação pessoal do indivíduo. O segundo assegura plena autonomia mundana às atividades humanas. Essas duas formas, que parecem contraditórias, se desenvolvem no século XVIII e, juntas, constituem a figura de transição a partir da qual o individualismo religioso se integrou à cultura ocidental (HERVIEU-LÉGER 2008: 152).

É importante observarmos que desde o Renascimento, e principalmente com a Reforma Protestante, a Igreja Católica, que de certo modo havia sido o baluarte da religiosidade ocidental, parecia recuar diante das críticas, pelo menos nos campos intelectual e político. O Iluminismo, movimento intelectual do século XVIII, foi, em muitos aspectos, uma reação à religiosidade medieval dominante no período que os

renascentistas denominaram “Idade das Trevas¹⁸”. O Iluminismo, com suas bases humanistas da Renascença, anunciava um retorno aos valores clássicos, uma era em que a razão deveria prevalecer. Nesse “projeto”, a religião cristã, em sua forma instituída e medieval representada pela Igreja, não teria vez. Mas a racionalidade iluminista não eliminava Deus. Eliminava, sim, a religião em sua forma institucional.

Como resultado dessa forma de pensamento, surge o Deísmo. Instituições como a “monarquia” não mais precisavam da legitimação divina. A teoria hobbesiana explicava racionalmente a existência do rei e do Estado. Deus era apenas o “arquiteto” do Universo, e não se envolvia com os assuntos do mundo. Pode-se dizer que o Iluminismo trouxe novas formas de abordagem dos textos sagrados.

É também no Iluminismo que se observa o declínio da prática mágica como forma de entendimento humano e conhecimento. Isto se deve, em grande parte, à emergência do próprio discurso científico, que excluía a magia, relegando-a à irracionalidade e à condição de superstição¹⁹.

Se, por um lado, o racionalismo extremo do século XVIII ecoava nas ciências modernas que surgiam no século XIX, por outro, este mesmo racionalismo foi rebatido pelos interesses despertados por temas ligados ao ocultismo, misticismo, maçonaria e sociedades secretas. Os séculos XVII e XVIII viram surgir uma variedade de “irmandades” ou sociedade secretas, cujo objetivo era a sustentação e o cultivo de redes entre os membros, principalmente os da nova classe média.

É importante colocar que desde a Idade Média havia fraternidades cristãs que praticavam liturgias próprias ou cultuavam determinados santos. Na verdade, esse modelo de associações voluntárias persistiu até o século XIX em certas áreas católicas, mas, em alguns lugares, foi praticamente abolido pela Reforma Protestante. Mas as fraternidades ou irmandades que surgiram nos séculos XVII e XVIII, diferentemente das guildas medievais ou das irmandades religiosas cristãs, eram novas organizações que incorporavam e elaboravam ritos de iniciação, hierarquias complexas e símbolos esotéricos.

O Iluminismo e o racionalismo emergentes acabaram se tornando, nas palavras de Chic Cicero e Sandra Tabatha Cicero, “*vítimas dos próprios excessos*

¹⁸ O medievalista Jacques Le Goff (LE GOFF 2005: 23) afirma que a primeira concepção de Idade das Trevas relacionada à Idade Média apareceu no período do Humanismo (autodenominado Renascimento), tendo sido construída pelo poeta Francesco Petrarca (1304 -1374).

¹⁹ Sobre o tema, sugere-se a leitura da obra clássica de Keith Thomas, “Religião e Declínio da Magia: Crenças Populares na Inglaterra, séculos XVII e XVIII” (1991, Companhia das Letras).

frios e distantes, embora seu otimismo pelo progresso geral da raça humana tenha sobrevivido” (CICERO e CICERO 2008: 50).

A reação a essa “razão cega” encontrou solo fértil no movimento romântico. O Romantismo é um fenômeno de difícil definição. Pensá-lo apenas como um movimento coeso é tentar fechar e delimitar algo que é muito amplo e que se espalha por diferentes esferas, que vão da poesia até a historiografia.

Não é nosso foco aqui delimitar as problematizações relativas ao conceito de Romantismo²⁰, apenas destacar as concepções e atitudes chave que moldaram o que podemos entender como pensamento romântico. Ênfase na expressão individual, na expressão das emoções e da imaginação, e, principalmente, um interesse na natureza, no espontâneo e transcendental.

Onde estaria a origem desse movimento? Precisar exatamente a origem do Romantismo é algo que merece uma análise mais profunda. Para nós, basta contextualizar esse movimento em relação às principais mudanças factuais que tiveram impacto no Ocidente. O próprio imaginário romântico alimentou-se de uma quebra de continuidade na história europeia em sua passagem para o século XIX. Os dois grandes fatos que contribuíram para isto foram a Revolução Francesa e a Revolução Industrial (SALIBRA 2003: 19). Esses dois fatos e seus processos históricos influenciaram mudanças de atitude, e o impacto dessas mudanças alcançou, de forma difusa, toda a sociedade europeia (SALIBRA 2003: 20). Sendo assim, o Romantismo pode ser definido muito mais por seus traços em comuns, aquelas atitudes e concepções que são compartilhados por grande parte dos românticos, do que como uma escola específica bem delimitada. Seu alcance, difuso em toda a sociedade, europeia mostra que a invenção da sensibilidade romântica foi marcada por traços peculiares na Inglaterra, França, reinos alemães e Itália (SALIBRA 2003, 20).

Como bem coloca Colin Campbell, ainda que não possamos falar de uma filosofia romântica, podemos descrever uma teodiceia geral, um paradigma metafísico partilhado por grande parte dos românticos (CAMPBELL 2001: 255).

²⁰ Em relação às dificuldades em se definir o Romantismo, Colin Campbell enumera três razões que contribuem diretamente para o problema. Em primeiro lugar, o Romantismo não está relacionado a apenas uma área de produção cultural e artística. Em segundo lugar, as primeiras definições destacam os aspectos antagônicos, e os que buscam uma definição seguem mais no sentido de uma defesa do Romantismo do que de uma definição. Em terceiro lugar, a própria busca por uma definição do que é o Romantismo é contraditória dentro do que pode ser entendido como romântico, já que o Romantismo é, antes de tudo, muito mais um impulso do que um sistema unificado de ideias (CAMPBELL 2001: 252).

A ênfase dessa teodiceia romântica está voltada para a criatividade. Em relação à religião, o divino, não mais um Deus designado e pessoal, é apresentado como força sobrenatural que, ao mesmo tempo em que estava presente em todo o mundo natural, também existia dentro de cada indivíduo na forma de um espírito único (CAMPBELL 2001: 255). Dessa postura, segundo Campbell (CAMPBELL 2001: 255), resultam duas formas intimamente relacionadas de credo religioso: Primeiro, um misticismo panpsíquico ou panteísta com relação à natureza em geral. O segundo, um drama pessoal de salvação e redenção. A combinação dessas duas formas está relacionada à tríade, natureza, consciência de si mesmo e imaginação. É através dela que se pode estabelecer esta teodiceia romântica, que também esteve presente no ocultismo do século XIX.

Não é exagero afirmar que o neopaganismo deve ao Romantismo sua própria existência; além das atitudes relacionadas a essa teodiceia, o Romantismo reavivou e trouxe de volta a magia e cultivou, também, um vívido interesse por religiões antigas. Esses temas, sem dúvida, despertavam a atenção dos românticos.

A aliança entre paganismo e Romantismo foi fruto de um vislumbre dos autores românticos ingleses. O modo como o paganismo era pensado entre eles está na base da concepção do que é o moderno paganismo. Essa visão de paganismo concorreu com outras visões da época. Ronald Hutton (HUTTON 1999: 05-21) nos mostra que havia quatro diferentes interpretações, no século XIX, do paganismo.

A primeira considerava que os pagãos eram pessoas que idolatravam e ofereciam sacrifícios a ídolos. Essas pessoas eram vistas como idólatras e representavam o aspecto humano da selvageria e da ignorância. Toda essa concepção tem como pano de fundo uma base cristã, difundida pelo Antigo Testamento e compartilhada por vários pais da Igreja. Tal visão acabou encontrando eco na vida do século XIX e teve peso significativo na relação dos europeus com os habitantes da Ásia, América e África.

A segunda interpretação, considerada comum e bem estabelecida, é encontrada no mesmo século, e percebe o paganismo como uma religião que tem sido associada à magnificência artística, literária e filosófica, ficando atrás do Cristianismo somente em seu aspecto ético, moral e de revelação divina.

Ambas as linguagens caracterizadas são tradicionais e conservadoras, contudo, elas se desenvolveram significativamente durante o século XIX. Elas eram

empregadas para defender a religião estabelecida e a sociedade existente. O mesmo século, porém, viu emergir duas outras tendências que se mostraram um desafio às normas culturais e religiosas da época.

A primeira delas, considerada a terceira das interpretações, estava relacionada à noção de que havia existido um único grande sistema espiritual no mundo, baseado na revelação divina, da qual as principais religiões praticadas por todas as civilizações, durante todas as eras históricas, continham traços. Essa concepção, automaticamente, negou ao Cristianismo qualquer relação exclusiva com a divindade ou qualquer proeminência moral, reduzindo-o a uma condição de igualdade com o paganismo egípcio, grego e as principais tradições espirituais do Oriente.

A quarta forma aparece entre 1800 e 1940 e é, também, um desafio às normas estabelecidas. Essa interpretação foi mais polêmica e confrontadora. Assim como na segunda interpretação, fez elogios às culturas grega e romana, mas demoliu todas as restrições colocadas sobre suas religiões, caracterizando-as como alegres, liberais e como tradições valorizadoras da vida, conectadas tanto com o mundo natural quanto com o espírito criativo do homem.

Para Hutton, a linguagem característica do paganismo moderno tem sua origem no Romantismo germânico, resultado de uma fusão de três fatores presentes na Alemanha do final do século XVIII: admiração pelos gregos antigos, nostalgia por um passado desaparecido e o desejo por uma unidade orgânica entre pessoas, cultura e natureza.

Diante dessas duas últimas visões, principalmente da quarta, temos uma relação entre tais concepções e alguns elementos relativos ao que entendemos como contracultura. Primeiramente, é evidente o aspecto de ruptura com a tradição estabelecida do Cristianismo em relação à exclusividade desta religião. Rupturas sempre houve dentro do próprio Cristianismo, mas esta se desligava completamente em relação à exclusividade. Note-se que ainda há uma valorização das formas religiosas do mundo clássico. Essa exaltação das antigas culturas se insere na concepção do contato indireto entre duas culturas separadas no tempo e (ou) no espaço, mas da qual as mais antigas exercem influência sobre a mais moderna através de seu legado artístico cultural.

É importante colocar que todos esses desejos românticos vinham repletos de sensibilidade. Mais do que um simples interesse relacionado a uma mudança social

ou a um estudo acadêmico, a busca por esses temas estava relacionada a uma ênfase espiritual. Pode-se dizer que havia no Romantismo, como bem colocou Colin Campbell, um culto à sensibilidade. Também “*a imaginação era muito mais utilizada para ligar o estético ao espiritual do que ao ético*” (CAMPBELL 2001: 256).

De fato, o Romantismo pode ser entendido como uma mudança de consciência. Nossa leitura, até aqui, relacionou o movimento a suas concepções em relação à religião. Nesse sentido, não é incomum encontrarmos autores que irão invocar o Romantismo e todos os interesses que dele provêm (em magia, antigas religiões, natureza) para descrevê-lo como uma reação ao Iluminismo. Nesse sentido, Campbell nos alerta que não é incorreto dizer que o Romantismo é uma reação ao Iluminismo, mas não se deve perder de vista que o movimento “cresceu” do Iluminismo (CAMPBELL: 253-254).

Se, por um lado, o neopaganismo deve sua existência ao Romantismo, por outro também busca no ocultismo do *fin-de-sècle* os elementos estruturais, filosóficos e edificadores de seu formato.

Quando nos referimos ao ocultismo do século XIX, não podemos deixar de mencionar a Golden Dawn, que sem dúvida, é considerada a Ordem ocultista mais influente, que será responsável por uma ruptura significativa dentro do próprio ocultismo através de suas mudanças teóricas e práticas em relação à estrutura organizacional e ao pensamento mágico teórico e prático.

Para que possamos entender a importância dessa Ordem no desenvolvimento do ocultismo e, conseqüentemente, no do neopaganismo, é necessário recuarmos ao início do século XIX.

No início do século passado, a Europa estava mergulhada num profundo interesse pelo ocultismo, principalmente pela chamada Tradição Hermética. Na Inglaterra e na França, esse interesse era mais evidente. O movimento ocultista ganhava corpo através de autores como Alphonse Louis Constant, imortalizado nas tradições ocultistas sob a rubrica de Eliphas Lévi, um prolífico autor ocultista mais conhecido por sua obra “*Dogma e ritual de Alta Magia*”. Seus escritos sobre Cabala, talismãs e luz astral acabaram sendo, mais tarde, incorporados pela Golden Dawn.

Esse período foi de descobertas. A Inglaterra, cada vez mais, avançava com sua política de colonização exploratória. O fascínio pelo que era exótico aos olhos dos exploradores ingleses aumentava na medida em que seus territórios e influência cresciam; junto com as armas e sua missão “civilizatória”, o inglês trazia a

curiosidade. Nessa época havia muito interesse em relação ao Oriente e ao Extremo Oriente. Não é a toa que a Golden Dawn se rendia aos fascínios da estética e temática egípcias.

Mas não era só na estética que os ingleses estavam interessados. Os estudos relacionados ao ocultismo não se limitavam apenas à teoria. Havia uma insatisfação das pessoas em relação às igrejas estabelecidas. Havia, nesse período, uma fome por algo novo e estimulante (CÍCERO e CÍCERO 2008: 51). É quando nasce o movimento espiritualista.

O movimento começou nos Estados Unidos e logo evoluiu para uma forma de crença alternativa. Em 1848, as irmãs Fox, Margaretta, Leah e Kate, filhas de um fazendeiro metodista, começaram a se comunicar com um espírito por meio de batidas que seguiam um padrão simples, como uma espécie de código. A atenção em torno das irmãs acabou levando-as a fazer demonstrações públicas de suas habilidades.

Mas o espiritualismo deveu muito de seus elementos as ideias dos dois cientistas que mais influenciaram a moderna tradição metafísica, Emmanuel Swedenborg (1688-1772) e Anton Mesmer (1734-1815).

Swedenborg, um dos principais cientistas da Suécia, atacou o crescente materialismo defendendo a primazia do mundo espiritual invisível. Ele analisou a relação entre os dois mundos, o físico e o espiritual. Aplicando a lei científica das correspondências, descrevia que tudo no mundo material corresponderia ao mundo espiritual, embora de forma menos intensa (MELTON, CLARK e KELLY 1999: 04).

Anton Mesmer, médico vienense, propôs a existência de um fluído magnético universal. É interessante notar que os experimentos relacionados a esse fluído foram atestados pela comunidade científica da época como não convincentes, o que, mais tarde, levou as ideias de Mesmer a serem enquadradas muito mais no ramo das pseudociências do que no rol das ciências de fato. Suas ideias paracientíficas ficaram conhecidas no século XIX como magnetismo animal, luz astral, força ódica e energia psíquica. Os estados de possessão foram descritos como sono mesmérico, passando para hipnotismo e transe mediúnico, ou seja, o estado dos médiuns (MELTON, CLARK e KELLY 1999: 05).

O foco do Espiritualismo baseava-se na comunicação com os mortos. Através de certas provas que identificavam a pessoa falecida, acreditava-se que era possível estabelecer uma comunicação entre os dois “mundos”. As sessões espíritas eram

acompanhadas por fenômenos físicos como batidas, mesas giratórias, levitação de objetos, psicografia e materialização da pessoa morta. Essas manifestações e, em geral, o Espiritualismo, foram responsáveis por grande furor, que acabou atraindo a atenção de muitas pessoas e, conseqüentemente, conquistando muitos adeptos.

Diferentemente das ortodoxias estabelecidas, o Espiritualismo mostrava-se como uma forma de experiência direta com a esfera espiritual, sem passar por mediações de qualquer natureza. Por volta de 1860, o Espiritualismo já estava bem estabelecido na Inglaterra. Comparado às religiões estabelecidas, ele oferecia uma dinâmica mais participativa e experimental. No ocultismo contudo, o Espiritualismo encontrou resistência que não chega a ser considerada regra. Para os ocultistas, o Espiritismo estava limitado à comunicação com espíritos inferiores, de pessoas mortas. E, para alguns dentre eles, *“só porque uma pessoa morreu, não significa que se tornou mais sábia”* (CÍCERO e CÍCERO 2008: 52).

Nessa mesma década, o interesse pela Franco Maçonaria, uma fraternidade mundial de homens, aumentava. Essa fraternidade ensinava a moralidade básica e o desenvolvimento através de princípios. Crer em Deus como o Arquiteto Divino do Cosmos era a prerrogativa inicial para qualquer indivíduo que desejasse ser admitido. A evolução interna se dava através dos graus, que envolvem um complexo e elaborado sistema de rituais simbólicos. Os ritos maçônicos incluíam senhas secretas, sinais, batidas e apertos de mão. Essas formas estruturais presentes na Maçonaria serviram de modelo e influenciaram muitas sociedades que vieram mais tarde, como a Golden Dawn e a Wicca. Devido ao interesse em relação à Maçonaria, muitas lojas começaram a ser formadas nas últimas décadas do século XIX.

Além do Espiritualismo e da Franco Maçonaria, outra corrente de pensamento que teve grande influência entre os ocultistas do século XIX foi a Teosofia. Foi no clima do Espiritualismo que emergiu a Sociedade Teosófica. Fundada por Helena Petrona Blavatsky, mais conhecida como HPB (1831-1891) e Henry Steel Olcott (1832-1907), a Sociedade começou suas atividades em 1875 na cidade de Nova York. Era formada por espiritualistas, maçons, cabalistas e rosacruzes. Foi uma importante difusora de ideias ocultas. A princípio, seu objetivo era a formação de uma irmandade universal, sem distinção de raça, credo, sexo e cor. Nesse sentido, a Sociedade incentivava o estudo da religião comparada, da filosofia e da ciência, e

propunha investigar as inexplicáveis leis da natureza, assim como os poderes das faculdades humanas.

Esses objetivos foram explicitados e trabalhados por Blavatsky em seu livro *“Isis sem véu: Uma Chave Mestra para os Mistérios da Ciência e da Teologia Antigas e Modernas”* (1877). O sugestivo subtítulo referia-se à tentativa da Sociedade de integrar ciência e religião. Tal tentativa tornou-se o objetivo de muitos grupos ocultistas. A A.:A.:²¹, sociedade fundada em 1907 pelo mago inglês Aleister Crowley e pelo químico ocultista George Cecil Jones, até hoje sustenta o lema “o método da ciência e o objetivo da religião”.

A Teosofia não só buscava essa aliança aparentemente contraditória, como também postulava a existência de uma antiga e secreta ciência espiritual. Essa ciência secreta seria transmitida por uma irmandade somente a indivíduos selecionados. O principal argumento da Sociedade era o de que homem deveria conhecer a si mesmo e que a religião comum era apenas dogma, sem qualquer fundamento científico. Por outro lado, a ciência também se mostrava insatisfatória porque ignorava o mundo invisível (GREENWOOD 2002: 170). No capítulo X de *“Isis sem véu...”*, Blavatsky (BLAVATSKY 1995: 48) descreve o

(...) quão falível é a ciência moderna no que diz respeito a todo fato da Natureza que não possa ser testado nem com a retorta, nem com o cadinho.

Para Blavatsky, a oposição entre ciência e religião deveria ser superada, já que para ela o Todo era constituído tanto pelo visível quanto pelo invisível. Enfim, “o papel da Teosofia era investigar a sabedoria religiosa universal através da ciência” (GREENWOOD 2002: 170).

Não havia uma hierarquia institucional na Sociedade; ela era, sim, espiritual. No começo, quando possuía um viés mais ocidentalizado, Blavatsky dizia receber, através da mediunidade, os ensinamentos dos grandes mestres ocidentais, Serapis Bey, Polydorus Isurenus e John King. Quando ela e Olcott converteram-se ao Budismo, os líderes ocidentais foram substituídos pelos orientais - Koot Hoomi, Morya e Djwahl Khul (CICERO e CICERO 2008: 54).

²¹ Há cinco possíveis relações de nomes que correspondem às siglas A.:A.:. nomes em grego, latim e aramaico são empregados. Mas, o mais utilizado entre os ocultistas, é *Argentium Astrum*, palavras em latim que cuja tradução é “estrela prateada”.

Era uma época em que a Teosofia ganhava adesão de artistas e escritores. Pessoas, tanto nos Estados Unidos quanto na Grã-Bretanha, receberam-na de braços abertos, pois ela proporcionava uma alternativa estimulante e vital à religião vitoriana sufocante das massas (CICERO e CICERO 2008: 53). A Teosofia oferecia uma alternativa ao materialismo destruidor. Por seu discurso, podia-se ter uma clara ideia de como os ocultistas enxergavam a ciência. Vale colocar que ocultistas não eram contra a ciência, mas sim ao que eles consideravam como uma razão cega.

A Teosofia ganhou muitos adeptos em vários países, e Blavatsky escreveu outras obras. O legado mais importante da Sociedade no que se refere à espiritualidade foi a popularização do conceito de reencarnação e carma no Ocidente; ao modo como seus membros compreendiam tais conceitos. O papel da Teosofia no desenvolvimento da magia ocidental foi grande, principalmente através de dois grandes ocultistas do final do século XIX e início do XX, Liddel McGregor Mathers (1854-1918) e William Westcott (1848-1915), fundadores da Golden Dawn, também conhecida como Hermética Ordem da Aurora Dourada.

Essa sociedade pode ser considerada uma síntese de diversas tradições encontradas no meio ocultista. Ela teve um papel importante no desenvolvimento da história da magia ocidental e, até hoje, muitos de seus princípios e elementos são encontrados em correntes da Nova Era, assim como entre os grupos neopagãos. Seus ensinamentos baseavam-se no Hermetismo e na Cabala.

Fundada em 1888 pelos já citados Mathers e Westcott junto com William Robert Woodman (1828-1891), todos os três maçons e dissidentes da Sociedade Rosacruz na Inglaterra, a Golden Dawn buscou continuar o que ela entendia ser o legado da Tradição Esotérica Ocidental, já que a Teosofia havia se voltado de vez ao Oriente.

Mathers foi o mais famoso membro da Ordem. Passou quase a metade de sua vida no *British Museum*, era fascinado pela temática egípcia. Foi ele o principal responsável pela construção de um sistema de magia coerente, derivado da simbologia maçônica, tarô, astrologia e magia cerimonial.

Como um mito de legitimação, a Ordem dizia ter em seu poder alguns manuscritos místicos. Depois de decodificados, percebeu-se que se tratava de cinco rituais até então desconhecidos, de natureza rosacruziana. Os manuscritos continham o endereço de certa Anna Sprengel, que residia na Alemanha. Em 1887, Mathers escreveu à senhora Sprengel, pedindo instruções e ensinamentos sobre

ocultismo. Assim, ele começou uma espécie de curso por correspondência. A ele e aos outros membros foram conferidos a licença de estabelecimento de um Templo da Ordem da Golden Dawn na Grã-Bretanha e a permissão para administrar os graus do manuscrito codificado. Mais tarde, os membros teriam recebido a notícia de que a senhora Sprengel havia falecido. Sendo assim, se eles quisessem continuar o trabalho da Ordem e receber instruções dos chefes espirituais, teriam eles mesmo que fazer isto.

Além da Golden Dawn, mais duas ordens surgiram como extensões da primeira. Mathers e Westcott eram amigos de Blavatsky, e, quando esta faleceu, Mathers afirmou que ele é que passou a manter contato com os chefes secretos. Sendo assim, ele forneceu, através desses chefes, alguns rituais para a Segunda ordem da Aurora Dourada, composta pela Rosa Vermelha e a Cruz de Ouro.

O sistema de magia elaborado por Mathers era baseado principalmente em Eliphas Lévi, ou seja, voltado para a magia cerimonial. Além disso, o sistema abarcava as teorias de Mesmer. Para Lévi, o magnetismo animal de Mesmer era a Luz Astral:

O grande agente mágico que chamamos de luz astral, que outros chamam de alma da terra, que os antigos químicos denominavam Azoth e Magnésia, esta força oculta, única e incontestável, é a chave de todos os domínios, o segredo de todos os poderes (...). Saber apoderar-se desse agente é ser depositário do próprio poder de Deus; toda a magia real, efetiva, todo o verdadeiro poder oculto reside nisto e todos os livros da verdadeira ciência não tem outro objetivo senão demonstrá-lo (LÉVI 2006: 137).

O ecletismo da Golden Dawn não se limitava a suas fontes relacionadas aos fundamentos mágicos. Os símbolos e temas eram variados. Havia figuras de muitas divindades e de vários panteões, hebreus, cristãos, egípcios, romanos e gregos, entre outros. Numa forma muito similar à da Teosofia, a Golden Dawn pregava o respeito à verdade em todas as religiões. Seu ecletismo resultou numa prática mágica mais flexível, que podia ser utilizada com elementos e combinações diversas.

A teatralidade foi um ponto crucial da Ordem. Mathers era um entusiasta dos rituais carregados de adornos e símbolos. Ele e sua esposa, Moina Mathers, frequentemente faziam rituais públicos que eram verdadeiras peças teatrais. Por volta de 1898, o casal estava empenhado em reconstruir os Mistérios Egípcios, e em

1899 já estavam realizando os Ritos de Isis no *Théâtre Bodinière*, em Paris (TULLY 2009: 64).

O comportamento imperioso de Mathers acabou gerando brigas internas na Ordem. E com as desavenças cada vez mais constantes, a Golden Dawn acabou sendo desmembrada. No final, havia sido fragmentada em quatro diferentes organizações: O Templo de Isis-Urânia, uma organização mística cristã; a Stella Matutina; a Alpha e Omega; e, finalmente, a mais pagã delas, a A.:A.:, de Crowley.

A Golden Dawn foi responsável por promover mudanças significativas dentro do meio ocultista. Sem dúvida, a melhor fonte de informações para se entender essas mudanças pode ser encontrada nos grimórios (manuscritos sobre magia), compêndios e tratados de magia da época. Recentemente publicado, o trabalho de Alison Butler, *Victorian Occultism and the Making of Modern Magic* (2011) é uma excelente análise dessas mudanças contraculturais dentro do próprio movimento ocultista. No capítulo *Revolutionizing Magic*, ele descreve seis mudanças chave relacionadas à questão da teoria e prática mágica dentro do ocultismo promovidas pela Ordem.

A primeira está ligada à prática da magia. Uma diferenciação substancial da magia praticada no final do século XIX para a praticada em outras épocas, como por exemplo, o Renascentismo, é em relação à mudança dos agentes envolvidos no ato mágico. Antes, os grimórios traziam descrições de rituais e práticas mágicas que deveriam ser operados por apenas uma pessoa; alguns destes grimórios, como, por exemplo, a famosa “Clavícula de Salomão”, tolerava mais de um indivíduo além do mago, desde que aquele tivesse alguma serventia. Mas esse ajudante estava sempre numa posição inferior à do mago. Em algumas partes da “Clavícula”, o ajudante é comparado a um cão.

No século XIX, há uma mudança significativa em relação à participação de mais pessoas nas cerimônias mágicas. Naquele século começam a surgir as ordens ocultistas. A mais expressiva delas, e que podemos dizer ter sido a grande responsável por empreender tais mudanças foi, como já descrito, a Golden Dawn. Funcionando como uma espécie de escola mágica, a Golden Dawn passa a valorizar a prática mágica em grupo. A imagem do mago isolado em um quarto rodeado de livros e grimórios ainda permanece na imaginação pós-vitoriana, como podemos ver nos romances. Um exemplo dessa imagem do mago solitário é o

personagem Thur Peterson criado por Gardner no romance *Com auxílio da Alta Magia*.

A mudança de atitude em relação à passagem da prática mágica solitária para a prática em grupo pode ser interpretada, segundo Butler (BUTLER 2011: 144), como o resultado da adaptação da Magia Ocidental à estrutura maçônica.

Butler (BUTLER 2011: 144) observa como essa primeira mudança em relação à prática solitária influencia os grupos e praticantes de magia ainda hoje. Sobre isso, cita o trabalho de Tanya M. Luhrmann, que fez um interessante estudo antropológico nos anos oitenta com diversos grupos neopagãos.

A segunda mudança em relação à magia no ocultismo do *fin-de-sècle* é em relação à transmissão do conhecimento mágico. Antes, o mago, em sua prática solitária, buscava o conhecimento através dos grimórios. Essa forma de transmissão do conhecimento mágico foi substituída pela transmissão institucionalizada. Neste sentido, a Golden Dawn tornou-se uma espécie de escola de magia.

A terceira das mudanças refere-se ao processo da magia. Há a eliminação do elemento intermediário do processo mágico. Antes, o processo mágico era realizado com a participação de três agentes, o mago, Deus ou o divino e o espírito, que poderia ser de natureza angelical ou demoníaca. Essa terceira mudança está ligada diretamente à questão do objetivo mágico.

Na quarta mudança, os objetivos e finalidades dos processos mágicos não estão em nenhuma espécie de transformação exterior. Neste sentido, o objetivo do mágico é a mudança pessoal antes de tudo, uma transmutação do agente que pratica a magia.

A quinta mudança diz respeito à questão da imaginação e da vontade no processo mágico. O mago não está subjugado à vontade de Deus. A Magia passa a ser um processo mental. Na Golden Dawn, os principais instrumentos da magia são as faculdades humanas da mente, força de vontade, aspiração e imaginação (CICERO e CICERO 2008: 96).

A sexta mudança significativa está relacionada à igualdade de gêneros. A mulher passa a participar dos processos mágicos. Deve-se lembrar que muito dos proeminentes ocultistas do século XIX eram mulheres, figuras como Ana Kingsford, Helena P. Blavatsky, Annie Besant, Dion Fortune, Moina Mathers etc.

Todas essas seis mudanças, ou algumas delas, estão presentes nos grupos, ordens e diversas práticas mágicas. Tais mudanças são consideradas significativas

dentro do pensamento ocultista. A nova forma de se pensar e praticar a Magia no ocultismo do século XIX só pode ser entendida levando-se em conta os debates intelectuais do século.

Depois da Golden Dawn, nenhuma outra sociedade teve grande influência entre os ocultistas. A única forma organizada que viria a se tornar uma religião posterior à da Golden Dawn será a Wicca, que surgirá mais tarde, na década de 1940. Como todas as correntes do ocultismo pós-Golden Dawn, também a Wicca bebe de sua fonte.

Se nesse meio tempo não houve nenhuma nova sociedade, há, no entanto, um homem que fez tremer as bases da magia ocidental e chocou a sociedade inglesa de sua época: Edward Alexander Crowley, mais conhecido como Aleister Crowley ou, simplesmente, Besta 666.

Educado numa comunidade cristã evangélica, a Irmandade de Plymouth, desde criança Crowley já estava envolvido com assuntos religiosos. Seu pai, Edward, tornou-se seguidor de John Nelson Darby, fundador da *Plymouth Brethren*, seita caracterizada por seguir uma interpretação literal da Bíblia (SYMONDS 1989: 06). Criado nesse ambiente religioso, Crowley acabou decorando a Bíblia, único livro ao qual lhe permitiam ter acesso.

O apelido “Besta” foi dado ainda na infância por sua mãe, que lhe aplicava sucessivas surras e o insultava com este nome (FALCÃO 2010: 31).

Em 1898, ele ingressou na Golden Dawn, mas acabou entrando em desavenças com outros membros. Crowley vivia uma vida escandalosa e, logo, suas excentricidades acabam chocando a sociedade londrina. Seu impulso sexual chamava a atenção. Sempre visto com mulheres, as famosas “mulheres escarlata”, ele tentou aceder ao grau *Adeptus Minor*²², mas isto lhe foi recusado. Diante da negação, recorreu a Mathers que o iniciou. Essa iniciação acabou por determinar um rompimento entre os templos. Mathers e Crowley são expulsos.

Com seu novo grau, Crowley se mudou para a Escócia, onde se instalou em uma casa à beira do Lago Ness para praticar magia. Em 1903, casou-se com Rose Kelly, irmã do filósofo Henry Bergson. Em sua lua de mel no Cairo, Kelly começou a ter visões e revelações. Em transe, ela dizia que “Eles” estavam à espera de

²² Este grau era o terceiro e último. Enquanto os graus anteriores estavam relacionados a um aprendizado teórico, esse seria a prática da magia de fato. A admissão só era possível por um convite feito àqueles que a ordem considerasse os mais qualificados.

Crowley. No início, a “Besta” estava cética; apesar de seu misticismo, *“também era um homem de ciência, com uma formação sólida ao nível da Física e Matemática. Só acreditava em teorias quando se produziavam resultados”* (FALCÃO 2010: 35).

Depois de constatar que as palavras da mulher poderiam ser revelações legítimas, ele começou a anotar as palavras que ela dizia durante os transes. Sua obra mais famosa, “O Livro da Lei”, foi escrito durante três sessões de uma hora, do meio-dia à uma da tarde, nos dias 08, 09 e 10 de Abril de 1904 (MCMURTRY 1998: 06). A entidade que Kelly recebeu era Aiwass. Havia sido anunciado que Crowley seria o profeta do novo Aeon (era).

Entre os magos e ocultistas, todos os escritos de Crowley são considerados brilhantes. Ele batizou seu sistema mágico de Thelema (palavra grega para “vontade”). De fato, a máxima que tornou Crowley conhecido é *“Faz o que tu queres, há de ser tudo da lei”*. Outra frase que marca seu pensamento, e que Crowley utilizava como saudação em suas correspondências, era *“O amor é lei, ama segundo a vontade”*. A Thelema de Crowley baseava-se na ideia de que todo indivíduo era uma estrela de sua galáxia e que deveria buscar sua vocação, realizando, assim, sua vontade.

Seu legado é inegável. Apesar de sua figura controversa, sua influência sobre a magia moderna é importante. Sua ideia de vontade fundamentava sua doutrina de libertação. Para alguns autores, Crowley tem um papel importante no desenvolvimento da moderna bruxaria como religião, mas a afirmação de uma participação direta do mago inglês na elaboração da moderna bruxaria é discutível e, provavelmente, inexistente. Para alguns ocultistas, Gardner teria utilizado muitas passagens dos escritos de Crowley para compor o “Livro das Sombras”.²³ O que se pode dizer é que de fato Crowley contribui indiretamente para a formação da Wicca, já que Gardner, com certeza, lera alguns de seus livros.

Viciado em heroína e com sérios problemas decorrentes da droga, Crowley morreu em 1947, aos 72 anos. Sua influência e ideias ecoam até hoje.

Este quadro geral da cena ocultista na Inglaterra reflete os principais elementos que estariam presentes na composição da Wicca. Numa breve recapitulação final, vale colocar que a Wicca será a herdeira do pensamento mágico

²³Jerry E. Cornelius, um estudioso das obras de Crowley, elaborou uma lista com vários elementos da Wicca presentes no “Livro das Sombras” de Gardner que correspondem à passagens das obras de Crowley. Essa lista pode ser encontrada como apêndice (pp.181-187) no livro de Alan Richardson, “Aleister Crowley e Dion Fortune: O Logos do Aeon e a Shakti da Era” (Madrás, 2010).

revolucionário da Golden Dawn e, de certa forma, do espírito romântico. Algumas das mudanças promovidas pela Golden Dawn influenciarão diretamente a Wicca. A própria estrutura dos *covens*, ou grupos de bruxas, reflete a tendência ocultista de praticar a magia em grupo. Além disso, há uma ruptura no sentido de que a Wicca não só adota essa prática grupal, como também, e aí há o rompimento, inova ao dar independência aos *covens*.

A participação da mulher também será um importante elemento dentro da Wicca. E, nesse caso, há, ainda, uma valorização, que, no ocultismo inglês, começa a ser esboçada nos trabalhos de Dion Fortune e culmina nos escritos de Gardner, que dá à mulher o papel de sacerdotisa insubstituível. Os trabalhos de Jung servem como base para ambos os autores.

A eliminação dos intermediários no processo mágico é, também, crucial. Na Wicca, não há restrições quanto a comunicar-se com espíritos, mas não há menção à prática. O máximo de interação que há com algum ser transcendente é a personificação da Deusa, que se dá quando a sacerdotisa recebe, em uma espécie de transe mediúnico, a divindade. Tal prática é influência direta do espiritualismo, ou seja, da experiência espiritual não mediada pela ortodoxia cristã estabelecida.

Esses são alguns elementos que nos mostram como Gardner capturou o espírito de seu tempo. Além deste *background* ocultista, a Wicca se apoiou sobre bases relativas às discussões folclóricas – afinal, toda religião tem uma história a ser contada. As religiões não são feitas apenas de práticas e rituais, mas de um conjunto de histórias que lhes dão legitimidade. Gardner sabia onde encontrar a base dessas histórias e recorreu às duas fontes mais óbvias que falassem tanto de uma velha religião quanto de bruxaria: Charles G. Leland e Margaret Murray.

3.2 CHARLES GODFREY LELAND

*For brief explanation I may say that witch craft is known to its votaries as “La vecchia religione”.
(Charles G. Leland)*

Charles G. Leland (1824 – 1903) nasceu na Filadélfia, em uma família tradicional. Em sua juventude, já se interessava por temas relacionados à magia, tendo se

familiarizado com a obra “Filosofia Oculta” de Cornelius Agrippa. Estudante em Princeton, teve contato com várias literaturas, incluindo os trabalhos de filósofos neoplatônicos e textos herméticos. Depois de terminar seus estudos normais, viajou à Europa, onde veio a entrar em contato com vários folcloristas, principalmente na Alemanha. Nessa época, o Folclore, como disciplina, estava dando seus primeiros passos. Leland estava envolvido com a atmosfera romântica de então e também com o turbilhão de ideologias nacionalistas que dominava os círculos estudantis. Foi testemunha ocular da onda revolucionária de 1848, que mexeu com a Europa. Na época, quando estudava na Universidade de Sorbonne, em Paris, ele e seus amigos pegaram em armas contra as tropas do rei Luís Felipe I, da França. Todas essas experiências tiveram, de certo modo, impacto em sua obra. Foi em Paris que ficou atraído pela obra de Michelet, que, na época, vivia o auge de sua carreira (RUSSEL e ALEXANDER 2008: 155). Michelet viria a ter grande influência no trabalho de Leland.

Depois disso, Leland voltou aos Estados Unidos e participou da Guerra de Secessão, servindo no exército da União e combatendo na batalha de Gettysburg. Ainda nos Estados Unidos, trabalhou como jornalista do sensacionalista *Illustred News*. Mais tarde, retornou à Europa, tendo se tornado autoridade nos estudos sobre folclore cigano - entre 1879 e 1891, ocupou o cargo de presidente da *Gypsy Lore Society*. Ele também tinha grande interesse pelo folclore italiano. Em 1886, aos 62 anos, mudou-se de vez para a Itália, com o objetivo de estudar, principalmente, suas tradições populares. Seu interesse será mais especificamente pela bruxaria italiana. Seu primeiro trabalho sobre as tradições populares italianas é *Etruscan Roman Remains in Popular Tradition* (1892). Esse trabalho reflete muito bem os elementos que norteavam o trabalho dos folcloristas da época. Uma dessas ideias era a de que o folclore era uma espécie de ciência depositária de crenças e costumes antigos. Leland enxergava o folclore italiano, especialmente suas narrativas e crenças, como sobreviventes de uma antiga cultura etrusca.

Em 1895, Leland escreveu *Legends of Florence*, continuação do primeiro livro. Em 1899, produziu seu mais conhecido livro, *Aradia*. Os três volumes formavam o resultado de seu trabalho, mas foi apenas o último que acabou tornando-se mais conhecido. Leland se preocupa constantemente em relacionar, mapear e identificar elementos folclóricos do que ele entende serem resquício de uma antiga religião.

Esse tipo de abordagem, segundo Hutton (HUTTON 1999: 143), era muito comum entre os folcloristas da época.

Diferentemente dos outros dois livros de Leland, *Aradia* é apresentado como a publicação de um manuscrito, mais especificamente um evangelho. Logo no início, Leland escreve que as bruxas que ele conheceu eram “diferentes”. Elas viriam de famílias cuja “arte” era praticada há muitas gerações (LELAND 2000: 24). Em seguida, menciona a ancestralidade e a continuidade dessa arte. “*Não restam dúvidas de que, em certos casos, essa ancestralidade remonta a tempos medievais, romanos ou, até mesmo, etruscos*” (LELAND 2000: 24). Leland dá a entender que *Aradia* é uma fonte primária, um evangelho manuscrito cuja riqueza para os folcloristas está no fato de revelar “*uma incrível quantidade de antigos mitos menores e lendas romanas*” (LELAND 2000: 24).

Ele também descreve como o evangelho foi parar em suas mãos. Além disso, no apêndice do livro, conta quando começou seu interesse pela bruxaria. O autor informa que desde 1886 já sabia da existência de um manuscrito que descrevia a doutrina das bruxas. Já havia tentado obtê-lo outras vezes, sem sucesso. Mas, em 01º de Janeiro de 1897, recebeu das mãos de Maddalena, a quem Leland se refere como sua informante, um manuscrito intitulado *Aradia ou o evangelho das bruxas*.

Como Leland informa, o evangelho fora escrito de próprio punho por Maddalena. Isto viria a gerar muitas dúvidas em relação à sua autenticidade. Mas de que trata *Aradia*? Leland faz uma breve síntese introdutória sobre o evangelho. A bruxaria nada mais é do que a “Velha Religião”; o autor, inclusive, é o primeiro a usar o termo em relação à bruxaria, da qual Diana é a Deusa, sendo sua filha Aradia (ou Herodius), o Messias feminino (LELAND 2000: 25).

Esse evangelho narraria o nascimento de Aradia, sua descida à Terra e seus ensinamentos sobre bruxaria. O mito presente no evangelho explicaria como as bruxas aprenderam seu ofício. Aradia teria ensinado a bruxaria a seus adeptos. É interessante perceber a influência de Michelet na questão da divisão social entre opressores e oprimidos. O primeiro capítulo, principalmente, é cheio de referências à condição de opressão dos adeptos de Diana:

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,

Mas negativo é o destino
De todos os que vos causam mal! (LELAND 2000: 33)

A questão da opressão também passa pela esfera da religião - há uma evidente crítica ao Cristianismo associado às classes nobres:

E quando os sacerdotes da nobreza
Disserem que debes depositar sua fé
No Pai, No Filho e em Maria, respondi então;
“Vosso Deus, O Pai e Maria são Três Demônios...”
(LELAND 2000: 33).

Aradia é filha de Diana, seu irmão é Lúcifer. Esse é um dos elementos sincréticos evidenciado nos textos de *Aradia*. É interessante notar que a bruxaria exposta por Leland no Evangelho 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. Lúcifer, o “Irmão Sol”, está, de algum modo, segundo Leland (LELAND 2000: 140), ligado a Caim, referência judaico-cristã.

No apêndice, Leland volta a enfatizar a questão da opressão sofrida pelo “povo de Diana” e reafirma que tudo isto lhe foi dito por Maddalena, entre outros autores. O anticlericalismo será um elemento comum entre Michelet, Leland e Murray. Em um trecho do livro, Leland destaca que há uma crença entre as bruxas “*de que tudo de ruim no homem devia sua origem somente aos monstruosos abusos e á tirania da Igreja e do Estado*” (LELAND 2000: 141). A bruxaria, segundo sua interpretação, seria “*uma maneira de canalizar o ódio contra os opressores na forma de uma anarquia secreta, a qual estaria mesclada à superstição e a fragmentos da antiga tradição*” (LELAND 2000: 141).

Além das descrições dos mitos, também há a dos rituais, feitiços e encantamentos, mas Leland escreve de modo mais fragmentado, um pouco mais claro do que Michelet e ainda mais do que Murray.

Uma das dúvidas sobre a autenticidade do evangelho recai sobre a figura da informante de Leland, Maddalena. As informações sobre ela são escassas. Sabe-se, apenas, que era uma mulher ligada ao ocultismo italiano. Mathiesen (MATHIESEN 1998: 30 apud MAGLIOCCO 2004: 45) estudou cuidadosamente os escritos particulares de Leland e concluiu que Maddalena realmente existiu e que, na

verdade, se chamava Margherita. Leland teria se correspondido com ela durante longo tempo. Ela recebia de Leland uma determinada quantia pelas informações. Na verdade, muito do que Maddalena escrevia era o que Leland queria ouvir. Ela estava mais preocupada, de fato, em agradar Leland (MAGLIOCCO 2004: 45). Não se sabe se realmente ela era uma bruxa. Leland interpretou todas as informações sob influência de sua visão da bruxaria, política e religião. Seu trabalho é reflexo da inclinação dos trabalhos dos folcloristas da época. A tendência entre os estudiosos do folclore era descobrir tradições fragmentadas, e ele foi por esse caminho.

Aradia parece ter sido editado de modo a que Leland pudesse expor ali os elementos de seu principal objetivo, que era o de mostrar os resquícios de uma velha tradição.

Apesar de sua participação na *Folklore Society* inglesa, Leland nunca foi levado a sério pelos folcloristas americanos e italianos (MAGLIOCCO 2004: 46). Sua obra foi recuperada dentro do contexto da moderna bruxaria. Algumas de suas ideias viriam a ter grande influência sobre o neopaganismo. Entre elas, estão a da bruxaria como uma “Velha Religião” e do nome Aradia como o da principal deusa da moderna bruxaria.

Parte do texto de *A carga da Deusa*, reescrito por uma sacerdotisa de Gardner, Doreen Valiente, seria baseada nas instruções de Diana a seus seguidores descritos em *Aradia*. É importante notar que as principais influências de Gardner na criação da Wicca serão baseada em dois autores que fizeram parte da *Folklore Society*, Murray e Leland; sendo assim, os pontos em comum da Wicca com as teorias e conclusões de tais autores não é coincidência.

Leland faleceu em 1903, em Florença. Sua sobrinha, Elizabeth Robins Pennell, herdou muitas de suas notas e, a partir delas, publicou uma biografia de seu tio em dois volumes, intitulada “*Charles Godfrey Leland: A Biography*” (1906).

3.3 MARGARET ALICE MURRAY

Margaret A. Murray, uma das figuras mais conhecidas a ocupar a presidência da *Folklore Society*, é mais conhecida por suas teorias sobre o “Culto das Bruxas”.

Hoje, suas teses já não encontram espaço dentro da academia, mas, nem por isso, caíram no esquecimento. Como Juliette Wood e Caroline Oates escrevem (WOOD & OATES 1998), as teorias de Murray tornaram-se especulações e ganharam vida própria, como na sociedade secreta da ficção de Umberto Eco, “O pêndulo de Foucault”. Sua ideia de bruxaria pode ter desaparecido dos debates acadêmicos, mas ganhou espaço e foi acolhida entre os wiccanos - a Wicca é devedora de seu pensamento. Para que possamos entender o impacto da teoria de Murray em Gardner, é necessário saber quem foi essa mulher, uma discípula do famoso Sir James George Frazer.

Margaret Alice Murray nasceu em Calcutá, Índia, em 1863. Ela não recebeu educação convencional, mas, mesmo assim, foi educada. Seguindo o conselho de sua irmã, Murray entrou, em 1894, na *University College London*. Ali, começou a se interessar pelos temas egípcios e, logo, estava trabalhando no Departamento de Egiptologia sob a orientação do professor Sir Flinders Petrie. Em 1924, foi elevada à posição de professora assistente de Egiptologia.

Em fevereiro de 1927, ingressou na *Folklore Society*, cuja biblioteca estava alojada na universidade onde Murray trabalhava desde 1911. Um mês depois de seu ingresso, foi eleita para o Conselho; permaneceu nessa posição até 1929, depois deixou o cargo e só voltou à Sociedade quando, aos 91 anos, foi convidada a assumir a presidência, que ocupou de 1953 a 1955.

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 representando a Sociedade em encontros.

Ela era muito ativa: sua produção, de cerca de quarenta publicações, abrange livros, e artigos que escreveu, editou, coeditou e em que colaborou. A maioria dessas publicações está relacionada à Egiptologia e à Arqueologia mediterrânea oriental. Há alguns textos sobre bruxaria e fertilidade – estes, aliás, a celebrizaram. A maioria das publicações data das décadas de vinte e trinta. Para se ter uma ideia do valor atribuído a seus estudos, em 1929 ela foi convidada a escrever o verbete “Bruxaria” para a famosa *Enciclopédia Britânica*, que foi republicado até 1969 sem alterações. A década de trinta, quando estava na casa dos setenta anos, foi a época

em que sua carreira de pesquisadora se consolidou; foi quando ela granjeou considerável reputação como autoridade no tema dos “cultos de fertilidade”.

Mas nenhum trabalho daquele período teria a importância de *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental*, de 1921. Foi nesse trabalho que Murray apresentou sua principal tese sobre a bruxaria. Era uma leitura interessante²⁴: Murray afirmava que as vítimas das perseguições ocorridas no início da Idade Moderna eram praticantes de uma religião pré-cristã pagã que sobrevivera à margem da sociedade durante o domínio cristão. Para Murray, a Igreja tentou acabar com os poucos vestígios que ainda existiam de um antigo culto religioso (WOOD 2007: 70). Ela acreditava que o que a Igreja Medieval chamava de bruxaria era, na verdade, uma velha religião baseada nos ciclos naturais da vegetação. Essa antiga religião, cujos rituais eram dominados por um deus da caça chifrudo e sua consorte, havia sido praticada desde o Período Neolítico na Europa, e, apesar das perseguições medievais e de seu desaparecimento por volta do século XVII, seus vestígios ainda podiam ser encontrados em práticas populares associadas aos elementos sazonais.

Ela continuou pesquisando o tema e, em 1933, publicou *O Deus das Bruxas*, que traçava as origens paleolíticas da bruxaria em relação ao culto da divindade masculina representada pelo deus de chifres. Esse deus representava, também, as forças geradoras da natureza e era personificado por uma pessoa do sexo masculino durante os rituais do grupo. Os chamados *sabbaths*, ou festivais, eram as datas mais importantes do culto. Eram quatro: 30 de abril, denominado *Roodmas* ou Dia de Rood; 31 de outubro, o *All Hallow Eve*; 02 de fevereiro, dia de *Candlemas* e 01º de agosto, chamado de *Lammis* (MURRAY 2003: 97). Durante esses festivais havia banquetes, sacrifícios de animais e crianças, assim como relacionamentos sexuais que serviam para promover a fertilidade.

Em outra obra, *The Divine King* (1954), Murray deu continuidade e expandiu o tema tratado em *O Deus das Bruxas*. No trabalho, ela sugere que várias figuras históricas do período medieval e moderno foram membros dessa antiga religião pré-

²⁴ O historiador italiano Carlo Ginzburg descreve que a tese de Murray, mesmo contendo um núcleo de verdade, era totalmente acrítica (GINZBURG 1988: 09). Entendemos que o comentário de Ginzburg sobre a obra de Murray pode ser identificado com uma ruptura dentro dos estudos que tendem a aproximar a bruxaria a um conjunto de elementos presentes nos cultos de fertilidade. Os historiadores enfatizaram a questão dos erros metodológicos presentes na pesquisa de Murray. Ginzburg não nega esses erros, mas acrescenta que, no fundo, Murray trabalha com uma relação entre bruxaria e culto de fertilidade que pode ter elementos verdadeiros. Para uma discussão sobre essa questão, sugerimos a leitura do prefácio de “Andarilhos do bem” (Companhia das Letras, 1988), pp. 09-10.

cristã (GREENWOOD 2002: 189). Para ela, Joana d'Arc e seu companheiro de batalha, o nobre Gilles de Rais, eram membros dessa antiga religião. Além dos franceses, muitos monarcas ingleses teriam sido líderes secretos do culto.

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.

Esse primeiro estudo de Murray sobre a bruxaria foi publicado pela *Oxford University Press*. As opiniões sobre o livro eram diversas. Em resenha de 1924, Robert E. Park, famoso sociólogo norte americano, observa que

Este livro será interessante para os sociólogos, principalmente como uma introdução que lança luz sobre um período tão obscuro e interessante da natureza humana, chamado de fenômeno do diabolismo e culto do diabo (PARK 1924: 232).

Mas nem todas as opiniões vislumbravam o que Park considerou uma obra iluminadora sobre a bruxaria nas Ciências Sociais. Por outro lado, houve reações negativas e fortes objeções logo após a publicação do livro. A mais forte, sem dúvida, veio da *Catholic Press*²⁵ Segundo Juliette Wood (WOOD 1998: 12), Murray nunca escondeu seu antagonismo à religião organizada, e sempre deixou essa posição muito clara em todos seus livros posteriores sobre bruxaria. Ela, inclusive, mostrava-se simpática aos praticantes desse suposto antigo culto, pois acreditava que eles foram, de fato, perseguidos injustamente e que, na verdade, não passavam de vítimas inocentes atacadas pelas autoridades cristãs. Não há dúvida de que os estudos de Murray e sua teoria sobre o culto das bruxas eram um assunto polêmico. Desde a publicação de *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental*, ela recebia cartas e mais cartas, que iam de elogios a críticas mais ofensivas. O quanto isto a incomodava, é algo que pode ser observado no prefácio de *O Deus das Bruxas*:

(...) Desde que a obra de minha autoria, *Witch Cult in Western Europe*, foi publicada, recebi muitas cartas contendo críticas, algumas elogiosas, outras condenando aquele livro. Se outros missivistas me honrarem com comentários pessoais semelhantes, relativos a este volume, peço-lhes que assinem sua correspondência, mesmo quando as opiniões que expressam forem desfavoráveis.

²⁵ A *Catholic Press* é uma associação de imprensa católica fundada em 1889 e que ainda continua ativa.

Cartas anônimas, que recebi em grande número, não dão crédito algum a seus autores (MURRAY 2001: 09).

Todas essas polêmicas fizeram com que a teoria de Murray perdesse cada vez mais espaço no meio acadêmico. Mas, se, por um lado, a academia abandonava aos poucos o culto das bruxas, por outro, o meio ocultista da época começava a descobri-lo e fazia questão de recebê-lo. Os editores da revista *The Occult Review* não cansavam de pedir permissão à *Oxford University Press* para citar passagens do livro. O elemento que mais chamou a atenção do movimento ocultista foi a convicção de Murray de que o culto das bruxas era uma tradição secreta que havia sobrevivido, apesar de inúmeras tentativas de sua supressão. De fato, havia grande interesse entre os ocultistas da época sobre o tema das “tradições secretas”. Entre as décadas de vinte e trinta é possível observar, na revista, um grande número de publicações relacionadas a esses temas²⁶.

É difícil estabelecer o número de pessoas que formavam o público leitor de *The Occult Review*, mas, para Wood (WOOD 1998: 13), não há dúvida de que o artigo sobre bruxaria, de 1922²⁷, popularizou o trabalho de Murray. O livro de Murray, apesar de polêmico, ainda continuava tímido em relação às vendas. O maior interesse sobre sua obra ainda estava por vir.

Hoje em dia, há certo consenso de que a noção de culto baseado numa ideia de natureza/fertilidade é, antes de tudo, uma construção, uma leitura, muito mais do que um registro histórico. Contudo, esse tipo de teoria tem tido considerável influência, exceto para alguns pagãos que creem, de fato, que a bruxaria é um antigo culto de fertilidade (WOOD 1998: 14).

Ronald Hutton pontua uma importante influência no trabalho de Murray, Charles G. Leland. Não é possível ler *O culto das bruxas na Europa Ocidental* sem pensar em *Aradia*. Para Hutton há, de fato, uma similaridade entre a caracterização do culto das bruxas de Murray e “*La vecchia religione*” de Leland. Este, como vimos, foi membro da *Folklore Society* e seu mais famoso trabalho sobre o tema da bruxaria foi *Aradia, o evangelho das bruxas* (1899), publicado pela instituição.

Tanto Leland quanto Murray foram influenciados pelo historiador francês Jules Michelet, um intelectual do século dezenove. Em sua obra *A Feiticeira* (1862), ele

²⁶ Lista dos números da revista de 1905 a 1948 em <http://www.austheos.org.au/indices/OCCREV.HTM> (Acesso em 11.09.2011).

²⁷ OccRev y1922 v35 March p150 - The Cult of the Witch -- JW Brodie-Innes.

apresenta as bruxas como membros de um culto secreto orgíaco. Para ele, esse culto rebelde formado pelos camponeses rejeitava o Cristianismo e lutava contra a opressão do sistema feudal. Sua leitura sobre a bruxaria também coloca a mulher como figura central no contexto das perseguições. Sendo assim, 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. É provável que a descrição de Gerald Gardner do culto das bruxas como algo “alegre” venha de Michelet. Uma consideração importante sobre *A Feiticeira* é que Michelet, em sua descrição da bruxaria, sacrifica o lado histórico em benefício do literário (NOGUEIRA 2004: 72). Não esqueçamos que ele é um romântico. Como Murray, Michelet também discute as figuras de Gilles de Rais e Joana d’Arc.

Muitos dos elementos descritos por Michelet também estão presentes nos escritos de Murray. Mas, como bem coloca Wood (WOOD 1998: 14), Murray não faz nenhuma referência direta à obra do historiador francês. É mais provável que essa influência possa ter se dado via Leland e também, curiosamente, por meio do matemático Karl Pearson. Assim como Michelet, Leland entendia a bruxaria como uma sociedade secreta mágica, transmitida em forma de tradição e amplamente praticada por mulheres. Mas, enquanto Michelet enxergava a bruxaria como um movimento social da Idade Média, Leland a via como uma religião pré-cristã, a “Velha Religião” dos etruscos.

Karl Pearson (1857-1936), matemático conhecido por seus estudos sobre estatística, também tinha um grande interesse pelo tema. Ele via a bruxaria medieval como fóssil de um passado em que predominava o sistema matriarcal. Sua opinião era a de que as crenças e práticas presentes na bruxaria medieval poderiam ser consideradas como uma forma pervertida dos ritos e costumes de uma civilização pré-histórica (PEARSON 1897: 01-50 apud OATES e WOOD 1998: 15). Assim como Michelet, Pearson também destaca a mulher como figura central da bruxaria, e enxerga esta como um corpo de ritos e ensinamentos secretos transmitidos tradicionalmente através dos tempos.

As ideias de Murray sobre a origem do culto das bruxas já vinham sendo gestadas anos antes da publicação de *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental*. Ela

já tinha dado algumas palestras antes de 1921 sobre o tema. No século dezenove eram comuns, dentro dos estudos folclóricos, as teorias que versavam sobre “raças” ancestrais que haviam, de algum modo, sobrevivido. No mesmo século, as teorias sobre a continuidade e a sobrevivência de antigas civilizações acabaram por se tornar populares; sendo assim, muitas dessas ideias estavam, de certo modo, “no ar”, (OATES e WOOD 1998: 15), e não é difícil perceber sua influência no trabalho de Murray.

Ronald Hutton (HUTTON 1999: 196) descreve que o termo “Velha Religião”, de Murray, é uma influência direta e explícita ao trabalho de Leland. Caroline Oates e Juliette Wood (OATES & WOOD 1998: 16), porém, afirmam que há outras influências importantes na obra de Murray.

O primeiro autor a exercer influência significativa em seu trabalho é o antropólogo James George Frazer. Os primeiros trabalhos de Murray relacionados à Egiptologia já mostravam a influência da concepção da morte do rei divino. Em *O Culto da Bruxaria na Europa Ocidental*, ele 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. Um exemplo disso está nas referências de Murray ao Diabo. Para ela, o diabo, figura constante nos sabás (assembleias das bruxas) sempre incluído nos processos e na literatura demonológica, nada mais era do que um homem (o sacerdote) mascarado.

A sugestão de que o Demônio era um homem que vestia a pele de um animal ou uma máscara do formato da cabeça de uma fera como disfarce ritual refere-se a nada mais do que os depoimentos das bruxas, que relatavam sua aparência e as modificações de suas formas (MURRAY 2003: 57).

O sacerdote mascarado do culto das bruxas de Murray substituiu um antigo “sacerdote rei” que era sacrificado periodicamente. Esse sacerdote era entendido como a personificação humana de um deus de chifres, associado à vegetação que morre e renasce. Essa compreensão parecia justificada por uma série de fatores: um casamento simbólico entre o deus e a terra, deidades de chifres, pinturas paleolíticas de uma figura com chifres, costumes sazonais em que eram utilizadas máscaras com chifres e que se zombava da morte.

Esses elementos foram interpretados como prova de que havia um culto pan-europeu de sacrifício de um deus que sobreviveu durante o período medieval como

religião popular. Infelizmente, as conclusões de Murray envolveram, a priori, pressupostos considerados evidências impostas, fragmentadas, ambíguas e, como apontam seus críticos, frequentemente manipuladas ou pobres em argumentos²⁸.

Murray (MURRAY 2003: 138-139) distingue quatro tipos de sacrifício, chamando a atenção para o quarto tipo, que é o relativo ao sacrifício do deus. Ela associa a queima das bruxas pelo fogo, em muitos casos, a um ato voluntário de sacrifício do deus-bruxo. Para ela, os registros inquisitoriais foram feitos num período em que esse costume já estava em declínio (MURRAY 2003: 138).

Mas não é apenas na teoria que Murray se aproxima de Frazer. A própria metodologia utilizada por ela e o trato das fontes se assemelham aos do famoso antropólogo vitoriano. Naquele período, a Antropologia ainda era uma disciplina em construção. Não havia pesquisas de campo. Os trabalhos da época ficaram conhecidos por serem “pesquisas de gabinete”. Todos os estudos eram feitos utilizando-se de fontes secundárias. No caso de estudos de culturas diferentes da europeia, recorria-se, principalmente, a relatos de viajantes. Frazer era o que poderíamos chamar de antropólogo de gabinete. Suas pesquisas foram feitas a partir de fontes secundárias. Murray seguiu o mesmo caminho, baseando-se nos registros dos julgamentos. É claro que sua pesquisa dentro de um enfoque historiográfico está mais relacionada às comprovações positivistas, que davam grande ênfase ao documento, do que às novas tendências historiográficas que começavam a se formar na época.

Outra figura que teve impacto nos trabalhos e ideias de Murray foi Sir W. M. Flinders Petrie (1853-1942), seu professor de Egíptologia na *College London*. Assim como Murray, ele considerava muitos costumes relacionados ao folclore como indicativos de permanência e continuidade de religiões primitivas.

O professor Reverendo Edwin Oliver James (1888-1972), editor da *Folklore*, também foi uma importante influência no trabalho de Murray. Os dois frequentemente davam palestras e aulas juntos. 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 Oates e

²⁸ O livro de Elliot Rose, “*A razor for a goat*”, discute muitos pontos relativos ao tratamento das fontes de Murray. Ver, também, Jean Delumeau, “História do Medo no Ocidente”, Capítulo 12, “Um enigma histórico: A grande repressão da feitiçaria”, subitem II, “Feitiçaria e cultos de fertilidade”, p. 548. Outro autor que discute os problemas das fontes de Margaret Murray é Carlo Ginzburg. Ver “Os andarilhos do bem: Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII”, pp. 08-11 e “História Noturna: Decifrando o sabá”, pp. 17-20.

Wood (OATES & WOOD 1998: 17), tanto para James quanto para Frazer era muito clara a ideia de que o homem primitivo era uma mente inferior no sentido de acreditar que um ritual de fertilidade poderia afetar a natureza.

Até aqui, destacamos os três autores que possuem uma influência mais nítida sob o trabalho de Murray. Isto não significa, porém, que ela não sofreu influência de outras fontes. Havia muitas questões sobre a sobrevivência de antigos cultos e outros tópicos abordados nos trabalhos sobre bruxaria de Murray que estavam sendo discutidos na época, principalmente pela *Folklore Society*.

É importante colocar que Gerald Gardner irá buscar a legitimação de continuidade da Wicca dentro da teoria de Murray. É fundamental não confundirmos as fontes de Gardner como objetos de uma possível releitura reconstrucionista, ou seja, ele não irá reconstruir o culto das bruxas de Murray, mas, sim, usar alguns elementos ali descritos como legitimadores. E um desses elementos será a ideia de continuidade de uma religião antiga pré-cristã. Para que possamos destacar tais elementos, é importante apresentarmos alguns pontos da obra de Murray, *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental* e *O Deus das Feiticeiras*.

Em seus livros, Murray sempre se refere ao seu objeto, o culto, como “*A Religião*” ou “*A Velha Religião*”. Para ela, essa religião sobreviveu junto à clandestinidade (MURRAY 2001: 09), tendo de se esgueirar devido à opressão do Cristianismo.

Murray começa *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental* escrevendo que todos os estudos acadêmicos relativos à bruxaria então não davam conta de responder nem interpretar de maneira efetiva os relatos registrados em julgamentos. Assim como muitos românticos, só que não no mesmo contexto, Murray defendia que esses relatos de julgamentos eram elaborados por “*comentaristas de credos contemporâneos que não compreendiam tais depoimentos e acabavam por exagerar alguns fatos*” (MURRAY 2003: 15).

Assim, ela reivindica sua contribuição para o estudo da bruxaria. Em uma diferenciação inédita, descreve dois tipos de bruxaria, a ativa e a cerimonial. A primeira estaria ligada às formas de encantamento, feitiços e outras práticas realizadas tanto por pagãos quanto por cristãos; a segunda seria relativa ao culto diânico. É na descrição desse tipo de bruxaria que Murray explica o que seu estudo pretende revelar:

As evidências mostram que, abaixo da religião cristã, havia um culto praticado por muitas classes da comunidade, principalmente pelos mais ignorantes ou os naturais daquelas partes menos populosas do país, que pode ser considerado uma antiga religião da Europa Ocidental na época pré-cristã (MURRAY 2003: 17).

Nesse culto, a divindade seria encarnada em um homem, mulher ou, mesmo, animal. Isto se refere ao que está descrito nos depoimentos analisados por Murray. À forma animal, em especial, Murray relaciona a uma veste ritual. Um humano colocaria as peles. Um exemplo, para ela, seria a pintura da caverna de *Trois Frères*, no sudeste da França. Os nomes podiam variar de região para região, mas os atributos eram os mesmos. Murray atesta que, na maioria dos depoimentos, o homem que está encarnando o deus veste-se de preto e, por isso, é chamado de “homem de preto”. Para as bruxas, esse homem era a encarnação viva do deus da fertilidade, portanto, ajoelhavam-se diante dele e o adoravam dirigindo-lhe preces. A fartura de alimentos e a boa colheita eram sempre agradecidos, mas também havia pedidos em vista das necessidades.

Os membros desse culto dedicariam suas crianças ao deus e, assim como outros deuses, ele também era sacrificado para o bem de seu povo (KELLY 1997: 65). Murray afirma que, às vezes, a mulher também encarnava o deus; ela, porém, teria papel secundário. É importante destacar que, diferentemente de Leland, Murray não menciona ou descreve nenhuma deusa que tenha papel importante na “Velha Religião”.

Havia, em cada distrito, um chefe que escolhia um ou mais delegados, que poderiam ser homens ou mulheres. Esses delegados deveriam estar preparados para enviar comunicados, recados, organizar os encontros, guardar as atas dos trabalhos realizados, enfim, cuidar dos negócios da comunidade e apresentar novos membros para iniciação.

Durante os Esbats, o oficial assumia o comando na ausência do Grão-Mestre; nos Sabbaths, os oficiais eram meramente os cabeças de seus próprios *covens* (...) (MURRAY 2003: 161).

Murray acreditou, de fato, ter encontrado nos julgamentos de bruxaria uma religião organizada, com sacerdócios, festivais e reuniões. No primeiro capítulo de *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental*, ela discute a questão da continuidade dessa religião; no segundo capítulo, o deus; no terceiro, as cerimônias de admissão com a

apresentação do novo membro, a renúncia dos juramentos, o pacto, o batismo e a marca; no quarto, as assembleias, como os Sabbaths e Esbats; no quinto capítulo, os ritos da religião, as danças, homenagens, músicas, festas, velas, sacramentos e sacrifícios; no sexto, alguns rituais; no sétimo, a organização do culto, os *covens* e as tarefas desempenhadas pelos membros. Há, ainda quatro apêndices, com elementos de julgamentos, nomes de pessoas julgadas e, por último, os casos de Joana d’Arc e Gilles de Rais.

Murray defendeu apaixonadamente suas ideias, e chegou a culpar os religiosos da época por suas teorias não terem mais alcance. Enfim, vale observar que ela entrou tarde na vida acadêmica, doutorou-se em Letras em 1931, aos 68 anos, e, em 1935, aposentou-se. Mesmo depois da aposentadoria, Murray manteve-se ativa e presente na *University College*, sempre contribuindo com estudos de Egptologia. Em 1963, aos cem anos, ela morre. Antes de sua morte, escreveu uma autobiografia intitulada *My First hundred years* (1963).

Seu trabalho, porém, seria redescoberto. E um funcionário público inglês tentaria mostrar que Murray não estava errada, e que uma antiga religião, de fato, havia sobrevivido através dos séculos. E não só isso: ele desejava demonstrar que essa religião ainda estava viva.

4 AS OBRA DE GARDNER

Em seus livros, Gardner descreve as práticas e crenças das bruxas de forma esparsa. Apesar de utilizar alguns capítulos chave, como, por exemplo, “Crenças das Bruxas” e as “As Práticas das Bruxas”, nem toda informação sobre cada tema está limitada ao capítulo nominalmente correspondente. A impressão é de que Gardner até tenta seguir um padrão, mas os temas e elementos se repetem em lugares diferentes das obras.

É importante colocar que o autor se apresenta ao leitor como antropólogo, um pesquisador “*insider*” atraído por seu objeto de estudo e nele iniciado. Gardner sempre toma o cuidado de informar ao leitor que as bruxas lhe disseram isto ou aquilo, mas, em algumas partes, é difícil distinguir quais seriam os conteúdos emanados dele e quais seriam os emanados das bruxas que descreve. Um exemplo está na noção de magia, que é aprofundada em *O significado da bruxaria*. Em resumo: ele se coloca como um pesquisador disposto a salvar uma crença do esquecimento, mas suas convicções e crenças pessoais se sobressaem em relação ao objeto. Se Gardner não tivesse sido o criador, de fato, da Wicca, tal posição, por si só, já pareceria estranha, pois ele estaria projetando suas crenças pessoais sobre o grupo estudado.

Ao longo de sua vida, publicou 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)²⁹ O primeiro e o segundo não estão diretamente relacionados à bruxaria, mas, pode-se dizer que, em certo sentido, trazem elementos que estarão presentes na Wicca, já que o primeiro é fruto da fascinação de Gardner por facas e adagas, que, mais tarde, se tornariam instrumentos ritualísticos importantes para as cerimônias da religião. O segundo, apesar de sua temática espiritualista, não traz nenhuma abordagem em relação à Wicca, além do tema da reencarnação. É 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.

²⁹ Os livros em inglês não possuem tradução para o português.

Para Chas Clifton³⁰, existe diferença entre a “bruxaria” descrita por Gardner em *Com o Auxílio da Alta Magia* e *A Bruxaria Hoje*, sendo que, no primeiro, a bruxaria é vista como pura ficção, sem relação com as práticas contemporâneas, diferentemente do segundo, que apresenta a tentativa de lançar a Wicca como continuação da hipótese de Murray sobre uma Velha Religião. Concordamos em parte com Clifton, já que entendemos que seu romance traz muitos elementos apologéticos à bruxaria, descrições de rituais de iniciação e da divindade. Essa confusão pode estar no fato de que a palavra “Wicca” não aparece em seu romance, somente referindo-se à prática ou à religião das bruxas como “Velha Religião” ou “Antiga Fé”. Os rituais das bruxas são apenas relativos às iniciações e não há uma Deusa, mas somente um Deus das bruxas. Portanto, a nosso ver, *Com o Auxílio da Alta Magia* pode ser visto, de fato, como um primeiro esboço da Wicca.

Assim como *A Bruxaria Hoje*, seu livro *O significado da Bruxaria* também é uma obra não ficcional em que Gardner acrescentará mais informações sobre seu tema de maior interesse. Quando nos referimos às suas obras, estamos nos referindo aos três últimos livros, que foram dedicados à criação e divulgação da Wicca.

Podemos delimitar três grandes objetivos em sua obra. Primeiro, a reivindicação de trazer a público uma religião em vias de extinção, que era praticada pelas bruxas; segundo, a caracterização e (ou) legitimação da Wicca como religião que não adora o Diabo, nem realiza rituais satânicos; terceiro, a descrição das práticas dessas bruxas e suas crenças. Esses três aspectos serão desenvolvidos a partir de uma dinâmica de pesquisa de campo (vale lembrar que Gardner tenta passar a ideia de que está, de fato, em contato com bruxas reais de um antigo culto).

Relacionados às grandes temáticas estão assuntos que se encaixam dentro de uma leitura de permanência folclórica. Tal metodologia está diretamente ligada ao seu envolvimento com a *Folklore Society*, que, segundo Juliette Wood (WOOD 2007: 71), enxergava sobrevivências em costumes tradicionais e usos da memória popular para justificar ligações entre o passado e práticas correntes do presente.

Um exemplo disso seria a questão do Diabo. Ele escreve que o sumo sacerdote de um *coven*, muitas vezes, é descrito como um ser parte humano, parte animal, com o corpo coberto de pêlos e com chifres (GARDNER 2004: 18). Aqui,

³⁰ Disponível em <http://www.equinoxjournals.com/index.php/POM/article/view/2066/1445>. Acesso em 09/09/2011.

temos uma descrição que levaria, no entender de Gardner, a uma leitura errônea por parte dos inquisidores e caçadores de bruxas. Sendo assim, há uma tentativa de legitimar a Wicca como religião antiga que não adorava o Diabo, mas, sim, o Deus cornudo presente na cultura camponesa pagã. É nesse sentido que Gardner descreve as permanências folclóricas que justificam a prática das bruxas. Em relação ao exemplo citado, ele descreve que

Fica evidente, por meio de antigas descrições e imagens (as mais antigas são as pinturas rupestres encontradas em Ariège na famosa Caverna de Trois Frères, feitas por homens da Idade da Pedra), que o sumo sacerdote, que era representante de deus, às vezes usava um disfarce ritual que consistia em um ornamento na cabeça com chifres de veado ou touro, uma túnica de pele de animais; e, às vezes, também, uma máscara que escondia suas feições (GARDNER 2004: 18).

Os livros de Gardner seguem, metodologicamente, esse padrão. Até mesmo seu romance ficcional possui a mesma dinâmica, mas, diferentemente dos outros dois, há menos assuntos a serem relacionados.

No conjunto de sua obra, alguns assuntos estão sempre presentes com maior ou menor relevância. Pode-se perceber isto observando o número de vezes que Gardner a eles recorre, simplesmente os citando ou, às vezes, explicando-os de forma mais detalhada. Um exemplo seria a questão, já citada, da magia; outro se refere à antiguidade da religião.

Nos três livros, pode-se observar a predominância de aspectos relacionados aos seguintes temas: organização do culto, magia, questões históricas, legitimação da bruxaria, aspectos apologéticos, comparação com outras religiões, métodos de investigação, homossexualidade e até questões de crítica social e política.

Como mencionamos anteriormente, dentre os trabalhos mais interessantes sobre o desenvolvimento da Wicca e, principalmente, da vida de Gardner, estão os livros de Philip Heselton. Para esse autor, de fato, Gardner descobriu um culto das bruxas; sendo assim, a leitura e processamento que faz de suas obras são, em grande parte, no sentido de buscar provar o que aquele afirmava sobre suas reivindicações.

Apesar de ser um excelente trabalho, que leva em consideração diversas fontes que são resultado de vasta pesquisa, Heselton é wiccano, o que torna sua pesquisa parcial. Suas descrições e apresentação das fontes são muito bem

colocadas, mas suas interpretações e conclusões não seguem nenhum tipo de método, a não ser o da “intuição”, pelo qual um bruxo reconhece seus confrades ou os lugares por eles frequentados. Por exemplo, em seu interessante *Wiccan Roots*, Heselton acredita ter encontrado a casa em que Gardner fora iniciado na bruxaria, levando em consideração, além de algumas poucas evidências, sua experiência ao entrar no imóvel e sentir que, ali, havia acontecido algo especial³¹.

É importante colocarmos esse elemento, mas, em hipótese alguma, para desacreditar Heselton. Sua contribuição é significativa, principalmente ao fornecer um magnífico testemunho da vida intelectual da classe média inglesa dos primeiros anos do século XX (HUTTON 2003: 12).

Outro autor que devemos destacar é Aidan Kelly. A nosso ver, Kelly e Heselton representam dois extremos na leitura do desenvolvimento histórico da Wicca. Isto não que dizer que são concepções antagônicas. No final das contas, apenas a questão da reivindicação de Gardner entra no debate. Ou seja: para Heselton, esse descobriu a Wicca; para Kelly, a criou.

Diferentemente de Heselton, Kelly é um ex-wiccano, convertido ao catolicismo e que se utiliza de métodos da Teologia para entender as obras de Gardner. Sua principal metodologia é a crítica textual, baseada na obra *The Text of the New Testament*, de Bruce Metzger. Sua principal contribuição, nesse sentido, está circunscrita a uma obra não publicada de Gardner, *The book of Shadows*, que contém os rituais da Wicca.

Nesse trabalho, pretendemos nos pautar por esses dois autores. No que se refere ao desenvolvimento histórico da Wicca, Kelly o descreve de forma curiosa e interessante, no âmbito da constituição de uma religião. Esse encaminhamento funciona bem para a Wicca, assim como para o cruzamento das visões opostas dos dois autores em sua análise da obra gardneriana.

Em seu livro *Inventing the Witchcraft* (2007), Kelly buscou entender a Wicca como uma nova religião. Logo no início, ele descreve como se dá o que entende ser a maturidade de uma religião. Baseado na concepção de maturidade religiosa individual, influência do poeta William Blake, esse processo de maturação é descrito por Kelly como “as três idades”.

³¹ Sobre o assunto, ver *Wiccan Roots*, Capítulo 12, *Initiation*, pp.182-183.

O primeiro estágio seria comparável à idade da criança, ou seja, seria o momento em que os mitos da religião seriam ensinados pelos pais e também por outros adeptos. Esses mitos seriam entendidos como verdades absolutas.

No segundo estágio, à adolescência, haveria um desenvolvimento intelectual em direção à crítica dos fatos objetivos da história. *“Nesse estágio, tem início uma reflexão sobre a plausibilidade e as possibilidades dos mitos; nela, os que não se encaixam são, normalmente, rejeitados como simplesmente falsos”* (KELLY 2007: 36).

O terceiro estágio, da maturidade, seria caracterizado pela livre escolha. Nele, o adulto pode começar a se apropriar dos mitos no sentido de reconhecer neles, antes de tudo, transmissores de valores e não narrativas factuais.

Essa divisão é proposta como interpretação a determinados elementos da Wicca. O caso mais evidente refere-se à descoberta e iniciação de Gardner em um grupo de bruxas.

Se, para Heselton, as descrições de Gardner sobre o desenvolvimento histórico da Wicca são legítimas e factuais, para Kelly há uma invenção; invenção que não deslegitima, mas que deve ser entendida como um mito carregado de significados.

Em vista das abordagens, estamos inclinados a concordar com Kelly, na medida em que entendemos que as obras de Gardner testemunham mudanças significativas que podem ser observadas como reflexos das mudanças sociais de sua época.

4.1 COM O AUXÍLIO DA ALTA MAGIA

Os ocultistas do século XIX e começo do XX, assim como os de Hoje, não se limitavam a difundir concepções e conceitos através de obras factuais, tratados e grimórios mágicos. Até mesmo, porque o ocultismo não estava limitado a um único gênero ou forma.

Poemas, canções, romances - o pensamento ocultista abrangia uma variedade de campos. É possível afirmar que o ocultismo estava presente nas diversas formas de arte e gêneros literários. Vários autores e poetas eram ocultistas e difundiam, por meio de expressões artísticas, sua filosofia e crenças. Um dos exemplos mais

notáveis é o do famoso poeta William Butler Yeats. Considerado um marco da renascença literária da Irlanda e ganhador do prêmio Nobel de Literatura de 1923, Yeats tinha verdadeira paixão por temas místicos e ocultos. Ele havia ajudado a fundar a Sociedade Hermética de Dublin e era membro da Seção Esotérica da Sociedade Teosófica (CÍCERO e CÍCERO 2008: 64).

Entre os membros mais notórios da *Golden Dawn* há predominância de autores e artistas, que podem nos dar uma ideia de como o meio ocultista se fazia presente em várias formas artísticas. Podemos destacar William Horton, artista gráfico do movimento *Art Nouveau*; Maud Gonne, famosa atriz irlandesa; Arthur Machen, autor de obras de ficção do oculto e de contos, considerado precursor da ficção científica gótica do século XX; Algernon Blackwood, autor de contos de mistério, histórias de fantasmas e do sobrenatural; Constance Wilde, esposa de Oscar Wilde; e Dion Fortune, autora de ficção ocultista e ocultista das mais influentes (CÍCERO e CÍCERO 2008: 64-66).

Um dos maiores ocultistas do século XX, Aleister Crowley, utilizava a poesia para dar vida a seus escritos; ele também chegou a publicar um romance, *Moonchild* (1917). De fato, os diversos gêneros literários eram utilizados dentro do meio ocultista. Antes de Gerald Gardner escrever suas duas obras factuais, ele escreveu seu segundo romance, publicado em 1949 - *Com o Auxílio da Alta Magia*, o primeiro sobre bruxaria.

No ano anterior ao da publicação, Gardner havia retornado de sua viagem aos Estados Unidos. Lá, havia se encontrado com Aleister Crowley e, segundo Heselton (HESELTON 2004: 215) ficado decepcionado com a OTO, ordem de que, provavelmente, ele esperasse mais. A atração de Gardner pela OTO, pelo que podemos inferir, morreu junto com Crowley. Para Heselton (HESELTON 2004: 215), em seu retorno à Inglaterra, Gardner pode ter recuperado o entusiasmo pela bruxaria. Para que, afinal, insistir em uma tradição que o levava em direção contrária às suas inclinações naturais? Ele, afinal, tinha sua própria tradição, a Wica (HESELTON 2004: 215).

Agora Gardner estaria, então, interessado e empenhado em difundir a crença das bruxas. A ideia da ficção como meio para disseminar certos princípios da Arte havia surgido devido a uma recusa inicial, por parte das bruxas, de divulgar suas crenças.

Assim, apesar de não acharem prudente, elas permitiram-me escrever um pouco sobre a Bruxaria na forma de ficção, um romance histórico no qual uma bruxa conta um pouco a respeito do que elas acreditam e de como foram perseguidas. Esse conteúdo foi publicado em 1949 sob o título de *High Magic's Aid* (GARDNER 2004: 09-10).

Gardner já tivera experiência nesse gênero literário com *A Goddess Arrives* (1939), seu primeiro romance. Esse, assim como *Com o Auxílio da Alta Magia*, também tem um enfoque histórico, se desenvolvendo em um contexto histórico passado.

Aqui, vale colocar algumas observações sobre os dois romances. Apesar de *A Goddess Arrives* trabalhar com elementos relativos ao que Gardner irá mais tarde definir como “crença das bruxas”, como a nudez ritual, esse primeiro romance não tem relação com a Wicca que, mais tarde, viria a ser desenvolvida. Nem por isso, como foi colocado, deixa de tocar em temas relacionados à moderna bruxaria neopagã. Isto se deve ao fato de que Gardner, desde cedo, como mencionado no primeiro capítulo deste estudo, já estava envolvido com temas ligados ao ocultismo, espiritualismo e outras formas de religiosidade do gênero.

É na questão da elaboração desse livro que, mais uma vez, nos deparamos com a veracidade de sua iniciação. Entra, mais uma vez, uma questão que talvez Kelly identificasse como um “mito” wiccano. Heselton acredita fielmente nas palavras de Gardner, de que, de fato, *Com o Auxílio da Alta Magia* foi uma iniciativa do autor oriunda da recusa inicial das bruxas em deixá-lo torna públicas suas crenças. Heselton (HESELTON 2004: 216) suspeita de que Gardner já tivesse uma boa história para um romance antes mesmo de pensar em utilizar um como meio de descrever as práticas das bruxas.

A história da recusa por parte das bruxas é contestada por Kelly, que a considera mais como mito do que como um elemento factual. Para esse autor, Gardner não criou a Wicca sozinho. Como já observamos, ele acredita que a Wicca era uma religião reconstrucionista (murrayana). O grupo de Gardner talvez estivesse tentando criar uma religião genuinamente britânica, como base nas hipóteses de Margaret Murray apresentadas em *O culto das bruxas na Europa Ocidental*. Portanto, para Kelly, *Com o Auxílio da Alta Magia* não era obra de apenas uma mente:

Eu duvido de que Gardner tenha isoladamente trabalhado para criar uma visão da religião pagã medieval no romance “Com o Auxílio da Alta Magia” que ele diz ter escrito por volta de 1946 e publicado em 1949; mais do que isso, me parece ser o produto de um processo grupal (KELLY 2007: 73)

Para Kelly, Gardner estava envolvido em dois empreendimentos. Ele estava reescrevendo os rituais de seu grupo e escrevendo o romance. Mais tarde, Gardner usaria o livro para iniciações na Wicca, dando-o aos candidatos para que lessem e vendo como reagiriam aos rituais descritos (HUTTON 1999: 224).

A estrutura básica de *Com o Auxílio da Alta Magia* possui similaridades com a de *A Goddess Arrives*. São histórias de aventura que se passam em períodos históricos de grande conflito militar e político. No caso de *Com o Auxílio da Alta Magia*, o cenário é a Idade Média Central. A descrição dos cenários e personagens mostram uma Idade Média mais romantizada. Um romance de capa e espada ao estilo de *Ivanhoé*, de Sir Walter Scott, influência oriunda de suas leituras de infância.

Dividido em vinte capítulos, o livro possui um enredo simples. A trama desenvolve-se através de um conflito familiar passado no século XIII. Jan e Olaf Bonder são jovens irmãos que tiveram as terras de seu pai, Edgar Bonder, roubadas pelo tio normando, Fitz-Urse. A fim de reaver o que acreditam ser, por direito, deles, buscam a ajuda de um velho amigo de seu falecido pai, o mago Thur Peterson.

Os dois irmãos vão até Thur e imploram que lhe ajudem em nome da amizade que este tinha por seu pai. Para tanto, Thur diz ser necessário obter as ferramentas certas. Nesse trecho do livro, o autor parece esboçar uma diferenciação entre Alta Magia e bruxaria, já que se refere à primeira como sendo a teoria e, a segunda, como a prática.

Thur resolve pedir auxílio aos espíritos. Ele pede a Olaf que o ajude numa espécie de sessão mediúnica. O irmão mais velho, Jan, a princípio, tenta impedir que seu irmão seja envolvido em tais práticas. Mas Thur diz que é a única maneira. Olaf precisa ser o médium dessa sessão devido à sua pureza virginal. Depois de invocado, o espírito de Bartzabal ordena, através de Olaf, que busquem a bruxa de Wanda.

Thur e os dois jovens tomam conhecimento, através de um monge cristão bêbado, James, de um vilarejo além da floresta, que tinha fama de ser um lugar de bruxas. Seguindo o conselho do espírito Bartzabal, os três partem em direção ao lugar mencionado pelo monge. Numa estalagem, descobrem que Wanda não é o

nome da bruxa, mas de uma aldeia. Chegando a Wanda, encontram uma cabana em que vive uma garota solitária a que todos da aldeia consideram uma bruxa. Seu nome é Vada, e Thur reconhece que, de fato, se trata de uma legítima bruxa. Apesar de negar inicialmente, ela acaba assumindo que sua mãe era bruxa. Toda essa situação acaba chamando a atenção dos moradores do vilarejo, que decidem ir atrás dos viajantes e da bruxa. O único jeito é partir rapidamente. Thur dá o ultimato à bruxa, dizendo que seria melhor para ela partir com eles ou, então, acabaria queimada pela massa enfurecida. A bruxa, rapidamente, começa a desenterrar suas ferramentas, um athame³² de cabo branco e um de cabo preto. Mesmo desconfiada, decide partir com os viajantes. Depois de uma perseguição por bosques e pântanos cavalcando e fugindo de saraivadas de flechas, os quatro, enfim, conseguem despistar os aldeões.

Mais seguros, começam a conversar, e Vada agradece a proteção dos três viajantes. Ela conta sua história, dizendo que sua mãe era sacerdotisa da Antiga Fé. Os irmãos Olaf e Jan encham Vada de perguntas, acreditando que ela voe em vassouras e cultue o Diabo, coisas que, aos poucos, a jovem nega, ao mesmo tempo em que explica sua fé.

Como todas as bruxas possuem um nome secreto, Thur achou prudente que, a partir daquele momento, ela passasse a usar seu nome na Arte, e, assim, ela passa a ser chamada de Morven.

Depois de toda essa sucessão de fatos, Thur, Morven, Jan e Olaf haviam conquistado uma liberdade mental, algo como uma experiência que os havia transformado, a cada um de forma diferente.

Thur necessita das facas de Morven para fabricar o buril (um pequeno cinzel), a espada mágica e os talismãs que ajudarão e protegerão os jovens em sua empreitada para recuperar as terras. Thur não pode, simplesmente, utilizar outras facas, já que aquelas que fabricaram os artefatos listados devem ter sido previamente consagradas. Por isso, ele havia recebido as ordens do espírito para buscar a bruxa. Os instrumentos que serão fabricados têm grande poder e assumem

³²As facas ritualísticas da Wicca são chamadas de athame. Segundo Ronald Hutton (HUTTON 1999: 52), Gardner provavelmente extraiu o nome do livro *Witchcraft, Magic and Alchemy*, de Grillo De Givry, única fonte em que aparece um nome parecido, *arthame*. Para James W. Baker, “a inserção do athame na Wicca é fruto direto da paixão de Gardner por facas e adagas”. Baker observa que, na tradição folclórica britânica, não há registro de uma faca denominada athame (BAKER 1996: 176).

um papel importante na história. “*São as preciosas chaves que escancaram todas as portas*” (GARDNER 2008: 93).

Na metade do livro, tem início uma bateria de rituais mágicos cujo objetivo é a preparação dos instrumentos que serão utilizados dali por diante.

O segundo ritual do livro e o primeiro de Thur e Morven tem por finalidade a consagração do aspersor, da pena para escrita e das cordas. Três instrumentos são preparados com as facas de Morven. A descrição da preparação do ritual é feita detalhadamente. É interessante observar que ele descreve a bruxa como aprendiz de Thur; ela possui conhecimentos práticos, mas toda a magia praticada pelo mago e seu conhecimento não deixam de despertar sua atenção e admiração – isso, apesar de não estar entendendo muita coisa e estar bastante exausta com todo aquele procedimento mágico.

O ritual é descrito por Gardner como um momento de tensão. Thur está apenas vestido com uma toga, enquanto Morven está nua. A cena é descrita da seguinte forma:

Caiu silêncio durante o qual Morven escoava seu cabelo com selvagem energia, puxando ferozmente cada cacho de cabelo conforme o pegava, como se fosse assassinar por estrangulamento algum maníaco perseguidor empenhado em uma caça às bruxas.
 “Arte preparada, Morven?”, intimou Thur.
 Ele ficou lá, parado, em pé, perfumado, e coberto da cabeça aos pés com uma toga de linho branco que havia trazido de Londres. Parecia um sacerdote. Morven também manteve-se em pé, o corpo róseo exalando um aroma vibrante da água e da árdua fricção, e segurando uma faca em cada uma das mãos, o athame negro de dois gumes e o de cabo branco (GARDNER 2008: 116).

O terceiro ritual e o segundo com Thur e Morven objetiva a fabricação e consagração do buril. Mais uma vez, todo o procedimento de preparação do ritual é descrito em detalhes; no final, tem-se o buril consagrado.

No quarto ritual tem-se a fabricação e consagração da espada mágica e, no quinto ritual, a fabricação dos talismãs.

Os personagens acabam descobrindo que a população local é formada por camponeses que seguiam a Antiga Religião. Morven acaba sendo identificada por um dos aldeões como uma deles, devido à fita amarrada na perna que ela usava, um símbolo das bruxas.

A ajuda dos aldeões será importante para os objetivos dos dois irmãos, já que será necessário um exército para tomar as terras de Fitz-Urse. Morven diz a Jan que não basta simplesmente ela pedir ao povo das bruxas que combata por ele, mas que ele próprio deve mostrar as pessoas que devem segui-lo. Jan deve mostrar liderança. Eis seu discurso: *“Venho entre vocês porque também sou oprimido pelos mesmos inimigos que os oprimem (...) Busco vingança e a retomada da minha herança legítima, como vocês buscam também”* (GARDNER 2008: 179).

Morven é considerada uma sacerdotisa do povo das bruxas, por isso a confiança dos aldeões em relação a Jan passa por ela. Os camponeses confiam nela.

Thur, mais uma vez, pedirá auxílio aos espíritos para saber o que fazer, e, dessa vez, todos os quatro participam. Novamente, Bartzabal é invocado e materializa-se na fumaça do incenso. O espírito ordena a Jan que peça a ele o que deseja. Como espírito marcial, Bartzabal diz que pode conceder feitos de guerra e vingança a Jan, mas percebe que não é isto que realmente o jovem quer, e sim o amor de uma mulher - Morven. Jan insiste com o espírito e consegue mais uma informação misteriosa: *“Busquem Even, Ovo de Gaivota”* (GARDNER 2008: 222).

Depois da mensagem misteriosa, os quatro pensam de que forma conseguirão derrotar Fitz-Urse. Apesar de dispostos a pegar em armas por Morven e Jan, os aldeões de Deerleap não dispõem delas, e a condição de inferioridade em vista da campanha suicida acaba por esfriar o entusiasmo inicial das pessoas.

A solução de Morven é iniciar Jan na Irmandade³³ das bruxas. Sendo um deles, Jan daria provas de fidelidade em relação àquelas pessoas dispostas a segui-lo. Sendo assim, há toda uma descrição do ritual de iniciação, que virá a ser o padrão de iniciação ao culto das bruxas na Wicca gardneriana.

Com os ânimos renovados e dispostos à batalha, a marcha à fortaleza de Fitz-Urse tem início. Com uma entrada furtiva pelos paredões rochosos do castelo, empreendimento que só foi possível graças a ajuda de Even, Ovo de Gaivota, os sitiante conseguem invadir a fortaleza. Na tensa cena final, Thur é morto, Fitz-Urse, derrotado e Jan e Morven, enfim, ficam juntos. Ao se encontrar com o abade

³³ É interessante notar que Gardner utiliza a palavra Irmandade. Essa designação do culto não aparece em suas obras seguintes. Talvez ele ainda estivesse mais dependente de um sistema cerimonial baseado na Golden Dawn e, principalmente, na Maçonaria. Como sabemos por sua biografia, Gardner chegou a frequentar uma loja quando estava no Oriente, e o termo “irmandade” geralmente refere-se à Maçonaria. Em vista desses fatos, tudo parece levar a essa hipótese.

para resolver as questões ligadas à sucessão das terras e reclamar sua herança, nada podia ser feito. Apesar de o abade tentar extorquir Jan, tudo já estava arrumado para que ele assumisse as terras sem problemas, obra do irmão Stephen Langdon³⁴, amigo de Thur, que agora ia a Roma levando consigo a Grande Carta de Direitos e Imunidades dos Homens, a Magna Carta.

Nesse clima de libertação é que se dá o desfecho de *Com o Auxílio da Alta Magia*.

Quando foi publicado, em 1949, o livro trazia na capa não o nome de Gardner, mas seu nome secreto na OTO, “Scire”, o que mostra que ele ainda não estava totalmente desligado da Magia Cerimonial. Até porque ele mesmo descreve, na introdução do livro, que utilizou muitos elementos dessa forma de magia, derivados de uma tradução feita por Mathers da *Clavícula de Salomão*.

A explicação de Gardner para o uso da *Clavícula* estaria no fato de que ele não havia recebido autorização das bruxas para escrever todas as práticas delas em detalhes; sendo assim, teria adicionado elementos desse grimório para completar os rituais.

Com o Auxílio da Alta Magia era utilizado como uma espécie de introdução à bruxaria. É provável que Gardner entregasse uma cópia a todos os interessados em serem iniciados em sua prática (HESELTON 2003: 216). De fato, Louis Bourne, sacerdotisa iniciada por Gardner, escreve em suas memórias que o propósito de Gerald em lhe dar o livro era, obviamente, testar sua determinação (BOURNE 2000: 21).

Janluis Duarte (DUARTE 2008: 66) descreve que a necessidade do mago Thur de utilizar as práticas das bruxas, provavelmente, reflete a desilusão de Gardner com a Magia Cerimonial, já que o mago, no livro, necessita do conhecimento mais prático. Concordamos com Duarte, já que tal posição em relação à Magia Cerimonial será uma constante nas obras de Gardner. Além disso, também acreditamos que, provavelmente, *Com o Auxílio da Alta Magia* ainda fosse o esboço de uma estrutura religiosa e que a Wicca, como foi configurada mais tarde, ainda estivesse em construção.

Um dos temas recorrentes na obra de Gardner é a crítica à Igreja. Em suas obras, ele constantemente recorre a comparações entre o culto das bruxas, ou a

³⁴ Stephen Langdon (1150-1228), personagem histórico, participou da redação da Carta Magna da Inglaterra, de 1215.

Antiga Religião, e o Cristianismo. Essa postura reflete a perda de espaço das religiões estabelecidas no final da primeira metade do século XX. Vale lembrar que esse é um período em que as Igrejas estabelecidas e suas verdades foram colocadas em xeque. Portanto, a crítica gardneriana não era uma questão apenas apologética, mas também uma crítica-reflexo da crise espiritual por que passavam as ortodoxias tradicionais na Inglaterra. Olhando por esse prisma de efervescência religiosa, em que tendências espiritualistas e ocultistas ganhavam terreno, não é de se estranhar que a apologética de Gardner em relação ao culto das bruxas viesse acompanhada de uma crítica às ortodoxias cristãs tradicionais.

Em *Com o Auxílio da Alta Magia*, essa crítica ganha forma através de seus principais personagens. Cada um tem sua opinião sobre a Igreja, mas, todas elas, passam por uma questão de desgosto; a exceção é Olaf, o mais jovens dos irmãos, cuja diferença de posição não está relacionada a uma defesa da Igreja, mas ao desenvolvimento do personagem como alguém que, aos poucos, se interessa pelas coisas ocultas, já que ele é, dos dois irmãos, o mais inclinado às questões espirituais.

Já as críticas de Jan, o mais velho, estão relacionadas às questões políticas e sociais, mas, diferentemente, de seu irmão, ele nutre profundo ódio pelos clérigos. Apesar disso, Jan é um cristão e acredita nos ensinamentos da Igreja. Sua crítica é baseada na opressão religiosa contra os camponeses, uma influência de Michelet, via Murray³⁵, na obra de Gardner. Em um diálogo com Morven, Jan diz que

Não importa quão boa seja a colheita, não será o suficiente quando as mãos da gananciosa Mãe Igreja abocanhar três vezes a sua parte. Se ela contentasse com seu dízimo, ficaríamos bem o bastante (GARDNER 2008: 53).

As críticas em relação à Igreja estão, em muitos trechos, vinculadas a uma postura apologética em relação à bruxaria. Nesses trechos, há uma tentativa explícita de Gardner de legitimar as práticas das bruxas. Num diálogo com Thur Peterson, Morven descreve, através de um relato de seu culto, como a Igreja e a sociedade se corromperam:

³⁵ Jules Michelet e Margaret Murray descrevem a difícil vida dos camponeses na idade Média. Em muitos casos, há ênfase exagerada na opressão sofrida por esta parcela da população. Opressão originária tanto dos senhores feudais quanto da Igreja.

O sol sempre voltava e as colheitas eram boas. Desejávamos apenas cordialidade e fraternidade para com todos, ricos e pobres, pessoas bem nascidas e as simples também, pois como pode alguém tratar com desprezo a pessoa com quem dançou nu na noite anterior? Mas, aos poucos, tudo mudou. O nobre tratava com desprezo o mercador, e este escarnecia dos menos ricos e prósperos que ele. Até mesmo os mais pobres habitantes da cidade viam-se fazendo mofa das pessoas que viviam nas matas e que nunca iam à Igreja, chamando-as de populacho. Nós, os que tinham menos dinheiro, não precisávamos disso. Quando um homem ia se casar, os irmãos se juntavam e construíam uma casa para ele, sim, além de equipá-la com as coisas necessárias. Mas, quando se alastrou o escárnio e o amor morreu, a ajuda se desvaneceu ou teve de ser comprada. Mais e mais dinheiro se fazia necessário.

A Igreja crescera, e com seu crescimento vieram impostos, com o grito adicional de: arrependei-vos e renunciái a modos de vida pecaminosos. Então, a Igreja espalhou falsas histórias de que nossos festins eram agradáveis somente porque comíamos a carne de bebês não batizados; de modo que sempre que uma pobre alma dava à luz um bebê, ela iria correndo até o padre para fazer com que fosse batizado. Do modo dela, extrairia dele o dinheiro e ainda mais dinheiro, com uma promessa na barganha de que ela jamais sofreria com seu marido frequentando nossos encontros. Assim, isso foi definhando (GARDNER 2008: 56)

A crítica de Gardner às ortodoxias tradicionais não se restringe às questões política e social, mas reflete o desejo da época, de uma espiritualidade mais vívida, uma forma de religiosidade que as religiões não mais podiam oferecer. Como já foi mencionado, o século XIX e XX testemunhou um renascimento do ocultismo.

Gardner fala de uma liberdade em relação ao pensamento da Igreja:

Morven tivera essa liberdade por herança e por meio de educação e perseguição. Thur adquirira por intermédio de sua habilidade mental, por aquisição e pelo crescimento. Jan assumira a forma mais rudimentar pela rebelião contra o que considerava uma injustiça pessoal; por sua obstinação e teimosia de temperamento... por meio de ressentimentos, para resumir, e Olaf, por intermédio de sua experiência mística (GARDNER 2008: 72)

Essa liberdade alcançada pelos personagens reflete o espírito da época em relação à liberdade religiosa. Como já vimos, as religiões estabelecidas estavam então inseridas, cada vez mais, em um contexto pluralista, no qual as ofertas religiosas facultavam novas formas de experiência espiritual. É interessante notar como Gardner coloca essa liberdade de diferentes formas. No primeiro caso, o da personagem Morven, ele faz uma defesa da ancestralidade da bruxaria em relação ao Cristianismo, tema que será desenvolvido mais tarde em posições apologéticas,

no sentido de descrever a Wicca como uma religião mais antiga que aquela pregada pela Igreja.

A liberdade que Morven conquista em relação à Igreja se dá pela herança, ou seja, seus ancestrais não estavam presos aos seus dogmas.

No segundo caso, o do mago Thur Peterson, o conhecimento é adquirido através de estudo sistematizado. Como praticante da Alta Magia, a liberdade do mago vem através de seus estudos e de seu crescimento. A Alta Magia, também conhecida com teurgia ou magia cerimonial, era praticada pela Golden Dawn no século XIX, e influenciou a prática mágica de muitos outros grupos no decorrer dos anos seguintes. Esse tipo de magia se enquadra na terceira mudança em relação à magia ocultista, apontada por Alison Butler. A Alta Magia era entendida como um despertar da alma humana, que revelava seu potencial mais alto. Segundo Cícero e Cícero (CÍCERO & CÍCERO 2008: 95-96), representa um desejo ardente do mago de dedicar sua vida à busca do conhecimento. Nesse sentido, o mago é aquele que coloca como meta um profundo relacionamento pessoal com o Eu Divino do Universo. Sendo assim,

O objetivo final da Magia cerimonial da Golden Dawn é a purificação gradual da personalidade inferior ou exterior do estudante e a realização de um elevado estado de consciência, de modo que o ego do mago entre, aos poucos, em união com seu próprio Eu superior e, por fim, com o Divino (CÍCERO e CÍCERO 2008: 96).

No terceiro caso, o de Jan, o irmão mais velho, essa liberdade fora conseguida através da rebeldia. Mais uma vez, Gardner parece retratar o descontentamento de muitos ocultistas em relação às tradicionais ortodoxias de sua época. Mas, o tom da crítica, nesse caso, está intimamente relacionado às esferas política e social.

Por fim, temos o caso de Olaf, que é o que melhor retrata os anseios das pessoas desejosas de uma experiência espiritual mais direta. Essa experiência reflete a ideia de mudança, a experiência individual de uma mudança interior, mais conhecida como “transmutação”. Esse tipo experiência é descrito como o quarto elemento que define as bases do Esoterismo, segundo o modelo proposto por Antoine Faivre (FAIVRE 1994: 21).

Gardner consegue, a nosso ver, retratar de forma interessante e romanceada a questão das possíveis posturas e experiências religiosas em sua época. Com a bruxa, alude a um conhecimento anterior ao Cristianismo, parte de uma

espiritualidade que fora perdida. Com o mago, demonstra a Magia Cerimonial como prática alternativa às ortodoxias tradicionais, que levava a uma relação mais direta com o Divino. Com o irmão mais velho, faz uma crítica social e política à Igreja. E, por fim, com o irmão mais novo, descreve uma liberdade alcançada pela experiência mística. Sem dúvida, é através de Morven e Olaf, o primeiro e o último caso, que Gardner idealiza a bruxaria. Uma religião ancestral, passada de geração a geração, que tem como sabedoria prática a experiência.

A legitimação da bruxaria em vista das religiões estabelecidas também encontra voz em seus personagens. Essa legitimação está intimamente ligada à quarta linguagem relacionada ao paganismo. Nessa concepção, o paganismo é caracterizado como alegre, liberal e afirmador da vida. Em uma passagem de *Com o Auxílio da Alta Magia*, Thur diz:

Foi então que alguns de nós fomos dançar com as bruxas, como contei a vocês. Bruxaria é diferente. É uma religião rival para a cristandade, uma religião de amor, prazer e exaltação. Por isso a Igreja refreia com fogo e muitas caçadas (...). A Igreja teme que uma massa retorne aos antigos deuses, a quem chama de demônios (GARDNER 2004: 69).

Nesse seu primeiro livro sobre a bruxaria, percebe-se que Gardner já começa a esboçar o que viria a ser a Wicca. Elementos como antiguidade do culto, nudez, participação feminina, crença no Deus de chifres e reencarnação são temas que aparecerão em suas obras subsequentes - que configurarão uma tentativa de demonstração das prováveis origens destas crenças.

4.2 A BRUXARIA HOJE

*“Are you a witch?” He said: “Yes, I am”. He quickly added his witch name was “Scire” explained that there are man and woman witches. Each is called a wica.
(Daily Dispatch, 5th august 1954)*

*Como se inicia um movimento?
Resposta: basta convencer um número expressivo de pessoas de que o movimento já se iniciou.
(Tobias Churton)*

Das três obras de Gardner que tratam da bruxaria, a mais famosa e lembrada é *A Bruxaria Hoje*, a menor de todas em número de páginas, mas a que contém as primeiras informações mais consistentes em relação ao que seria o culto. Devemos ter em mente que, quando Gardner escreve, ele se posiciona na condição de pesquisador de uma religião que, de fato, afirma existir.

A Bruxaria Hoje foi publicado em 1954 (inicialmente, o título seria *New Light on Witchcraft*). Segundo Gardner, dois fatores o motivaram a escrever e publicar o livro: em primeiro lugar, o fim dos Atos de Bruxaria de 1735, substituídos, em 1951, pelos Atos Contra os Médiuns Fraudulentos. Em segundo lugar, o desejo de resposta ao livro *Witchcraft* (1952), de Pennethorne Hughes (GARDNER 2004: 10)

Segundo Aidan Kelly (KELLY 2007: 78-79), o livro foi escrito por Gardner com a contribuição de sua iniciada mais famosa, Doreen Valiente.

É interessante notar que o elemento legitimador mais importante no livro, e que mostra a Wicca como uma religião de fato, não esteja nos escritos de Gardner, mas na validação de sua descoberta por Margaret Murray. A egiptóloga escreve na introdução da obra:

Neste livro, o Doutor Gardner afirma ter encontrado, em várias partes da Inglaterra, grupos de pessoas que ainda praticam os mesmos ritos das chamadas “bruxas” da idade Média; declara, também, que os ritos são uma verdadeira sobrevivência e não um mero renascimento copiado de livros. Em seu estilo simples e agradável, ele dá um esboço de práticas similares nas Antigas Grécia e Roma; suas experiências pessoais no Extremo Oriente o habilitam mostrar que há muitas pessoas, no Oriente ou na Grã-Bretanha, que ainda realizam atos de culto ao Doador de Vida Todo-Poderoso, de acordo com o antigo ritual. Embora o ritual da Europa esteja agora em conformidade com a civilização moderna, o sentimento que une os primitivos aos civilizados é o mesmo: gratidão ao Criador e esperança na continuação de Sua bondade (MURRAY 2003: 19)

Pelo que se lê em suas obras a influência de Murray, como já destacamos, é evidente. Pode-se dizer que ele é o que Eliot Rose chama de “murrayano”, um seguidor das teorias de Murray. Enfim, o elogio é mútuo. Segundo Rose (ROSE 2003: 202), apesar de ambos discordarem em muitas coisas, eles valorizam um ao outro como antropólogos e autoridades no assunto. A dura crítica de Rose a Gardner refere-se justamente às reivindicações apresentadas em *A Bruxaria Hoje*. Segundo Rose,

Um culto como o que eu visualizei não teria nenhuma necessidade particular de se manter clandestino, mas poderia muito bem preservar uma medida de segredo como algo importante à tradição, vendo que a tradição seria perigosamente curta de outra forma. Eu confesso que não havia percebido a irrefutabilidade disto até ter a prova em minhas mãos, na forma de “A Bruxaria Hoje” (ROSE 2003: 201-202).

Tradição inventada ou não, o que nos interessa é que Gardner, podemos afirmar, deu vida ao culto das bruxas descrito por Murray. É importante colocar que ela não estava envolvida com a Wicca, nem com qualquer grupo empenhado em colocar suas hipóteses em prática.

Murray, provavelmente, 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 e WOOD 1998: 22).

A introdução de Murray ao trabalho de Gardner pode ter sido a chancela, o “selo de qualidade” de suas descobertas.

Tanya M. Luhrmann afirma que *A Bruxaria Hoje* é um trabalho de etnografia ficcional em que foram observadas supostas bruxas contemporâneas que praticavam antigos e secretos ritos agrários de seus ancestrais. Para a autora, não há razão para supor que tais grupos existiram antes da publicação do trabalho de Murray (LURHMANN 1989: 43).

Por outro lado, Philip Heselton acredita que há evidências dessa existência, e que Murray é apenas um aparato teórico de Gardner. É importante lembrar que, apesar de elucidar e aprofundar muitos detalhes relacionados à vida de Gardner, Heselton, a nosso ver e na visão de outros pesquisadores, não deu conta de provar que o culto era preexistente; nem de que Gardner havia, de fato, descoberto um culto das bruxas. Como já havíamos afirmado, as conclusões de Heselton dependem das assunções de Gardner - entendidas de modo literal. Além disso, o rigor de sua pesquisa é comprometido por conclusões e hipóteses relacionadas a uma visão religiosa e, portanto, nativa.

De fato, Gardner afirma ter se utilizado das obras de Murray não como referência para construção de uma religião, mas como referência teórica. Em *O Significado da Bruxaria* (1959), ao abordar o debate em relação ao tema, ele afirma pertencer à escola de pensamento encabeçada pela Doutora Murray devido às suas próprias experiências e descobertas, e por ser a única teoria que lhe parece fazer sentido à luz dos fatos históricos (GARDNER 2004: 07). A nosso ver, tal afirmação não tem utilidade como base de defesa à reivindicação de Heselton, pois entendemos que, se Gardner utilizou Murray como aparato teórico, estava distante dos debates sobre bruxaria que já haviam desacreditado as teorias desta, exceto dentro do meio ocultista.

Discussões à parte, algo com que todos os autores concordam é que foi Gardner o grande responsável por promover e tornar pública a Wicca. Segundo Ronald Hutton, “*A Wicca foi uma tradição que começou com a corda toda*” (HUTTON 1999: 242 apud RUSSEL e ALEXANDER 2008: 172). Gardner buscava publicidade. E escrevia para jornais da época sobre o assunto, chamando pessoas para formar grupos de bruxas. O problema é que nem sempre a bruxaria produzia notícias positivas; frequentemente, os jornalistas da época publicavam matérias relacionando o culto das bruxas ao satanismo, à adoração do demônio e à magia negra.

A atenção em torno da exótica religião era tamanha que as notícias atravessavam corriam o mundo. Apenas sete anos depois da publicação de *A Bruxaria Hoje*, as notícias sobre os *covens* de Gardner já despertavam curiosidade no Brasil. Em matéria publicada no jornal “Folha de São Paulo” de dois de novembro de 1960, lê-se: “*Bruxas – Há na Inglaterra associações de bruxas para a prática de magia negra. A mais importante é a Southern Coven of British Witches*”.

A atenção da mídia em relação ao culto mostrou-se uma faca de dois gumes. Por um lado, todo o furor causado pelas reportagens provocou certo espanto entre os bruxos de Gardner. Por outro, era a oportunidade que Gardner tinha de divulgar a Wicca e conquistar novos adeptos.

Nessa época, Doreen Valiente, sua sacerdotisa mais importante, é iniciada na Wicca. O relacionamento dos dois não foi apenas produtivo para ambos, mas crucial para o desenvolvimento da Wicca (RUSSEL e ALEXANDER 2008: 173). Nesse período, Gardner estava escrevendo *A Bruxaria Hoje*; era um momento propício para o lançamento de um livro que pretendia ser revelador. Sobre esse período, Valiente fala da publicidade em torno da Wicca.

(...) com a publicação de seu livro “A Bruxaria Hoje” em 1954 e suas palestras e aparições na televisão, mais e mais pessoas começaram a contatar Gerald esperando se juntar. Gerald começou a perceber que ele tinha uma chance real de reviver a Antiga Religião, para isto ele buscava ganhar aceitação popular (VALIENTE 2007: 60).

Valiente identificou no *Book of Shadows* de Gardner, obra não publicada, muito do material de Aleister Crowley, personagem que não possuía boa reputação nas Ilhas - em sua época, fora considerado pela imprensa como o “*pior homem da Inglaterra*”. Talvez pensando que uma boa forma de não prejudicar a imagem da Arte seria desvinculá-la a qualquer relação com Crowley, Valiente propôs modificar algumas passagens do *Book of Shadows*. Gardner, em vista da proposta, disse: “*Bem, se você acha que pode fazer melhor, vá em frente*” (VALIENTE 2007: 61). Foi o que ela fez. Sua contribuição mais famosa refere-se à “*Carga da Deusa*”, invocação utilizada nos rituais e reescrita para o *Book of Shadows* em verso e prosa³⁶.

É interessante colocar que data dessa época a escolha do grupo de Gardner por motivos célticos. Os chamados primeiros gardnerianos buscaram se distanciar do paganismo greco-romano. Não era novidade, no meio ocultista inglês, essa mudança em relação aos motivos mitológicos. Dion Fortune havia sido pioneira nessa mudança de foco décadas antes, em um período em que a ênfase estava nas religiões orientais. Veja-se, por exemplo, o caso da Golden Dawn, com sua fixação no Antigo Egito, ou de Crowley e sua admiração pelo Budismo e Hinduísmo.

Dion Fortune, segundo seu biógrafo, Alan Richardson, deixou de lado a vertente oriental, comum na época, e começou a trabalhar, em sua magia, com as deidades da Grã-Bretanha, além de um panteão puramente ocidental, conseguindo torná-lo universal em termos de relevância. Antes dela, poucos magos haviam, de fato, pensado em trabalhar com divindades celtas ou pré-celtas como Cerridwen, Arianrhod, Branwen ou Morrigan (RICHARDSON 2010: 108).

Dion Fortune e seu grupo tinham postura fortemente nacionalista e manifestavam, de fato, uma reação à influência do Oriente na Teosofia. Esse é o principal fator que a levou a trilhar um caminho mágico relacionado ao Cristianismo

³⁶ A versão em versos pode ser lida no livro *Rebirth of the Witchcraft* (VALIENTE 2007: 61-62). A versão em prosa pode ser lida em *Oito Sabás para as bruxas*, de Janet e Stewart Farrar (FARRAR & FARRAR 1999: 40-41).

místico e àquilo que ela e, mais tarde, outros, consideravam ser a verdadeira mitologia indígena britânica: o Ciclo Arthuriano e o Santo Graal (GREENWOOD 2002: 180).

Gardner e seu grupo parecem ter escolhido a temática celta em virtude de uma postura nacionalista. Isso, apesar de o autor sempre deixar claro, em suas obras, que acreditava que a bruxaria era uma arte muito antiga, que viera do Oriente.

Quando reescreveu partes do *Book of Shadows*, Valiente não apenas eliminou os conteúdos que pudessem trair a influência de Crowley, como também modelou a Wicca com elementos que a remetessem à ideia de uma religião antiga e legitimamente britânica. Sua principal inspiração foi a *Carmina Gadelica*³⁷. Para Sabina Magliocco, a incorporação de elementos celtas à Wicca pode estar relacionada com uma postura nacionalista, já que, nessa época, a Inglaterra estava sob ameaça do fascismo. Segundo a autora,

Durante o fascismo, o líder italiano Benito Mussolini baseou-se em imagens clássicas para construir sua autoimagem como sucessor do Império Romano e justificar sua expansão colonial ao Norte da África. Pode-se entender que, possivelmente, as bruxas inglesas daquela época desejaram se distanciar da imagem fascista. Elas podem ter decidido se voltar às deidades britânicas em seus rituais (MAGLIOCCO 2008: 218).

Com a publicação de *A Bruxaria Hoje*, muitas pessoas começaram a procurar Gardner. Cartas chegavam de todos os pontos ao Museu de Bruxaria. Nessa época houve afluência de interessados, que eram iniciados. A busca de publicidade ainda era um elemento que dividia os bruxos; muitos estavam aborrecidos com a publicidade que Gardner fazia questão buscar. Uma das sacerdotisas de seu *coven* que vivenciou esse período conta que

(...) Gerald Gardner estava envolvido em suas manobras bizantinas e enroladas, que resultaram em notícias de jornal e entrevistas na televisão. Produziam uma avalanche de correspondência e muita irritação quando os repórteres assediavam os membros da assembleia, querendo entrevistas (BOURNE 2000: 53).

³⁷ Obra de Alexander Carmichael (1832-1912), é uma compilação de traduções de orações e bênçãos gaélicas presentes na tradição oral das Terras Altas da Escócia.

Esse “amor aos holofotes” resultou em um cisma. Valiente e alguns membros mais antigos acreditavam que todo o frenesi provocado pela atenção midiática era prejudicial à religião. Eles defendiam a posição de que o movimento deveria permanecer mais discreto (RUSSEL e ALEXANDER 2008: 175). O grupo encabeçado por Valiente acabou se separando do de Gardner em 1957.

No verão de 1957, o coven rompeu. Eu e o resto daqueles que se sentiam como eu deixaram-no para seguir nossos próprios caminhos. Nós já estávamos cheios do evangelho segundo São Gerald (...) (VALIENTE 2003: 72).

Apesar da cisão, Gardner não deixou de lado sua relação com a publicidade. Em 1960, os jornais anunciavam um exótico “casamento de bruxos”. Patricia e Arnold Crowther estavam se casando e, segundo conta Patrícia, “*Gerald estava muito contente com a atenção que recebíamos*” (CROWTHER 2000: 39).

O livro de Gardner despertou a atenção de muita gente, ultrapassando o sucesso de *Com o Auxílio da Alta Magia*. Se, antes, ele presenteava seu romance aos interessados em entrar no culto, agora os candidatos chegavam até ele através da leitura de *A Bruxaria Hoje*.

O livro, apesar de tratar do mesmo objeto da obra anterior - a bruxaria como religião - era totalmente diferente em sua apresentação e em seus detalhes. O primeiro era um romance, o segundo, um estudo de caráter pretensamente científico. Logo no início da obra, Gardner deixa claro seu objetivo:

(...) 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' Aid*. O presente volume tem o mesmo propósito, mas trata do assunto de maneira factual (GARDNER 2003: 22).

O livro é dividido em treze³⁸ capítulos, sendo o último uma recapitulação de todos os temas abordados. No primeiro, intitulado “*Bruxaria Viva*”, Gardner faz uma espécie de revisionismo histórico, descrevendo brevemente o que foi escrito sobre bruxaria e como foi escrito. Os autores que cita são os mais populares dentre os que

³⁸ Ironicamente, Gardner, no início do último capítulo, observa que, como o livro que trata da bruxaria, seria interessante introduzir mais um capítulo – o décimo terceiro – para associar o trabalho a um número a ela associado.

trataram do assunto na época. Depois, aponta o diferencial de sua abordagem da bruxaria. Apesar de concordar com alguns desses autores, como, por exemplo, Margaret Murray e até, em certo sentido, com Pennethorne Hughes³⁹, Gardner afirma que todos têm um problema: não consultaram a opinião de uma bruxa (GARDNER 2003: 21). Em seguida, se refere à sua iniciação no culto e observa como ela representa uma vantagem, uma visão de dentro. É importante colocar que Gardner não tinha uma formação formal como antropólogo, mas, por muito tempo, se envolveu com a *Folklore Society* e foi influenciado por suas ideias relativas ao folclore. Nesse primeiro capítulo, ele descreve sua forma de pensar o trabalho e a metodologia empregada:

Sou antropólogo e é consenso que o trabalho de um antropólogo é investigar o que as pessoas fazem ou no que acreditam. Também é parte dessa tarefa ler tantos escritos sobre o assunto investigado quanto possível, embora sem aceitar tais escritos cegamente, especialmente quando são conflituosos com o que mostra a evidência. Os antropólogos devem esboçar suas próprias conclusões e fazer algumas teorias, e não fatos provados; e esse é o método que proponho adotar. Quando se trata de raças nativas, é preciso gravar seu folclore, as histórias e ritos religiosos nos quais baseiam seus atos e crenças. Então por que não fazer o mesmo com as bruxas inglesas? (GARDNER 2003: 22).

Seguindo o capítulo, Gardner fala sobre as iniciações, sacerdócio e crenças primitivas dos povos antigos, e faz uma comparação com as bruxas, deixando claro que, em sua opinião, estas, em muitos casos, são descendentes dos povos primitivos. Ele fala, também, da questão da nudez no culto das bruxas, e fornece algumas explicações sobre o porquê de elas praticarem seus rituais “vestidas de céu”⁴⁰. Sua conclusão para a prática não é fornecida pelas bruxas, mas, por ele mesmo. Baseado em pressupostos pseudocientíficos, Gardner explica que

Pessoalmente, inclino-me a acreditar que, embora dando margem à imaginação, há algo de certo na crença das bruxas. Penso que há, na natureza, um campo eletromagnético que rodeia todos os corpos vivos, que algumas pessoas veem e a que chamamos aura (GARDNER 2003: 24).

³⁹ Afirmamos “em certo sentido” porque Gardner, apesar de ver no trabalho de Hughes uma pesquisa histórica interessante, discorda da assunção de que as bruxas contemporâneas fazem invertem a fé cristã.

⁴⁰ Expressão empregada pelos adeptos da Wicca para se referir à nudez.

A nudez, para as bruxas, funcionaria como uma espécie de “indutor de carga energética”, capaz de aumentar o poder que emana de seu corpo. Gardner volta a citar Pennethorne Hughes, com a intenção de apontar os erros deste em relação à sua leitura da moderna bruxaria. Hughes, como vimos, associa as práticas das bruxas a um culto do mal. Como resposta a essa associação, Gardner fornece a intenção dos rituais das bruxas e aborda a origem do culto. Segundo ele, as bruxas acreditam que sua religião veio do Oriente⁴¹.

Para elas, o culto existiu imutável desde o princípio dos tempos, embora haja uma vaga noção de que o povo veio do Oriente, possivelmente como resultado da crença cristã de que o Leste é o lugar sagrado onde tudo nasceu (GARDNER 2003: 27).

Gardner continua sua descrição de rituais e cerimônias, sem entrar em detalhes específicos. Mais uma vez, retoma uma postura apologética ao defender a bruxaria dos autores que escrevem que as bruxas praticam a Missa Negra, ou seja, uma inversão do rito cristão. Gardner fornece, ainda, seu conceito de magia⁴². Descreve o círculo mágico, o elemento mais importante do culto das bruxas, fazendo uma diferenciação entre o círculo das bruxas e o utilizado na Alta Magia ou Magia Cerimonial.

É necessário que haja uma distinção clara entre esse e o trabalho de um mago ou feiticeiro, que desenha um círculo no chão e o fortifica com palavras carregadas de poder e invocações (ou tentativa de evocar) de espíritos e demônios para obedecer a suas ordens. Nesse caso, o círculo impede que eles lhe possam fazer mal; eles não ousariam sair dali.

O Círculo das Bruxas, por outro lado, serve 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. Elas podem pisar fora ou dentro se o desejarem, mas isso envolve alguma perda de poder, de forma que elas evitam fazê-lo tanto quanto possível (GARDNER 2003: 29).

Gardner termina o capítulo afirmando que a bruxaria não é um culto para todos, mas somente para aqueles que têm atração pelo oculto e o fantástico. Nesse

⁴¹ Gardner já havia mencionado essa hipótese em *Com o Auxílio da Alta Magia*. Além disso, seu amigo e biógrafo, o poeta Sufi Idries Shah, em seu livro *Os Sufis*, de 1964 (ano em que Gardner faleceu), argumenta que a Wicca tem sua origem na tradição sufi (SHAH 1969: 208-216 apud SAMUEL 2009: 170).

⁴² A questão da magia, para Gardner, não se limita a essa obra, e é muito mais abrangente. Em seu livro posterior, *O significado da Bruxaria* (1959), retoma a questão e lhe dedica dois capítulos.

sentido, deve-se praticar a bruxaria somente com pessoas que possuem a mesma afinidade. As recompensas que ela oferece são curiosamente descritas por Gardner da seguinte forma:

Com ela você pode obter paz, acalmar os nervos e diversos ter outros benefícios, apenas com o companheirismo, mas, para obter os efeitos fundamentais, deve tentar desenvolver qualquer poder oculto que possa ter (GARDNER 2003: 31).

Gardner, ao final, descreve que na bruxaria não há proselitismo, já que *“eles não querem converter: Converter significa falar: falar significa aborrecimento e semiperseguição. Tudo o que desejamos é paz”* (GARDNER 2003: 32).

No segundo capítulo, intitulado *“Houve bruxas em todas as Eras”*, ele começa descrevendo que a bruxaria é algo universal, e observa como ela é uma inclinação natural do ser humano. Gardner fala dos povos da Idade da Pedra e da função dos ritos para eles. Na primeira parte do capítulo, a influência das teses de Murray é evidente; além disso, Gardner parece estar em harmonia com as ideias de Frazer acerca do pensamento mágico primitivo. Segundo Silas Guerreiro (GUERREIRO 2003: 31-32), Frazer *“via a magia como uma forma primitiva da ciência (...). Para ele, a magia é um sistema de pensamento que pressupõe a ação regular e mecânica da natureza”*. Gardner descreve que a tarefa das bruxas, nessas sociedades, era realizar ritos para obter colheitas e trazer boa caça (GARDNER 2003: 33-34).

Seguindo o capítulo, ele fala sobre a crença na reencarnação, em que ele próprio acreditava. Sua origem dentro do culto, afirma Gardner, está ligada ao desejo do homem primitivo de renascer na mesma tribo. Sua explicação corrobora sua reivindicação de ter sido reconhecido pelas bruxas que conheceu no Teatro Rosacruz. Vale ressaltar que em sua biografia, como já foi mencionado no capítulo biográfico desse trabalho, Bracelin escreve que as bruxas disseram a Gardner: *“Você já pertenceu a nós no passado. Por que não volta para nós?”* (BRACELIN 1960: 165).

À medida que Gardner descreve as origens do culto, também vai colocando elementos relativos ao seu funcionamento. Em uma passagem, descreve os motivos que levam uma pessoa a se tornar bruxa. São muitos, como repouso e paz. Mas, como em outros cultos, existem indivíduos que são um problema, e um dos fatores de o culto se tornar secreto deve-se a esse empecilho (GARDNER 2003: 35).

Os outros temas do capítulo são: a bruxaria no Novo e Antigo Testamento; as bruxas em diversas eras; a visão da Igreja, de que a bruxaria é uma religião rival (sendo assim, é comparada às heresias dos maniqueus, cataristas, waldenses e albigenses); identificação dos pagãos com as bruxas e hereges; o período de caça às bruxas; a crença druídica; cultos bruxescos mexicanos; a marginalização do culto com o advento da cristandade; e a questão do “povo miúdo” - fadas e duendes que, segundo algumas teorias, seriam uma espécie de raça primitiva da Europa.

No terceiro capítulo, “*Crença das bruxas*”, Gardner fala sobre reencarnação e a concepção da bruxaria sobre a vida após a morte. Nesse capítulo, apresenta o mito da Deusa, um texto que, depois, será frequentemente utilizado em cerimônias wiccanas, em uma espécie de encenação do tipo mitodrama. Esse é um dos textos fundamentais da Wicca. O nome da Deusa, na história apresentada por Gardner, é secreto, portanto ele opta por denominá-la apenas como “G”.

Em resumo, o mito da Deusa refere-se à Deusa G, que desce até as “Terras Baixas”, uma espécie de reino dos mortos. Assim que chega, os guardiões a desafiam a tirar suas vestes e joias, “*pois nada disso podes trazer contigo à nossa terra*”. A Morte a viu despida e admirou sua beleza, pedindo que permanecesse ao seu lado. “*Não retornes; permanece comigo*”, disse a Morte. Mas G disse: “*Não te amo*” e, diante dessa negação, a morte lhe açoitou e ela experimentou o sofrimento do amor. E contou à Morte tudo sobre a magia, e eles se amaram.

Por isso, há três grandes eventos na vida do homem – amor, morte e ressurreição no novo corpo –, e a magia controla a todos. Para realizar o amor, você deve retornar à 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 - eis toda a magia (GARDNER 2003: 42).

O conceito de Deusa empregado no mito, e que está relacionado à reencarnação, é, provavelmente, um empréstimo da Teosofia (KELLY 2007: 158). Vale colocar que Gardner diz que o mito é real e que tem origens célticas.

É muito fácil dizer que é apenas a história de Ishtar descendo aos infernos, mas o ponto principal da história é outro. Pode-se dizer, também, que é simplesmente Shiva, o deus da Morte e Ressurreição; mas, novamente, a história é diferente. É bastante possível que as histórias de Ishtar e Shiva tenham influenciado o

mito, mas acho que sua origem é, mais provavelmente, céltica (GARDNER 2003: 43).

O outro texto relacionado ao culto das bruxas é a “*Carga da Deusa*”, reescrito por Doreen Valiente. Ele é lido antes da iniciação de um membro. Mais uma vez, Gardner passa a ideia de antiguidade, e afirma que o texto é da época romana.

Continuando o capítulo, observa que a bruxaria não é anticristã, e que há uma primazia no culto da liderança feminina, no sentido de que há duas polaridades, a feminina e a masculina; na ausência do homem, uma mulher pode fazer o papel de Deus, mas, na ausência de uma mulher, nenhum homem pode representar a Deusa.

O quarto capítulo trata dos seguintes temas: as pessoas que compunham o culto das bruxas; o declínio do culto; de grandes encontros a encontros reservados; razões para se pensar que o culto é antigo; os rituais das bruxas; a Idade da Pedra como possível época de surgimento do culto; a influência dos mistérios clássicos; o Deus protetor, confundido com o Diabo pela Igreja; algumas questões históricas relacionadas à época de perseguição das bruxas; os preparativos para os Sabás; e, por fim, a visão de que a bruxaria é uma superstição.

No quinto capítulo, “*O Povo miúdo*”, Gardner se refere às raças pigmeias na Europa e em outros lugares. Aí, parece seguir as conclusões e hipóteses de Murray em relação a esses supostos povos que habitaram a Europa, já que, para esta autora, uma raça de anões habitou a Europa⁴³.

No sexto capítulo, “*Como o povo miúdo se tornou o povo das Bruxas e sobre os cavaleiros templários*” trata do culto das Bruxas na França e na Normandia, mais uma vez dos povos miúdos, dos pagãos que habitavam as florestas, das acusações contra os templários, do Graal e de outras associações entre os símbolos templários e a bruxaria.

No sétimo capítulo, “*As Bruxas e o Mistérios*”, descreve as práticas vodu, mostrando as afinidades entre estas e as das bruxas. Fala de danças selvagens entre os primitivos como algo que proporcionava alegria. Explica que a felicidade dos povos antigos estava ligada aos mistérios religiosos que foram perdidos.

O capítulo oito, “*Fora da Terra do Egito*”, mostra as ligações das bruxas com os adoradores de Seth no Egito, traz mais algumas relações com o Vodu e coloca a possibilidade de o culto das bruxas ter sua origem no Oriente.

⁴³ Ver apêndice I, “Bruxas e Fadas” (p. 205), em *O culto das bruxas na Europa Ocidental*, de Margaret Murray.

No capítulo nove, “*Bruxaria na Irlanda*”, aborda os julgamentos por bruxaria na Irlanda.

No décimo capítulo, “*O que são bruxas?*”, tenta demonstrar que as Wicas eram pessoas sábias, que tinham conhecimento de ervas e que utilizavam os feitiços para o bem. Adiante, fala sobre o que chama de “genocídio” de nove milhões de bruxas devido às perseguições cristãs. Trata ainda da Inquisição, da figura do Diabo como deturpação do Deus de Chifres. E sobre a hereditariedade das bruxas e de reencarnação.

O capítulo onze, “*Alguns outros assuntos*”, traz algumas práticas das bruxas: o traçado do círculo ritual, o poder de clarividência, as imagens de cera, o uso da Cabala e as necessidades das bruxas modernas, de adaptarem seus rituais às condições presentes.

No capítulo doze, “*Quem é o Diabo?*”, Gardner enfatiza que o inimigo cristão não é o Deus das bruxas.

O capítulo treze, “*Recapitulação*”, é uma forma resumida dos assuntos abordados. Os tópicos mais significativos dizem respeito à desmistificação da imagem da bruxa. Mais uma vez, ele enfatiza o poder das bruxas e o funcionamento da magia como uma força da mente baseada no poder da imaginação e da força de vontade. No final, conclui:

Já falei de como as bruxas realizam certos ritos e acreditam que tiveram sucesso influenciando as mentes das pessoas que controlavam as barcas de invasão [alemã]. Essa é puramente minha própria teoria, e a fundei assumidamente na superstição, mas acho que elas poderiam realizar ritos similares para influenciar as mentes daqueles que controlam a bomba de hidrogênio (GARDNER 2003: 148-149).

4.3 O SIGNIFICADO DA BRUXARIA

Esse é, sem dúvida, o trabalho mais detalhado de Gardner, apesar de repetitivo em suas ideias gerais. *O significado da Bruxaria* não é nada mais do que uma tentativa de provar que a Wicca não tinha relações com nenhuma prática satânica. Podemos dividir o livro em duas linhas complementares. A primeira, como

já observado, se refere à defesa da bruxaria como religião pré-cristã. A segunda, própria dessa obra, “*amplia o contexto histórico da bruxaria*” (HUTTON 1999: 252).

Tal dinâmica não é nova na abordagem de Gardner; como afirmamos, é um trabalho que, no geral, torna-se repetitivo. A inovação está nos acréscimos. Em relação à defesa da bruxaria, o autor traz reportagens da época e faz releituras de fatos em que, supostamente, a bruxaria estaria envolvida. Em relação ao contexto histórico, sua bibliografia é mais ampla.

Gardner ainda seguirá uma postura metodológica baseada nos estudos folclóricos da *Folklore Society*, ou seja, trabalhará seu tema dentro de uma análise investigativa de permanências. Ao longo de quase trezentas páginas, busca ligar as práticas e costumes das bruxas wiccanas aos costumes de povos primitivos de outras épocas e (ou) regiões.

No final da década de 1950, Gardner já era considerado um especialista no assunto, não no sentido acadêmico, mas no meio ocultista. Era, sim, visto como figura excêntrica e curiosa. Gardner gostava dos holofotes, não perdia uma oportunidade para falar sobre as bruxas. Doreen Valiente, Patricia Crowter e Louis Bourne, sacerdotisas iniciadas por Gardner e que conviveram com ele, descrevem, em suas biografias, episódios sobre essa atração midiática.

É nesse período que Gardner mais se empenhou em recrutar adeptos para Wicca, já que percebeu que parecia haver certo interesse das pessoas em relação ao culto. No início do livro, ele coloca que

O cargo de diretor do Museu de Magia e Bruxaria em Castletown, na Ilha de Man, faz com que eu receba grande quantidade de correspondências de todas as partes do mundo; algumas interessantes, outras rudes (pouquíssimas, apenas o suficiente para trazer à tona algumas questões), algumas fantásticas e outras engraçadas em todos os sentidos da palavra. Porém, meus correspondentes mais sérios querem saber a origem da bruxaria. “Onde ela se originou?”, perguntam eles (GARDNER 2004: 07).

De fato, Gardner recebia muitas correspondências. Saber que havia existido uma religião de bruxas, que havia um museu sobre o tema e que ainda existiam bruxas que praticavam sua arte, parece ter mexido com a imaginação de muitas pessoas.

Em 1959, ano em que foi publicado *O Significado da Bruxaria*, Gardner já havia iniciado um considerável número de pessoas no culto das bruxas. É provável que a publicação desse livro tenha sido motivada por essas correspondências e, também, pela atenção que o autor estava recebendo.

O livro, diferentemente dos outros dois, é mais detalhado, mas traz poucas informações além das que já constavam nas obras anteriores. *O Significado da Bruxaria* é uma tentativa de Gardner de descrever as prováveis origens do culto das bruxas na Grã Bretanha. Para tanto, ele recorre, novamente, à ideia de que a bruxaria é um culto que data da Idade da Pedra.

Dividido em dezessete capítulos, mais cinco apêndices, o livro aborda especificamente a bruxaria na Grã Bretanha.

O primeiro capítulo, “*A Bruxaria na Bretanha*”, é uma recapitulação dos temas abordados em “*A Bruxaria Hoje*”: a descoberta de um culto das bruxas sobrevivente, a figura do sacerdote e da sacerdotisa no *coven*, nudez, poder das bruxas e antiguidade do culto.

O segundo capítulo, “*Memórias e Crenças sobre as Bruxas*”, trata dos primórdios das crenças das bruxas. Gardner deixa claro que sua interpretação da origem do culto é pessoal, ou seja, não é um dado recebido das bruxas. O que elas sabem, apenas com base na tradição, é que sempre existiram.

Gardner compara o culto do Deus de chifres das bruxas ao de outros deuses. Essa comparação entre mitologias é recorrente na obra.

No capítulo três, “*As Origens da Bruxaria na Idade da Pedra*”, ele liga a origem do culto às práticas mágicas. Nesse sentido, escreve:

Quando comecei a escrever sobre bruxaria, percebi que esta parecia ser um culto da Idade da Pedra que começou pela prática da magia da caça, e então descobriu-se a magia usada para afetar animais poderia ser usada para afetar humanos, e para desencadear eventos. Percebi que a prática de magia havia se tornado um culto, que, depois, se transformou em uma religião (...) (GARDNER 2004: 40).

Nesse capítulo, Gardner, mais uma vez, se identifica como antropólogo, afirmando a importância de se preservar os conhecimentos antigos. Refere-se, também, à sua posição privilegiada de pesquisador iniciado em um *coven*. Mais adiante, trata das divindades das bruxas. Primeiro, relaciona o matriarcado e a

noção de arquétipo feminino para explicar a figura da mulher e da Deusa no culto. Depois, fala sobre o Deus de chifres.

Recorrendo a fatos históricos relacionados à antiguidade europeia, Gardner busca relacioná-los com a origem da bruxaria, tentando mostrar ao leitor que as antigas crenças e costumes dos povos antigos (e, aí, se incluem até mesmo os cretenses), influenciaram diretamente a “fé da Antiga Bretanha” (GARDNER 2004: 48), ou seja, a bruxaria.

Nos capítulos quatro, cinco e seis, *“Algumas ideias Religiosas da Antiga Bretanha”*, *“O Druidismo e os Celtas Arianos”* e *“A Bruxaria na época dos Romanos e Saxões”*, Gardner continuará abordando as origens do culto, de modo a fazer uma ligação dos elementos da bruxaria com os povos citados.

Nos capítulos sete e oito, *“O Pensamento mágico”* e *“O Pensamento mágico (cont.)”*, Gardner trata de maneira mais profunda o tema da magia. Começa expondo o que entende por magia, trazendo, inicialmente, as opiniões de um ex-professor de Antropologia e Sociologia da Universidade Nacional da Austrália, em Camberra, que aparecera em um programa da BBC. O professor afirmava, em linhas gerais, que os povos que praticam magia devem lidar com constantes fracassos em sua prática. Num exemplo sobre fazer chover, Gardner rebate o acadêmico afirmando que não há nada *“fisicamente impossível”* sobre o cair da chuva. Gardner observa *“que, se os mágicos tentassem fazer chover para cima, por exemplo, então poderiam ser acusados de tentar o fisicamente impossível”* (GARDNER, 2004: 97). Nesse sentido, ele se aproxima muito das ideias demonológicas sobre feitiçaria e bruxaria.

Stuart Clark escreve que Otto Casman (1562 – 1607), escritor germânico de obras sobre demonismo e bruxaria, abordou as impossibilidades de atuação dos demônios, pois, *“o que estes operavam eram prodígios e não milagres, assim sendo, possíveis de serem esclarecidos à luz da filosofia natural, diferentemente dos milagres de Deus”* (CLARK, 2007: 224). Portanto, para os demonólogos, os demônios *“operavam segundo as leis da física, não lhes sendo permitido violar a ordem universal das coisas, deslocando astros, colocando dois corpos no mesmo espaço, movendo objetos de um local a outro sem transpassar os espaços intermediários”* (CLARK 2007: 224-225).

Gardner parece compartilhar essa noção de “magia dentro do campo do possível”, sendo vedado às bruxas operarem em desacordo com as leis naturais. Não queremos afirmar, com isso, que ele tenha extraído sua noção de magia dos

manuais demonológicos, mas também não podemos desconsiderar a hipótese. As influências de Gardner e da própria *Wicca* são um grande mosaico, sendo muito difícil detectar fontes precisas. Ele descreve a magia dentro de um contexto moderno, no qual se vê surgir uma nova forma de se explicar fenômenos mágicos. Para Hanegraaff,

a oposição retórica, ciência ou magia, foi grandemente popularizada na literatura alternativa e esotérica através dos séculos XIX e XX. A busca popular por uma unificação da ciência com a religião resulta, frequentemente, na magia como síntese das duas (HANEGRRAFF 2006: 742).

Gardner não foge a essa regra. Suas observações sobre o funcionamento da magia são, muitas vezes, sustentadas por explicações que podemos entender como pseudocientíficas. Ele sofre forte influência de elementos científicos e pseudocientíficos em voga na metade do século XX, como a radiestesia. Em *A Bruxaria Hoje*, trata desses elementos modernos para explicar como as bruxas trabalhavam com seus poderes e, num tom de reafirmação e validação desses aspectos científicos, tenta convencer o leitor de que elas já sabiam disso havia muito tempo.

Ao abordar o tema da Magia, Gardner o faz de forma defensiva, o que parece colocá-lo numa posição muito semelhante àquela dos defensores da magia na Renascença. “*Os magos renascentistas buscavam legitimar suas práticas como não demoníacas ou não criminosas quando estavam sob acusação*” (HANEGRRAFF 2006: 742). As estratégias de legitimação, em relação à magia, não são estáticas. A noção de preternatureza, no sentido de fornecer à magia bases naturais, como princípios de correspondência, simpatia e antipatia, formou a base da estratégia de legitimação dos magos renascentistas em suas práticas. No século XX, Tanya Lurhmann, em um estudo sobre grupos de bruxas contemporâneos, concluiu que a legitimação de suas práticas mágicas se dava através de um elemento que denominou “*dom interpretativo*”. Gardner, em suas explicações sobre a magia, dedica algumas linhas à defesa de Aleister Crowley, observando que este foi incompreendido, pois acabou descrito e tratado como satanista.

Em sua descrição da magia, o autor também coloca que esta trabalha como a ciência, indicando que o objetivo da magia “*é causar um fenômeno natural*”

(GARDNER, 2004: 97). E complementa: *“entendo magia como a arte de obter resultados”* (GARDNER 2004: 97).

No capítulo nove, *“Por quê?”*, Gardner compara as grandes religiões a ditaduras que tentam controlar as pessoas. Nesse sentido, afirma que a manutenção do status de determinada classe passa pelo controle das religiões.

As grandes religiões, o Cristianismo em suas diferentes formas, o Maometanismo, em grande parte o Budismo e o Comunismo *in excelsis* (pois o Comunismo é uma religião, como aquela dos primeiros hebreus; “Lute ferozmente para conseguir pilhar as maiores quantias para a tribo, sacrifique suas vidas aos milhares, assim o Templo será rico e os sobreviventes terão parte nas riquezas”); todas são religiões projetadas para controlar as massas, de forma que elas trabalharão duro para que as classes governantes possam criar uma sociedade abastada e poderosa (GARDNER 2004: 129).

Esse é um dos capítulos mais críticos. É interessante notar, inclusive, sua crítica à homossexualidade. Para ele, o excesso de pudor imposto pelas religiões patriarcais às mulheres as levaram a ocultar a própria beleza. A crítica vai ao encontro de suas tendências naturalista e feminista. A certa altura, ele reflete:

As religiões, na realidade, “conduzem” os desfiles de moda em Paris e em outros lugares, a fim de forçar as mulheres a usarem enormes e volumosas saias que escondem as pernas e todos os tipos de acessórios são colocados para evitar que o corpo fique à mostra. As curvas devem ser cobertas ou aplainadas, e as garotas devem se esforçar ao máximo para parecer garotos. “Viva a homossexualidade!” é o grito. Contanto que possamos manter as mentes dos homens afastadas de qualquer coisa doce e amável! (GARDNER 2004: 130).

Gardner segue defendendo a igualdade de gêneros. Para ele, *“os deuses não são todo-poderosos, eles precisam da ajuda dos homens e das mulheres”* (GARDNER 2004: 130). Em sua ênfase à figura da mulher, tem como inspiração o livro de Robert Graves, *“A Deusa Branca”*. A noção de uma espiritualidade voltada aos aspectos femininos passa, em relação a essa obra de Gardner, necessariamente, por esse autor. Seguindo Graves, Gardner descreve a opressão das religiões em relação à mulher e também ao sexo.

O nome do capítulo refere-se à questão: *“Por que as mulheres ocupam a posição principal na Bruxaria?”* (GARDNER 2004: 127). A resposta é que a mulher

representa a Deusa e que, no passado, esta se sobrepôs ao original Deus da Caça e da Morte (GARDNER 2004: 127).

O décimo capítulo, “*Crenças Curiosas Sobre as Bruxas*”, trata das práticas de magia das bruxas. Gardner, logo no início, deixa claro que muitas dessas crenças curiosas foram geradas pela própria Igreja (GARDNER 2004: 151). Aborda as práticas mágicas das bruxas, de confeccionar bonecos de cera para feitiços, e a ética mágica de nunca ferir ninguém com magia, a não ser quando se está sendo prejudicado.

Em seguida, descreve a origem do cordão das bruxas. Um símbolo da bruxaria são cordões, que servem para amarrar os bonecos. Também descreve a origem do Primeiro de Maio, “*um dos festivais mais importantes para as bruxas*” (GARDNER 2004: 159), pois a celebração em louvor a Deusa é realizada nesse dia.

No capítulo onze, “*Quem foram os Deuses da Bretanha*”, tenta demonstrar a ligação dos deuses da bruxaria com o panteão céltico.

No capítulo doze, “*Signos e Símbolos*”, Gardner escreve sobre algumas crenças e símbolos folclóricos da antiga Grã Bretanha. É interessante observar que ele se refere ao Cristianismo, nesse capítulo, como a “*Nova Religião*”. Não coincidentemente, descreve os primeiros missionários como homens sábios e tolerantes, diferentemente dos cristãos que vieram depois, caçadores de bruxas e fanáticos que impuseram sua religião (GARDNER 2004: 180). A representação mais característica da Deusa e do Deus, no sentido simbólico, são as imagens de Sheila-na-Gig e *Green Man*⁴⁴.

Seguindo o capítulo, Gardner descreve os símbolos das bruxas preservados pelos “construtores de templos”, ou seja, os maçons. Ele afirma que símbolos como o pentagrama foram preservados através desses construtores, que acreditavam na Antiga Fé. Para o autor, pinturas medievais como a da Catedral de Worcester (construída entre 1084 e 1504), que mostra uma raposa vestida com um hábito

⁴⁴ Sheila-na-Gig, ou Sheila Feliz, é uma figura geralmente esculpida em pedra, colocada nas paredes de igrejas e castelos medievais da Irlanda e da Grã-Bretanha. Posicionada como uma mulher prestes a dar à luz, com as pernas flexionadas, mostra uma vulva desproporcionalmente grande. Para Gardner, sua imagem seria a primeira da Deusa da fertilidade adorada pelas bruxas, e também uma prova de que entre os primeiros cristãos haveria pessoas que professavam secretamente a Antiga Fé (GARDNER 2004, 179). A respeito de Sheila-na-Gig, ver o guia virtual do “Sheela Na Gig Project”, em <http://www.sheelanagig.org/> (Acesso em 12.02.2012). *Green Man*, o Homem de Folhas, é uma das figuras folclóricas mais populares da Grã Bretanha e da própria Europa Ocidental. Suas representações, muitas vezes como um rosto masculino constituído por folhas, aparecem em vários edifícios. Para Gardner, trata-se da representação do Deus (GARDNER 2004, 181). A respeito de *Green Man*, ver o livro de Kathleen Basford, “The Green Man” (BASFORD 2010).

clerical e se dirigindo a um encontro secreto com uma jovem mulher no bosque, podem ser identificadas com uma postura anticlerical pagã (GARDNER 2004: 186-187).

No fechamento do capítulo, Gardner faz uma crítica ácida ao Cristianismo, explicitando que a crença na “Terra Prometida” é algo presente em muitas religiões. Esse paraíso é alcançado por alguns religiosos por meio de orações e, por outros, por meio das drogas. No fim, todos eles são projeções do desejo de uma vida melhor. A diferença é que as bruxas vislumbram essa felicidade no momento presente. E, diferentemente do que ocorre com o uso de drogas, sem nenhum efeito colateral. Os inquisidores não compreendiam o desejo das bruxas de sempre retornarem ao próximo sabá, pois pareciam repugnar, em inveja, o que viam (GARDNER 2004: 188). Nesse sentido, ele observa que

É por esses momentos que a “Wica” sofreu tortura e morte em vez de render-se. É a libação prévia da “Terra Prometida” na qual podemos entrar Hoje mesmo – o “Círculo das Bruxas”.

No capítulo treze, “*A Missa Negra*”, Gardner tenta desvincular a velha imagem da bruxaria da de uma anti-religião, já que a Missa Negra nada mais é do que o do rito católico subvertido. Ele aborda a concepção dualista dos cátaros e faz uma comparação entre culto das bruxas e o catarismo, observando que seus fiéis, assim como as bruxas, se reuniam em lugares abertos, acreditavam em reencarnação e possuíam um cordão sagrado, mas diferiam em relação à doutrina principal, ou seja, em relação ao sexo e o culto a fertilidade (GARDNER 2004: 199).

Nos tribunais inquisitoriais, as bruxas, geralmente, eram acusadas de praticar a Missa Negra. Gardner afirma que tal assunção era uma mentira, pois tal prática só poderia ser realizada por um cristão, já que demandava a crença no Diabo. Sendo assim, conclui que isso não era possível, porque as bruxas não acreditavam em tal entidade (GARDNER 2004: 201).

Observando essa discussão, é possível delimitar a concepção de bruxaria entre os que defendiam a ideia de um culto pagão e os que a consideravam uma prática demoníaca. Num primeiro momento, temos, dentro da ideia de inversão estabelecida na Idade Moderna (época de intensa produção de tratados demonológicos), o elemento da inversão, que via a bruxaria como anti-religião que praticava a Missa Negra, ou seja, os sacramentos cristãos às avessas. Em um

segundo momento, já entrando no meio ocultista, temos dois influentes autores do século XX que creem no culto das bruxas, um (M. Summers) afirmando seu caráter de anti-religião, e outra (Murray) acreditando que houve uma inversão dos fatos e que os juízes demonizaram uma religião existente, condenando-a à marginalidade.

Num terceiro momento, temos, novamente, a defesa de Gardner. Ele afirmará a existência de uma religião pré-cristã que ainda sobrevive, mas que, diferentemente de como foi tratada pelos demonólogos visa a harmonia com a natureza e não o Mal. Desde o primeiro capítulo de seu livro anterior, *A Bruxaria Hoje*, o autor já pontuava elementos demonológicos referentes a essa ideia de inversão, como, por exemplo, a missa negra, os crucifixos de invertidos e a adoração do demônio, rebatendo-as com suas conclusões. Aí, retoma a discussão, argumentando, principalmente, com Montague Summers (1880-1948).

Nos capítulos catorze, quinze e dezesseis, *“Exame de algumas Alegações”*, nas partes um, dois e três, Gardner se propõe a esclarecer alguns fatos jornalísticos envolvendo a bruxaria. E demonstrar que algumas reportagens sobre a bruxaria são falsas.

O décimo sétimo e último capítulo, *“O Futuro”* é, a nosso ver, o mais interessante, pois, mostra um aspecto mais pessoal e menos descritivo. Sua questão é *“Haverá um futuro para a Arte da Wicca?”* (GARDNER 2004: 267). Sua resposta: provavelmente, sim. Gardner parece captar o espírito das contraculturas que começavam a ganhar forma nas tendências feministas e, principalmente, entre os jovens norte americanos do *Baby Boom*.

Como um catalisador contracultural, Gardner parece antever o crescimento de uma espiritualidade alternativa, chegando a se perguntar: *“Como a Arte da Wicca pode contribuir para o Futuro?”* (GARDNER: 268). Suas respostas: primeiramente, demonstrando que o Cristianismo não é a primeira fé da Grã Bretanha e, em segundo, indicando que a humanidade está no limiar de uma Nova Era, em que

O limpo e intenso vento do novo poder cósmico está soprando das alturas do espaço sobre o mundo. Já carregou para longe muitas das teias de aranha do passado. Por exemplo, muito do recato e da falsa modéstia (GARDNER 2004: 268).

Ele afirma que as pessoas parecem estar mais abertas a uma nova visão que não se apoia em velhos dogmas do passado. Segundo ele, *“as pessoas já não são*

mais ensinadas a olhar a transmissão da chama da vida humana por meio da união sexual como algo ‘sujo’ e vergonhoso” (GARDNER 2004: 268).

Gardner fala dessa Nova Era como a Era de Aquário, termo que já era empregado por muitos ocultistas. Para ele, a Wicca tinha um importante papel nesse novo momento, pois teria sido ela que

Manteve vivo o ensinamento da reencarnação e do Karma. Esses eram amplamente aceitos no mundo antigo, não apenas por pagãos, mas por muitos dos primeiros cristãos; mas, quando a Igreja quis introduzir as ideias de Pecado Original, Remissão Vicária e Salvação pela fé, percebeu que os velhos ensinamentos dos Mistérios contradiziam sua fé, que esses velhos ensinamentos dos Mistérios contradiziam essas ideias e que, assim sendo, deveriam ser desacreditados (GARDNER 2004: 269).

Ao final, Gardner alerta: *“deve-se lembrar de que ainda há muitos que acreditam, praticam e amam a ‘Arte da Wicca’”* (GARDNER 2004: 269). E, algo instigante, parece deixar um recado aos wiccanos

Havia um velho ideal: “A verdade prevalecerá”. Mas o ideal moderno parece ser: “Cuide para que a verdade permaneça desconhecida; assim, ela não prevaleça” (GARDNER 2004: 273).

O livro possui cinco apêndices. O primeiro traz o mito de G, a Deusa secreta das bruxas, numa versão mais elaborada do que a publicada em *A Bruxaria Hoje*. O segundo traz um relato retirado do livro do escocês Charles MacKay, *Ilusões Populares e a Loucura das Massas* (1841), e fala sobre o relato de um massacre de bruxas. No terceiro apêndice, Gardner estabelece uma cronologia dos fatos mais importantes da história da bruxaria. No quarto, trata do *Malleus Maleficarum* (“O martelo das Feiticeiras”) e de algumas prováveis falsificações do famoso manual da inquisição. No último, traz uma reportagem da revista *People* de 1957, com alegações em relação às bruxas. Na medida em que considera a abordagem distorcida e prejudicial, rebate o artigo demonstrando que as afirmações do texto são absurdas (GARDNER 2004: 298).

O que buscamos demonstrar com a descrição das três obras que compõem o núcleo do universo gardneriano é que Gardner, de fato, trabalhava com elementos presentes no meio ocultista. E que, a cada obra, ele se empenhava em descrever e

detalhar as práticas das bruxas e reafirmar o caráter de antiguidade do culto em relação e em oposição ao Cristianismo.

5 GARDNER COMO PROTAGONISTA DE UMA CONTRACULTURA

Neste capítulo, buscaremos demonstrar os elementos dos quais Gardner se apropriou no meio ocultista para compor a Wicca. Além disso, pretendemos demonstrar em que ponto tais elementos podem ser identificados como contraculturais.

O termo contracultura parece ser autoexplicativo, já que permite inferir uma clara oposição de uma cultura a outra. Essa concepção, *a priori*, não está totalmente errada, mas deve ser esclarecida para que possamos ter uma dimensão mais clara do conceito em relação às obras de Gardner.

Na verdade, essa associação simplificada de oposição está embasada em uma clássica visão, que tende a enquadrar o termo como próprio de grupos desviantes. Mais uma vez, isto não está inteiramente errado, mas é, também, uma visão superficial.

Neste estudo, optamos por utilizar as definições de contracultura expostas por Ken Goffman e Dan Joy no livro *Contracultura através dos tempos: do mito de Prometeu à cultura digital* (2004). A escolha desses autores deveu-se, sobretudo, à falta de uma perspectiva mais generalizante, que levasse em conta não apenas o ambiente contracultural da década de 1960, mas que fornecesse instrumentos que nos auxiliassem a compreender outros períodos e contextos históricos.

Grande parte da literatura sobre o tema é originária do contexto norte americano. De fato, o clássico mais famoso sobre o tema, *A contracultura: reflexões sobre a sociedade tecnocrática e a oposição juvenil* (1969), de Theodore Roszak, é um estudo voltado às diferenciações entre as manifestações norte americanas e europeias. Pode-se dizer que esse estudo se dirige a um espaço específico, mas, ainda assim, sua abrangência requer certa generalização, devido ao grande espaço e aos diferentes contextos que abrange. “*Fenômenos culturais são entidades altamente multifacetadas. Esse fato determina enormes desafios para qualquer esforço de definir e generalizar movimentos*” (GOFFMAN & JOY 2007: 49).

Apesar de tais dificuldades, os autores que tratam da contracultura a serem utilizados neste trabalho são os que mais se aproximam, no nosso entender, de uma leitura generalizante. As delimitações, *insights* e definições propostas por eles nos

ajudarão a compreender o que acreditamos serem expressões contraculturais na Inglaterra da primeira metade do século XX.

Numa perspectiva histórica, a contracultura carrega em si dois traços básicos - ruptura e tradição. O primeiro refere-se à quebra, sendo a principal característica do conceito. O segundo diz respeito ao espírito de ruptura sempre presente. A contracultura tem uma tradição de ser sempre uma ruptura, portanto, tais traços são elementos perenes (JOY 2007: 13). Essa tradição contínua da contracultura se dá através e é agrupada dentro de três perspectivas: contato direto, contato indireto e ressonância.

O contato direto é o mais óbvio. Os participantes de determinada contracultura se integram diretamente com participantes de outra, possibilitando a abertura de canais de comunicação que encorajam a individualidade e amplificam o impulso contracultural (JOY 2007: 13).

O contato indireto ou mediado se dá quando uma determinada cultura serve como base de influência para outra através de seu legado, que permanece através de obras artísticas, registros e lendas. Segundo Joy:

Embora não tenha a vitalidade e o imediatismo do contato direto, o contato mediado tem sido fundamental para definir o conteúdo conceitual das contraculturas. Platão, cuja jornada filosófica teve como ponto de partida seu envolvimento com a contracultura socrática da Grécia Antiga, deixou um substancial legado escrito. Desde então, várias permutações de pensamento neoplatônico serviram de base a um grande número de contraculturas, do gnosticismo dos primeiros cristãos ao transcendentalismo da Nova Inglaterra do século XIX (JOY 2007: 14).

Por fim, há a ressonância. Esse elemento é definido como a semelhança entre ideias. Contextos culturais distintos, tanto geograficamente como cronologicamente, produzem eventos contraculturais com características similares, apesar das especificidades de cada contexto.

Para se compreender o elemento da ressonância que se desenvolve entre as contraculturas distantes no tempo e no espaço, é necessário observar quais características e valores básicos as contraculturas compartilham (JOY 2007: 15).

Goffman e Joy irão estabelecer alguns traços comuns entre as diversas formas do que propõem serem expressões e manifestações contraculturais. Para eles, não importa quão diferentes umas das outras possam parecer as contraculturas, todas

surtem de diferentes combinações dos mesmos princípios e valores (GOFFMAN e JOY 2007: 50).

São três as características fundamentais da contracultura: (1) elas afirmam a precedência da individualidade sobre as convenções sociais e as restrições governamentais; (2) desafiam o autoritarismo de forma óbvia, mas, também, sutilmente; (3) defendem mudanças individuais e sociais.

Como se pode perceber, os autores enfatizam a questão da individualidade. É importante colocar que essa individualidade não se refere a uma individualidade egocêntrica, mas a uma individualidade partilhada (JOY 2007: 51).

Além das características acima enumeradas, os autores chamam a atenção para cinco outras, que podem ser consideradas quase que como princípios universais das contraculturas: (1) rupturas e inovações radicais em arte, ciência, espiritualidade, filosofia e estilo de vida; (2) diversidade; (3) comunicação verdadeira e aberta e profundo contato interpessoal, bem como generosidade e a partilha democrática dos instrumentos; (4) perseguição, pela cultura hegemônica, de subculturas contemporâneas; (5) exílio ou fuga.

A primeira característica define a contracultura como movimentos transgressivos e desviantes, cujas expressões ecoam nas diferentes esferas da vida. Consideram-se, nesse caso, rupturas de ordem social, política e religiosa. Essa multiplicidade de esferas diz respeito ao segundo aspecto, a diversidade da contracultura. O terceiro ponto divide-se em dois tipos de comunicação, a comunicação aberta e a comunicação emocional e íntima. O primeiro caso se dá quando, por exemplo, um contraculturalista dispõe a divulgar suas ideias para um ouvinte interessado; assim, é estabelecida uma relação que pode resultar numa comunidade contracultural (JOY 2007: 55). No segundo caso, a comunicação e a abrangência das ideias, num primeiro momento, circulam num grupo específico. Há, nesse caso, uma intimidade privada do grupo.

O quarto item refere-se à perseguição pela cultura hegemônica. Isso se dá principalmente pela tendência contracultural de acreditar na absoluta liberdade de divulgação do conteúdo de suas ideias. O que leva muitos grupos a sofrerem, em determinados momentos históricos, certo grau de perseguição (GOFFMAN e JOY 2007: 56).

O quinto item está ligado ao anterior. As perseguições variam em grau. Ou seja, vão desde campanhas oficiais, em que se convence a opinião pública, até

retaliações sutis, que perpassam questões como preconceito e (ou) aversão, levando os indivíduos contraculturais e até mesmo seus familiares a um ostracismo social. Esse grau de perseguição é determinado, na maioria das vezes, pelo grau de participação ou ativismo do grupo contracultural na sociedade. Nesse sentido, é comum que grupos contraculturais se fechem e se isolem da sociedade circundante. Para Goffman e Joy (GOFFMAN e JOY 2007: 57):

A fuga, frequentemente, é uma reação contracultural a essas dificuldades. Mesmo quando não são forçadas ao exílio, as contraculturas frequentemente buscam maior liberdade para explorar e viver segundo seus valores, afastando-se da cultura hegemônica. Essa separação pode implicar isolamento geográfico ou ocorrer segundo mecanismos mais sutis.

Acreditamos que as definições expostas pelos autores sejam as mais abrangentes e gerais no sentido de fornecer concepções e definições que não considerem apenas as contraculturas das décadas posteriores à primeira metade do século XX. Apesar de o conceito ter sido cunhado como um termo sociológico para explicar os fenômenos sociais daquela época em questão, seu caráter transgressor e (ou) desviante pode nos inspirar a entender muitos fenômenos históricos e sociais de lugares, tempos e contextos diversos através desse prisma contracultural.

5.1 O SISTEMA RELIGIOSO DE GARDNER COMO CONTRACULTURA

Os poderes invisíveis que mais interessaram o homem nos primórdios de sua história foram os poderes da fertilidade e do contato com o espírito do mundo; da Vida e da Morte. Esses são os poderes básicos que se tornaram as divindades das bruxas, e sua adoração é tão antiga quanto a própria civilização. O significado de bruxaria pode ser encontrado não em estranhas teorias religiosas sobre Deus e Satanás, mas nos níveis mais profundos da mente humana, no inconsciente coletivo e nos primeiros desenvolvimentos da sociedade humana. É a profundidade das raízes que preserva as árvores (Geral Gardner 2004: 21)

Pode-se dizer que a Wicca é o reflexo de seu criador. Gerald Gardner, assim como o sistema religioso que criou, é um amalgama de tradições e tendências de sua época. Além do meio no qual Gardner circulava, suas experiências no Oriente e sua aproximação com culturas indígenas não europeias também se mostraram decisivas e influentes na concepção e construção da Wicca.

Se pensarmos nos aspectos que compõem o que entendemos serem as contraculturas, perceberemos que a Wicca, como descrita por Gardner, não só dá continuidade aos elementos contraculturais presentes no cenário da época, como também alimenta as tendências contraculturais que surgiriam nas décadas seguintes.

O primeiro e evidente aspecto contracultural que se observa na leitura de suas obras é o de uma forte oposição ao Cristianismo. Em muitas passagens, Gardner faz uma apologia da bruxaria pautando-se numa crítica à religião cristã. A nosso ver, essa forte crítica opositiva é um elemento contracultural que também fornece certa legitimação à Wicca como religião marginalizada.

Para que possamos entender melhor isto, basta lembrarmos de que o mito fundador da moderna bruxaria tem como referência a noção de que esta é um culto marginal que sobreviveu até o século XVII, na clandestinidade, apesar das tentativas da Igreja de eliminá-lo. Gardner baseou-se nas hipóteses de Murray para afirmar que tal culto não havia morrido, mas que algumas pessoas ainda praticavam essa forma de religião primitiva. Sendo assim, a própria história da Wicca depende dessa oposição ao Cristianismo como elemento legitimador de sua existência.

A crítica gardneriana ao Cristianismo não deve ser percebida como direcionada a uma única “linhagem” da religião, já que ele parece tratar da instituição em termos gerais. Mas, obviamente, Gardner está em contato mais próximo com o anglicanismo. Quando suas críticas são relacionadas às questões de moralidade no cotidiano, ele recorre, em especial, a uma crítica mais localizada a essa denominação cristã. Em um trecho de *A Bruxaria Hoje*, ao falar sobre algumas práticas das bruxas, ele observa que

Embora a maior parte de suas atividades seja para o bem, ou ao menos não tenham nada de mau, certos aspectos dão à Igreja da Inglaterra e aos puritanos a chance de se acusá-las de toda a espécie de imoralidades, culto ao Diabo e canibalismo, como já mostrei (GARDNER 2003: 31).

Há diversas críticas em suas obras que possuem um tom de oposição à forma de se relacionar com a divindade. Para Gardner, assim como para outros ocultistas, o Cristianismo representava uma forma de espiritualidade que não levava em consideração uma relação mais direta com a divindade. A própria concepção gardneriana de divindade estaria relacionada a uma série de elementos que remetem tanto aos espiritualistas quanto aos românticos da metade do século XIX.

A primeira menção a uma divindade reverenciada pelas bruxas aparece em seu romance *Com o Auxílio da Alta Magia*. Na obra, o personagem Thur, o mago cerimonial, descreve aos irmãos Bonder que já estivera em um sabá e que ele e alguns amigos foram obrigados a dançar com bastões entre as pernas, assim como as mulheres que usavam a vassoura, porque o deus deles, “*Janicot*”⁴⁵ era o deus de todas as colheitas e do gado. Era uma dança que tinha como objetivo trazer fertilidade à terra (GARDNER 2008: 31).

É interessante colocar que a descrição do sabá feita pelo mago é uma inversão de toda a imagem clássica do sabá construída pelos demonólogos⁴⁶. Dança, voos em vassoura e reverência ao Diabo - Thur vai dando outras versões a esses elementos, que ele diz serem “*uma fábula tola inventada pela Igreja*” (GARDNER 2008: 31). Assim, há o Diabo, que é o Deus da fertilidade, as vassouras que não se prestam a voar, e nenhum beijo de homenagem no traseiro do Diabo.

O que Gardner tenta passar aos leitores é que a bruxaria foi descrita pelo pelos inimigos dela. Nesse caso, recorre a uma tentativa de esclarecer o que era o sabá, uma das imagens mais emblemáticas da bruxaria europeia. O autor fala de danças com o objetivo de trazer fertilidade. Essa ligação entre bruxaria e danças rituais é uma clara referência a uma interpretação que considera a bruxaria como um culto primitivo, talvez indígena, já que Gardner conheceu de perto e viveu próximo aos indígenas da Malásia.

É interessante observar que não há referência a nenhuma divindade feminina no romance. E, curiosamente, Doreen Valiente (VALIENTE 2007: 52) descreve que Gardner e seu grupo de bruxas já utilizavam nos rituais os nomes de Airdia ou Areda, provavelmente relativo à Aradia, a deusa das bruxas descrita por Leland. Mesmo assim, Gardner não colocou nenhuma divindade feminina em sua história.

⁴⁵ Segundo Doreen Valiente (VALIENTE 2007: 53-54), o nome Janicot, que só aparece em *Com o Auxílio da Alta Magia* é, provavelmente, de origem basca; o termo é pronunciado Jan-e-ko.

⁴⁶ Quanto à questão da construção do sabá, sugere-se a leitura do clássico de Carlo Ginzburg “*História Noturna: decifrando o sabá*”, Companhia das Letras, 1991.

Talvez essa ausência devia-se, em parte, às influências que ele ainda tinha da Magia Cerimonial. Vale lembrar que seu romance trazia a rubrica de seu nome na OTO, Scire, e talvez Gardner, mesmo não mais pertencendo a ela, ainda trazia consigo muitas das ideias de Crowley, que não aceitava o domínio do sexo feminino.

É somente em suas outras obras que ele, de fato, se empenha em tentar explicar a noção de divindade para as bruxas. Segundo ele,

A Bruxaria é uma religião. Seu deus patrono é o Deus Cornífero da caça, da morte e da magia que, assemelhando-se ao Osíris Egípcio, reina no Além-Mundo, seu próprio Paraíso, situado em uma colina oca, ou, então, em um lugar que só é possível atingir atravessando-se uma caverna, de onde ele dá boas-vindas aos mortos e designa seus lugares; onde serão preparados, de acordo com seus méritos e sabedoria, para renascer em um novo corpo nesta terra, através do amor e poder da Deusa, a Grande Mãe e que também é a Virgem Eterna e a Feiticeira Primordial, aquela que dá o renascimento, a transmutação e o amor a esta terra, e pelo ritual em seu louvor consegue-se o poder para que isso aconteça (GARDNER 2004: 25).

Nesse trecho é muito clara a estrutura, podemos dizer teológica, da Wicca, a mesma exposta de forma mais poética no mito de G. Note-se que, aqui, existem mais detalhes, como morada do Deus e as diversas faces da Deusa.

Para explicar o conceito de divindade das bruxas, Gardner recorre, muitas vezes, a uma comparação com concepções de Deus relativa aos cristãos. Além disso, em seus três livros, refere-se constantemente ao Deus de chifres e a associação, pela Igreja, deste com o Diabo. A insistência de Gardner em comparar os aspectos do culto das bruxas aos do Cristianismo reflete o constante diálogo, em seus livros, com os escritores que viriam a descrever a bruxaria como um culto satânico. Sua busca por uma dissociação entre o Deus Chifrudo com o Diabo, pautada na comparação com o Cristianismo, serve como linha de argumento não só para legitimar as práticas, mas como elemento apologético de legitimação da antiguidade do culto e, principalmente, como elemento contracultural.

Em outro trecho, essa forma argumentativa legitimadora e contracultural é mais evidente. Ao explicar “teologicamente” a concepção de divindade das bruxas, ele descreve que

Para elas, o conceito de um Deus Todo-Poderoso, que, simplesmente por dizer “Haja paz. Que não haja doença ou miséria”, fizesse com que todas as guerras, doença e miséria cessassem, mas

por motivos próprios não dissesse essas palavras, mantendo os homens na miséria, medo e necessidade, não é digno de adoração. Elas têm a clara percepção de que deve haver um grande “Motor Principal”, uma Divindade Suprema; mas acreditam que se Ela não lhes concede meios de conhecê-la, é por que não quer ser conhecida; e também, possivelmente, em nossa atual fase de evolução, sejamos incapazes de compreendê-la. Assim sendo, Ela designou o que poderia ser chamado de vários deuses menores, que se manifestam como os deuses tribais dos diferentes povos (...)

Aqui, se observa a concepção politeísta da Wicca. Chama a atenção, também, a explicação aristotélica do “Motor Principal”. Ele o descreve como único, que é tanto masculino quanto feminino; por isso, sua representação pode se dar através de um casal, como o Deus Cornífero e a Deusa das Bruxas (GARDNER 2004: 26).

A concepção de um casal divino, um princípio masculino e feminino, é explicada por Gardner a partir da noção de arquétipo descrita por Carl Gustav Jung. Segundo Gardner (GARDNER 2004: 42), este define dois dos mais potentes arquétipos, a Grande Mãe e o Sábio Ancião, e, pela forma como os descreve em seus trabalhos, eles são idênticos ao Deus e à Deusa da Bruxaria.

É interessante notar que as concepções junguianas foram muito bem recebidas no meio ocultista daquela época. De fato, a influência de Jung sobre o trabalho dos ocultistas foi grande. Jung frequentava o meio ocultista, participava ativamente de palestras sobre o assunto, tendo interesse por diversos temas que estavam presentes neste meio como, por exemplo, as teorias de Mesmer que tanto o interessavam (XAVIER 2003: 85). Ele foi responsável por criar uma espécie de prática individual de renascimento espiritual. Isto levou alguns espiritualistas a terem-no como um profeta. Muitos acreditam que Jung foi uma figura importante para o moderno paganismo, ajudando-o a se legitimar. Sua influência se deu, principalmente, através dos trabalhos de Dion Fortune, proeminente escritora e ocultista que abordou a magia utilizando-se da psicologia freudiana e junguiana.

Um dos métodos utilizados por Jung era o da aplicação da imaginação ativa, princípio utilizado na magia moderna. Para Jung, todas as sociedades estavam predispostas a formar imagens arquetípicas, símbolos universais encontrados em todas as culturas, presentes em contos, mitos e religiões. Para ele, através da imaginação ativa, se contatava o passado ancestral.

Jung considerava o inconsciente como depositário de tudo que havia sido esquecido no passado de determinado indivíduo⁴⁷ (MARCONDES 2004: 03). O contato com o que ele chamava de “inconsciente coletivo” ou suprapessoal, simbolizado pelos deuses, dava acesso à sabedoria humana universal; diferentemente do inconsciente particular, este abrangia toda a humanidade (XAVIER 2003: 185). Definição junguiana importante, que está relacionada à ideia de princípio masculino e princípio feminino, é o conceito de *animus* e *anima*. O *animus* equivale ao aspecto masculino da psique da mulher, a *anima* ao aspecto feminino da psique do homem. A questão de enfatizar os aspectos femininos do ser humano, não só da mulher como do homem e que está presente no discurso do moderno paganismo, é uma influência direta da ênfase da psicologia junguiana na integração do eu contrassexual. Para se chegar a uma harmonia psíquica, seria necessário, então, o contato com este eu, o que, na moderna bruxaria, seria o contato com o feminino.

Nos romances de Dion Fortune, esses conceitos são amplamente utilizados. Seu grupo de magia, a “Sociedade da Luz Interior”, possuía forte inclinação à dualidade divina, uma vez que seu marido tinha grande admiração pelo deus Pã, a quem reverenciava, e seu parceiro mágico, Charles Seymor, à deusa Ísis (HUTTON 1999: 180-187). A “Sociedade da Luz Interior” também foi uma das mais importantes sociedades do meio ocultista. Curiosamente, o grupo desenvolveu uma série de trabalhos mágicos, entre 1939 e 1942, contra os nazistas, “emanando forças” contra Hitler. Parece que as bruxas de Gardner não foram as únicas a juntar forças mágicas contra os alemães.

Talvez a maior contribuição de Fortune, que também está relacionada à Wicca, seja a veneração às divindades britânicas e a adoção de sua mitologia. Sendo assim, tem-se em seu legado uma mitologia genuinamente britânica e uma harmonia dos princípios masculino e feminino. Ambos, aspectos presentes nas obras de Gardner.

O Deus de Chifres das bruxas é visto como o consorte da Deusa. A concepção de um Deus como descreve a moderna bruxaria neopagã começou a ser construída antes do século XIX. Muitos poetas e escritores ingleses retratavam os deuses clássicos em suas obras, fazendo associações com elementos naturais ou culturais.

⁴⁷ MARCONDES, Kathy Amorin. Disponível em <http://www.portas.ufes.br/sites/www.portas.ufes.br/files/Jung.pdf> Acesso em 17.08.2011.

Num período de cinco séculos que compreende os anos de 1300 a 1800, o historiador Ronald Hutton (HUTTON 1999: 43) constatou a predominância de algumas divindades entre os escritores. Em primeiro lugar nas citações estava Júpiter, que possuía um papel semelhante ao do Deus cristão, como regente. Em segundo lugar vinha Netuno, patrono dos marinheiros e representante de todas as atividades náuticas. Em terceiro aparecia Mercúrio, patrono do comércio, da comunicação e da educação. E, por fim, Vulcano, símbolo da indústria.

Com o tempo, essas divindades decaíram em popularidade, sendo cada vez menos mencionadas na literatura. No entanto, enquanto a morte parecia certa para as grandes divindades clássicas, duas delas, em especial, foram salvas e exaltadas pelo movimento romântico. O primeiro foi Apolo, deus favorito dos primeiros românticos, considerado o patrono dos poetas e a divindade masculina soberana do mundo natural, já que era uma divindade solar. Contudo, sua popularidade também decaiu depois de 1830, e a menção ao deus tornou-se rara. Nesse período, os românticos começam a ser atraídos pela figura de Pã (HUTTON 1999: 43).

Para o Romantismo, o deus Pã personificava toda a natureza selvagem e intocada. Na verdade, ele parecia liderar, como divindade, uma tendência presente na Inglaterra já em fins do século XVIII: o apreço à natureza selvagem. Segundo Keith Thomas (THOMAS 2010: 368), a admiração e contemplação da natureza haviam se convertido em uma espécie de ato religioso. *“A natureza não era só bela; era moralmente benéfica”*.

Pã se tornara o símbolo dessa natureza. Nesse contexto, a expressão romântica de admiração perante o mundo natural, aos poucos, tomava contornos de uma crítica a concepção cristã de Deus, já que

o sentimento de pasmo, terror exultação, antes reservados à Deus, gradualmente ia sendo transposto ao cosmos em constante expansão, revelado pelos astrônomos, e aos objetos mais sublimes descobertos pelos exploradores da Terra: montanhas, oceanos, desertos e florestas tropicais (THOMAS 2010: 368).

A concepção de uma “natureza-templo” se dava num período em que transformações de ordem econômica e social aconteciam na Europa. Nesse período, a Inglaterra vivia sua industrialização. Os historiadores consideram decisivos e de grande importância os impactos provocados pela Revolução

Industrial. Pois, como se sabe, tais impactos não foram apenas de ordem econômica e social, afetando, também, as mentalidades. Como coloca David Wright, *“a poesia da natureza do Romantismo inglês também foi uma reação à Revolução Industrial e aos modos de pensamento consoantes com ela”* (WRIGHT 1968 apud HAMBURGER 2008: 375).

Sendo expressão sublime, misteriosa e que causava o terror e espanto em relação à admiração ao mundo natural, Pã se tornou uma divindade relacionada aos aspectos da benevolência e do conforto do mundo natural, em contraste ao ambiente urbano e industrial das cidades e seus arrabaldes.

A idealização do campo como morada de paz e ambiente de plenitude teve seu ápice neste período. Os habitantes das áreas montanhosas e florestais não eram mais vistos como bárbaros e incultos, não eram mais desprezados. Eles passaram a ser elogiados por sua inocência e simplicidade (THOMAS 2010: 368). Montanhas e florestas não eram mais vistas como lugares limítrofes entre o que havia de bom e o que havia de demoníaco, pelo contrário, eram lugares de contemplação. *“Todas as mais nobres convicções e confidências da Religião podem ser adquiridas na escola simples da Natureza”* (ALISON apud THOMAS 2010: 368).

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

Obviamente, Gardner não apenas captou o espírito de seu tempo em relação à herança romântica no que se refere a tal idealização da natureza. Mas, essa influência foi decisiva em sua principal fonte, Margaret Murray.

Murray, como vimos, tem como base as teorias de Frazer sobre o sacrifício real. O tema que permeia sua obra é o da fertilidade. A personificação do Deus Chifrudo por um sacerdote nos sabás por ela descritos são uma evidente fonte de inspiração para Gardner. Como também colocamos, as teorias de Murray não tiveram a mesma aceitação na academia, como tiveram no ocultismo da primeira metade do século XX. Se suas conclusões estavam difundidas entre os entusiastas das ciências ocultas, não é difícil imaginar que na *Folklore Society*, o centro dos estudos folclóricos, não fosse diferente. Gardner circulava por esses dois ambientes e, como já foi dito, qualquer interessado em criar um “culto das bruxas” perceberia que a fonte mais óbvia eram os trabalhos de Murray. Em Gardner, o tema do Deus

da fertilidade está presente desde sua primeira obra, romanceada, acerca da moderna bruxaria.

A outra divindade cultuada na Wicca é a Deusa. Gardner observou que, provavelmente, a origem da Bruxaria está relacionada a uma época em que havia sociedades matriarcais. Todo o mito relativo ao culto da Deusa que se insere na moderna bruxaria neopagã assume esse caráter, de uma reivindicação histórica que coloca a mulher como figura mais importante. Nessa espécie de mito contemporâneo, o culto da Deusa teria sido suprimido pelas religiões monoteístas patriarcais e, aqui, é visível mais uma crítica em relação ao Cristianismo, que tem como principal divindade um Deus masculino. Essa forma de sociedade matriarcal teria se desenvolvido no período neolítico, numa época em que as sociedades viviam mais pacificamente, devido ao controle das mulheres. Essa mitologia parece ter se tornado, entre os grupos neopagãos, um elemento legitimador. Sendo assim, concordamos com a afirmação crítica de Naldo Natale Terrin sobre esse mito contemporâneo:

Parece haver certa unanimidade no fato de que a história das religiões e da humanidade passaram por uma pré-história, na qual o feminino e o materno dominavam e reinavam com toda a sua força de atração simbólica, sexual e materna (TERRIN 1996: 192-193).

A ideia de uma sociedade matriarcal foi, primeiramente, exposta pelo professor e jurista suíço Johan Jakob Bachofen (1815-1887). Sua tese sobre um matriarcado primitivo foi descrita em sua obra *Mutterrecht* (1861), e consistia basicamente na ideia de que as antigas sociedades primitivas eram regidas por mulheres. A concepção foi rapidamente rebatida ainda no começo do século XX, mas fez eco nos grupos, tanto religiosos como sociais, que se articulavam incorporando esta visão, uma clara herança contracultural que foi, sem dúvida, amplificada pela Wicca de Gardner, já que a questão do aspecto feminino é enfatizada pelos wiccanos, que buscam nas teses de Bachofen ou em teses semelhantes a legitimidade de suas práticas.

Na década de 1970, o chamado “Movimento de Espiritualidade da Deusa”, surgido nos Estados Unidos, sustentava uma Teologia que incluía vários grupos de diferentes tendências da Nova Era, entre eles druidas, bruxas, neopagãos e espiritualistas, além de pessoas ligadas a movimentos feministas; todos esses

grupos e pessoas utilizavam-se de imagens femininas para representar suas divindades.

Mas, antes disso, Gardner já havia inovado e lançado as bases desse culto ao feminino. A Wicca foi, de fato, a principal influência para essa tendência. Apesar de a Golden Dawn já ter incluído a mulher em seus rituais e lhe aberto espaço, assim como a co-maçonaria (ramo da maçonaria que aceitava mulheres), a Wicca a colocara em um patamar mais alto, tendo-a como divindade principal. Essa posição de Gardner em relação ao feminino vinha ao encontro do caráter contracultural da Wicca, no sentido de destacar os aspectos naturais, em uma atitude que remetia ao Romantismo. Por isso, sua ideia de matriarcado era descrita como algo natural, e estava ligada a uma forma de religiosidade “mais pura”.

Assim como as manadas de elefantes são conduzidas por uma fêmea de temperamento forte, as antigas tribos de caçadores eram conduzidas por uma matriarca; quer dizer, as mulheres mais fortes física e mentalmente regiam as tribos e os homens (GARDNER 2004: 41).

A igualdade de sexo na Wicca é um aspecto fundamental, apesar de, em alguns trechos, Gardner estabelecer certa superioridade à mulher, já que ela, na ausência do homem, pode substituí-lo na representação do Deus, mas o contrário não ocorre. A igualdade de gêneros é mais bem descrita no seguinte trecho de *O Significado da Bruxaria*:

De certa forma, a religião das Bruxas reconhece que todas as mulheres são uma encarnação da Deusa, e, todos os homens, uma encarnação do Deus; e, por esta razão, toda mulher é, potencialmente, uma sacerdotisa, e todo o homem, potencialmente, um sacerdote; pois, na bruxaria, o Deus e a Deusa são o Masculino e o Feminino, a Direita e a Esquerda, os Dois Pilares que sustentam o Universo, e toda manifestação de masculino e feminino é uma manifestação d'Eles (GARDNER 2004: 129).

Esse equilíbrio em relação ao feminino e ao masculino também se reflete na forma organizacional do culto. Para a Wicca, há um sacerdote e uma sacerdotisa, e a importância de ambos, com a predominância da mulher, é explicada da seguinte forma:

Esse deus da morte, ou seu representante, parece ter tomado a liderança do culto em uma época, e o homem se tornou o mestre. Mas, deve-se enfatizar que, por causa de sua beleza, doçura e bondade, o homem colocou a mulher, como deus colocando a deusa, no lugar principal, de forma que a mulher dominasse as práticas do culto (GARDNER 2003: 34).

Como foi pontuado no início deste capítulo, Gardner, muitas vezes, descreve a concepção de divindade das bruxas, ou as próprias divindades, recorrendo a comparações opositivas ao Cristianismo. Essa forma de abordagem está presente em todas as suas obras.

Uma das grandes diferenças apontadas por ele em relação ao Cristianismo era relativa ao fato de as bruxas acreditarem em reencarnação. Em relação a isso, descreve que

as duas grandes realidades com as quais todos os povos se deparavam eram, essencialmente, a imutável, infinita realidade da Vida e Morte; juntamente com um terceiro fator indescritível, o poder mágico que os Deuses tinham em mãos. Por conseguinte, onde quer que os homens formassem para si figuras da Divindade, estas sempre foram os arquétipos: a Senhora da Vida, o Senhor da Morte e o Além; e, com eles, a teia da magia foi tecida. (GARDNER 2004: 172)

É interessante perceber como Gardner soma, em seu sistema religioso, a noção de reencarnação e a de divindade. Essa junção pode ser observada no seguinte trecho:

O deus do culto é o deus do próximo mundo, da morte e da ressurreição, ou da reencarnação, o consolador, o confortador. Após a morte, você vai alegremente a seu reino para o descanso e o alívio, tornando-se jovem e forte, esperando a época de renascer na terra de novo, e você pede a ele que mande de volta os espíritos de seus mortos queridos para que se regozijem com você em suas festas (GARDNER 2003: 41).

Um dos temas mais explorados em sua obra é a noção de reencarnação. Novamente, Gardner utiliza-se do que entendia como sendo a crença dos povos primitivos para explicar a crença de suas bruxas. A Wicca é, de fato, uma religião reencarnacionista. Há a crença de que a pessoa morre e renasce dentro de um processo de evolução.

A ideia de reencarnação que dominou o Ocidente é a que foi difundida e que circula entre as novas espiritualidades. A noção de um crescimento espiritual, fruto de um contexto em que havia preponderância do pensamento positivo, surge com o espiritualismo e se desenvolve através da Teosofia e do Espiritismo kardecista. Não nos interessa, no presente estudo, delimitar as características do conceito de reencarnação para as religiões orientais e para as formas de espiritualidades que emergiam no século XIX, até porque, quando Gardner fala de reencarnação, acreditamos que esteja se apropriando de um termo que já carrega certa fluidez semântica⁴⁸. Ou seja, a reencarnação, nesse meio, pode ser caracterizada quase que como um conceito autoexplicativo.

Gardner pensava a reencarnação como os grupos ocultistas de sua época, a partir da visão teosófica. Para as bruxas, a reencarnação é vista como um ciclo de nascimento e morte que visa uma evolução pessoal e só tem fim quando se conquista um estado chamado de “morto poderoso”, no qual o indivíduo se torna uma espécie de semideus (GARDNER 2003: 23). Quando a pessoa morre, deve esperar em um lugar chamado *Summerland* para renascer, depois, em outro corpo. O conceito de *Summerland* como uma espécie de paraíso das bruxas foi extraído, provavelmente, das obras do espiritualista norte americano Andrew Jackson Davis (1826-1910). Esse lugar é uma espécie de paraíso para os espiritualistas. É o “*país onde reina o eterno verão*” (LEADBEATER 1992: 50). A descrição de um lugar tranquilo e pacífico também é feita por Gardner:

As tradições das bruxas simplesmente lhes dizem que elas sempre existiram; mas, que chegaram onde estão agora da Terra do Verão em um passado distante. Quando questionadas a respeito de onde se localiza a Terra do Verão, elas não sabem responder; mas, parece um lugar cálido e feliz, o Paraíso Terrestre, a respeito do qual todas as raças da humanidade têm uma lenda, e à procura do qual tantos aventureiros arriscaram suas vidas (GARDNER 2004: 24)

Há várias referências, nas obras de Gardner, que fazem menção ao Paraíso das Bruxas, ou *Summerland*. Recorrendo, em dois momentos, à comparação com o Cristianismo em um sentido apologético, Gardner coloca que

⁴⁸ Em relação a esta fluidez do termo, ver o artigo de Marcelo Camurça, “O Conceito de Reencarnação no Espiritualismo moderno: Entre o Círculo de Sãmsara e o Evolucionismo Positivista”, *Numen* v.3 n.1, pp. 95-109. Disponível em < <http://www.editoraufjf.com.br/revista/index.php/numen/article/viewFile/865/750> > Acesso em 03.11.2011.

muitos bons cristãos, desprovidos de consolo religioso, poderiam facilmente ter-se voltado para a religião rival. Afinal, o paraíso das bruxas é muito atraente para o homem comum (GARDNER 2003: 50).

Ele acreditava na reencarnação antes de se envolver na elaboração da Wicca. Seu primeiro romance, *A Goddess Arrives*, é baseado em teorias reencarnacionistas, principalmente a de Rudolph Steiner. Assim como os espiritualistas que buscavam encontrar evidências científicas através de testes e medições, Gardner buscou explicar a reencarnação recorrendo a elementos pseudocientíficos, mas, também foi buscar, em suas ideias de permanência folclórica, o que ele entendia ser a forma de crença dos povos primitivos. Vale colocar que Gardner se refere a povos primitivos, Idade da Pedra na Europa ou época matriarcal, sempre fazendo observações gerais, mas, em nenhum momento, especificando épocas e lugares mais precisos. O que se percebe é um discurso que busca manter as origens do culto envoltas na “névoa dos tempos”. Com isso, mantém-se o mistério necessário à religião.

Nesse sentido, sua generalização concede a todos os povos primitivos a crença na reencarnação. Essa ideia também corrobora, além da ideia de permanência, o pensamento teosófico, no sentido de demonstrar que todas as religiões são uma só manifestação da mesma, sendo que todas carregam seus traços.

Gardner também reitera a assunção de que as crenças das bruxas é algo natural, no sentido instintivo. Sua explicação para isso está relacionada à sua generalização das crenças dos povos. Segundo ele,

No princípio, pensei que bastaria saber o que as bruxas faziam e acreditavam, e descobrir qual raça ou tribo fazia e acreditava no mesmo. Mas, quando comecei a olhar mais cuidadosamente, constatei que muitas pessoas faziam e acreditavam em muito do que, ou tudo o que, as bruxas praticavam. Em alguns casos, poderia tratar-se, apenas, de coincidências; mas, havia muitas delas, e eu conhecia o ditado: “A coincidência matou o professor”; assim, mantive-me até que comecei a perceber certo padrão. As pessoas faziam e acreditavam naquilo que lhes era natural fazer e acreditar, e isso significava que essas crenças eram, provavelmente, verdadeiras (GARDNER 2003: 41).

Como dissemos anteriormente, Gardner parecia desiludido com as ordens ocultistas da época e, também, com a magia cerimonial. O reflexo disso é *Com o auxílio da Alta Magia*, já que Thur, o mago, deve recorrer à ajuda da bruxa Morven; ou seja, Gardner enxerga a alta magia como o estudo teórico, portanto técnico, e a Bruxaria como o estudo prático, portanto natural e instintivo. Apesar das suas influências espiritualistas em relação à reencarnação, o discurso do que é natural para as bruxas é enfatizado como legitimação de suas práticas. Provavelmente, a concepção de reencarnação como algo natural foi explicada a partir de um viés de permanência para se enquadrar nesse aspecto “natural” da bruxaria.

A concepção de que a Bruxaria é algo natural é o argumento chave de explicação para se compreender a Wicca. Quando Gardner fala sobre o poder das bruxas, ele descreve que este poder é natural. “*Tal poder reside no interior de seus corpos*” (GARDNER 2003: 23). Essa afirmação é sustentada por um discurso pseudocientífico:

O grande reservatório de “poder”, de acordo com as bruxas, é o corpo humano. Os espiritualistas geralmente compartilham essa crença. Não pretendo abordar os meios práticos para gerar e direcionar este “poder”; mas está provado, por algumas das pesquisas da ciência moderna, que não é mera fantasia acreditar em sua existência (GARDNER 2004: 15)

É importante esclarecer que, quando Gardner se refere a “pesquisas da ciência moderna”, está se baseando nas pesquisas sobre radiestesia. Ele, de fato, acreditava nas pesquisas do professor Otto Rahn, da Universidade de Cornell, que sugeriam que a ação dos músculos do corpo humano e do sangue eram fontes de raios ultravioletas. A teoria de que raios saiam das pontas dos dedos, da ponta do nariz e também pelos olhos, provavelmente explicaria o poder das bruxas.

É interessante notar que Gardner retira de seu meio ocultista não apenas os elementos pseudocientíficos que compõem suas argumentações, mas também o próprio estilo de argumentação, em que tenta estabelecer uma fundamentação científica que legitime as verdades da religião. Essa dinâmica argumentativa está por trás, por exemplo, do Espiritismo, que fundamentava suas práticas em elementos “científicos”.

Essa forma de se entender e explicar as religiões refletia a importância do pensamento científico da época. Neste sentido, “*aliava-se ao desenvolvimento do*

*conhecimento científico, a redescoberta das culturas antiga, mitológicas e extraocidentais*⁴⁹. Vale colocar que, desde 1946, Gardner era membro da *Society for Psychical Research*, associação fundada em 1882 para estudar fenômenos paranormais. Foi uma importante base de experimentações dos espiritualistas e, até hoje, está em atividade.

Como pudemos perceber, o aspecto do natural e instintivo, no que diz respeito às crenças das bruxas, não está relacionado nos escritos de Gardner apenas com suas fundamentações pseudocientíficas, mas também nos argumentos pseudohistóricos e pseudoantropológicos em relação aos povos primitivos. Tais argumentos, deve-se observar, estavam ultrapassados dentro dos debates acadêmicos, mas encontravam, assim como as pseudociências, terreno fértil no meio ocultista.

O discurso de permanência é baseado nos trabalhos da *Folklore Society*, e, principalmente, nos trabalhos de Murray sobre bruxaria. O discurso pseudocientífico, calcado nas experiências e teorias que tentavam legitimar algumas práticas e crenças, “método da ciência, objetivo da religião”.

A reencarnação era um assunto que chamava a atenção de Gardner. Tal crença, como descrito em sua biografia, havia começado desde que lera o livro de Florence Marryatt, *There is No Death*, ainda na infância. Livro em que a autora apresentava casos de fenômenos mediúnicos.

A nosso ver, o diferencial das obras de Gardner estava no fato de que seu estilo de argumentação baseava-se tanto nas explicações pseudocientíficas, quanto nas pseudoantropológicas para compor um repertório de “provas” que legitimasse a crença de suas bruxas.

A questão do aspecto natural também está diretamente ligada a sua vivência na Malásia. Gardner havia passado metade de sua vida no Oriente, viajando por lugares inóspitos e estabelecendo contatos e aproximações que não eram muito comuns aos ingleses da época. Quando voltou para a Inglaterra, é possível que sua forma de enxergar a sociedade não fosse a mesma de um inglês que nunca saíra dali.

⁴⁹ SILVA, Eliane Moura. *Reflexões teóricas e históricas sobre o Espiritualismo entre 1850-1930*. Campinas: Unicamp, 1997. Disponível em <http://www.unicamp.br/~elmoura/biblio.htm>. Acesso em 23 Abr. de 2011.

A bruxaria idealizada por Gardner na forma da Wicca é uma religião natural e, por isso, livre da complexidade teológica das grandes religiões de que ele tanto parecia querer se distanciar. Segundo ele,

(...) a bruxaria tornou-se uma das religiões secretas nas quais as pessoas podem expressar seus maiores desejos e aspirações sem serem ridicularizadas; a reverência aos arquétipos que, surgindo dos níveis profundos do inconsciente, tão estranhamente inspiram nossa alma. Creio que isso seja uma verdadeira forma de religião, já que é natural (...) (GARDNER 2004: 23).

Quando Gardner descreve a bruxaria como uma “religião natural”, ele também se refere a uma ancestralidade com os povos primitivos da Europa. Essa busca de legitimação está relacionada a uma concepção contracultural de oposição ao Cristianismo, já que para ele, este seria uma espécie de intruso em solo europeu.

Não é à toa que Gardner se refere à Wicca como “Velha Religião”. Essa forma de se referir à moderna bruxaria neopagã é, até hoje, reflexo dessa reivindicação de uma ancestralidade histórica. Tal reivindicação só pode ser compreendida se observarmos o uso do termo “Velha Religião” pelas Igrejas na Inglaterra. Segundo Joanne Pearson (PEARSON 2007: 11), termos como “Velha Religião”, “Antiga Religião”, “Nova Religião” são carregados de sentido de valor. Seu uso data da época dos Tudors (1485 – 1603). Entre os períodos da Reforma na Europa e o século XIX, foram utilizados tanto pela Igreja da Inglaterra quanto pelas tradições católicas. Na Europa continental, as várias formas de Protestantismo que surgiram no curso do século XVI foram vistas como novas experiências dentro do Cristianismo.

Essas formas foram caracterizadas aversivas à autoridade papal, vista como autoridade de uma Igreja baseada em magia, superstição e monasticismo. Os reformadores protestantes olhavam para o futuro e consideravam as hostes do catolicismo romano como um Cristianismo da Idade das Trevas. Contudo, a nova Igreja da Inglaterra tinha profundo interesse em demonstrar que o Cristianismo inglês não dependia da missão católica de Agostinho de Canterbury (enviada pelo papa Gregório às ilhas inglesas em 597) para reivindicar seu apostolado, e procurou retratar uma velha origem apostólica de influências célticas (PEARSON 2007: 11).

Há, pelo menos, três “velhas religiões”, assim denominadas, na Inglaterra. Duas vêm da igreja cristã e das formulações do período da Reforma, tanto

protestantes quanto católicas. Durante e depois do estabelecimento de uma “nova religião” protestante, o catolicismo romano foi chamado de “velha religião”, termo utilizado pelos fiéis que buscavam conforto face às depreciações dos reformadores. Nesse caso, o termo foi empregado no sentido de valorizar a religião. É claro que os católicos romanos não poderiam ser considerados como partidários da única “velha religião” da Inglaterra, mas, com o reavivamento do catolicismo inglês do Movimento de Oxford no século XIX, e o desenvolvimento do Anglo-Catolicismo, emergiu uma reivindicação mais positiva do termo “velha religião”, também concomitantemente como uma crítica ao protestantismo como “nova religião”.

A “nova religião”, na forma da Igreja da Inglaterra, procurou provê-la de uma linha de continuidade que remontasse à era apostólica, na tentativa de dar credibilidade à sua reivindicação de ser uma “velha religião”.

A terceira religião que reivindica o termo “Velha” para sua legitimação é a Wicca (PEARSON 2007: 11). Para Gardner, fazer a Wicca ser reconhecida como a religião mais antiga era uma meta. Em *O Significado da Bruxaria*, ele observa:

Como a Arte da Bruxaria pode contribuir para o futuro? Em primeiro lugar, pode desmascarar o mito de que o Cristianismo Ortodoxo é a antiga fé dessas ilhas, e que não havia civilização na Bretanha até a chegada dos romanos. O verdadeiro Cristianismo, a fé que o próprio Jesus pregou, pode ter chegado até aqui, mas foi rapidamente subjugada. Os vários tipos de denominação eclesiástica que tomaram o poder e a riqueza do país estão decaindo lentamente (GARDNER 2004: 267).

É interessante notar a reivindicação de Gardner em relação à antiguidade da Wicca e sua crítica à Igreja, pois, na década de 1950, parecia haver um renascimento da religião. Essa década, que ficou conhecida como a década do Anglicanismo, também foi o período em que Gardner revelou a Wicca ao público com suas obras. Segundo Grace Davie (DAVIE 1994: 31), naquela década o papel social da igreja era mais de confirmação do que de confrontação. A coroação de Elizabeth II, em junho de 1953, aproximou a Igreja da Inglaterra da monarquia, e isto se deu no momento em que a coroação era, pela primeira vez, televisionada. Davie (DAVIE 1994: 31) observa que esse evento captou, em grande estilo, o que poderia ser chamado de um *establishment* espiritual da década de 1950.

Na história religiosa da Inglaterra, esse período é sempre relacionado a uma reconstrução religiosa, em alguns casos, a uma restauração. Essa restauração ou

reconstrução é relativizada por Grace Davie, já que, para esta autora, a maioria das pessoas, ou seja, a parcela que vivia nas regiões industrializadas e urbanizadas, não estava interessada no que acontecia com as igrejas; na verdade, elas estavam, cada vez mais, se distanciando de sua influência.

Callum G. Brown analisou diários de jovens do período que escreviam críticas à religião. Para o autor, a década de 1950 também foi a década do protofeminismo (BROWN 2010: 159).

Em sua leitura dos diários, Brown observou que havia uma crítica negativa à religião, e que as origens do protofeminismo podem ter como base esse posicionamento. Para ele, as mudanças de tratamento entre Igreja e pais, ou seja, em relação à família e à Igreja como espaços sociais, parecia indicar uma mudança feminista sobre a vida religiosa. Essa mudança está, principalmente, relacionada à ligação da religiosidade e dos aspectos feministas na emergente tensão nas relações familiares (BROWN 2010: 159).

Se a velha geração da época parecia não acreditar ou estava apática em relação ao restabelecimento da antiga ordem religiosa na Inglaterra do pós-guerra, os jovens já estavam voltados para as mudanças contraculturais, principalmente em relação ao feminismo, que culminaria nas contraculturas da década de 1960.

Quando Gardner fala de suas bruxas, da nudez ritual, de uma religião natural, livre das amarras institucionais, de uma religião matriarcal, parece ter uma audiência pronta a ouvi-lo. Em seu discurso de retorno a uma espiritualidade natural, não vai deixar de enfatizar a questão do poder do corpo. Ele tinha uma visão positiva do corpo humano em todos os aspectos, incluindo as práticas sexuais (URBAN 2006: 173). Adepto do naturismo, ele acreditava na eficácia ritual da bruxa “vestida de céu”, ou seja, nua.

Em sua “sacralização” do corpo humano e do sexo, Gardner está seguindo uma tradição que remonta a Crowley e D.H. Lawrence⁵⁰, além de outras figuras da era pós-vitoriana que rejeitavam a opressão sexual do século XIX e pregavam uma nova celebração de diferentes formas de sexualidade e transgressão.

Na Wicca, o Grande Rito que representa a comunhão do Deus com a Deusa requer a prática sexual com o sacerdote e a sacerdotisa, mas isto se dá de forma simbólica nos dias de hoje (pelo menos, nas práticas mais difundidas e menos

⁵⁰ David Herbert Lawrence (1885-1930) dramaturgo e romancista inglês autor de várias obras modernistas.

“ocultas”). A questão da prática sexual como elemento religioso não era vista com bons olhos no Ocidente cristão.

Gardner defendia suas práticas de maneira a ressaltar a naturalidade das ações. Em seu romance, fala sobre essa questão através dos irmãos Bonder:

Algumas pessoas faziam amor de forma vulgar, mas nada superava o que eles tantas vezes viram em estranhos recantos de sua gleba. Não havia nenhuma orgia de licenciosidade, tal como havia esperado e temido. Desse modo, ele não tinha de franzir os lábios e desviar seus olhos de nenhuma profanação. Além do fato de que muitos haviam se despido e dançavam, nesta não havia diferença alguma de qualquer outra diversão, de qualquer cidade. Era tão pouco ofensiva que, no final da reunião, ele estava quase convencido de que havia uma distinção em jovens nus, que as roupas roubavam a beleza das pessoas que as vestiam, e que as chamadas cintilando sobre aqueles corpos brancos a dançar demonstravam um encanto completamente inocente.

Para Olaf, nunca houvera dúvida sobre a beleza desse povo. Ao contrário de seu irmão, ele jamais precisara conciliar moralidade com afeto e prazer (GARDNER 2008: 180-181).

Nesse trecho, é evidente a diferença entre os dois irmãos, Jan (mais racional e cristão) e Olaf (mais instintivo e místico), em relação ao sexo. Aos poucos, Jan aceita a nudez e o sexo como algo inocente. Essa aceitação do sexo como uma prática prazerosa desligada de amarras morais talvez refletisse os anseios de Gardner em relação à própria sociedade racional e cristã de sua época. Ele acreditava, assim como Crowley e outros ocultistas, que o mundo estava passando de uma Era para outra:

A Era de Aquário está diante de nós; contudo, ainda não se estabeleceu por completo. Estamos no período de transição entre duas grandes Eras. O tumulto mundial dos recentes anos é decorrente disso. E existem forças que procuram trabalhar contra a vinda da Nova Era e atrasá-la ao máximo para defender seus próprios objetivos egoístas (GARDNER 2004: 269-270).

Como vimos anteriormente, o surgimento do neopaganismo se deve muito às ideias centrais da modernidade, como, por exemplo, a ênfase no individualismo, a livre vontade, a ideia de progresso, evolução e ciência. É importante lembrar que, apesar de surgir desse contexto moderno, o neopaganismo pode ser visto como uma reação à modernidade. Essa reação está presente em seu discurso de harmonia com a natureza.

Gardner parece capturar muito bem a idealização de um passado harmonioso:

Evidentemente, na modernidade, a magia não é tão requisitada quanto já foi. Seus usos foram diminuindo. Para o homem primitivo era quase tudo; representava a diferença entre uma vida boa e a fome. E também trazia o sentimento de segurança e proteção do qual hoje em dia, casas cedidas pelo governo, aluguéis subsidiados, pensões familiares, salário desemprego, assistência médica gratuita, dentes postiços, óculos, são substitutos pobres (GARDNER 2004, 102).

Sua crítica à modernidade era reflexo das dúvidas que pareciam assolar a Europa do pós-guerra. É neste sentido que podemos entender a moderna bruxaria neopagã que tem início com Gardner, como uma resposta à crise da modernidade, isto é, a profunda noção de que a racionalidade e a tecnologia não levaram os seres humanos à iluminação ou a uma sociedade utópica, mas, pelo contrário, levaram ao holocausto, às guerras de destruição em massa e à degradação ambiental.

A crítica de Gardner à modernidade fracassada é bem colocada em um trecho de *O Significado da Bruxaria* em que ele compara as religiões estabelecidas aos sistemas políticos ditatoriais:

É verdade que várias pessoas apoiam as Igrejas ortodoxas baseadas na ideia equivocada de que elas são as únicas autoridades que podem combater o Comunismo. E conseguem novos membros fingindo proceder assim; mas, em que consistem seus esforços? Pense, simplesmente, nos meios usados pela Igreja para reprimir as bruxas, ou os tempters, ou os albigenses! Os governantes da Igreja foram os responsáveis pela introdução, no mundo moderno, de ideias indecentes de perseguição às pessoas devido às suas crenças: por fazer do “pensamento divergente” um crime; por conduzir “expurgos” para “liquidar” minorias; por queimar livros e suprimir a liberdade de expressão e de imprensa; por conduzir “julgamentos” nos quais os acusados não tinham esperança de absolvição, fossem eles culpados ou inocentes; por fazer uso da tortura para obter “confissões” predeterminadas; por exterminar comunidades inteiras sob o pretexto de que eram culpadas por “atos de sabotagem” ou estavam a ponto de “cercar” o Estado; na realidade, não há sequer um detalhe horroroso dos crimes contra a humanidade cometidos pelos estúpidos de coturno de Hitler e Stalin que não tenha sido extraído do modelo fornecido pela ortodoxia “Cristã”. Apenas os nomes precisaram ser trocados; todo o restante, do plano de supressão à liberdade humana, estava lá, testado e aprovado. Eles semearam o vento, e hoje os homens estão colhendo a tempestade (GARDNER 2004: 267-268).

Gardner viveu no Oriente trabalhando, durante certo tempo, como agente alfandegário a serviço da coroa britânica, e via de perto o avanço do império “civilizatório” sob as culturas primitivas. Apesar de ter vivido num período em que havia avanço de descolonização do império britânico, Gardner conseguiu viver entre os dois extremos daquele período, a sociedade inglesa, com sua pretensa “civilização”, e os indígenas, com seu modo “primitivo” e “natural”. Provavelmente, essa é uma razão para que a crítica de Gardner tenha tanto impacto entre os atuais neopagãos.

O sistema religioso que Gardner elaborou é um retrato dos anseios de sua época, das mudanças de atitude e paradigma que fariam eco anos mais tarde. Neste sentido, Gardner capturou o espírito do tempo no que se refere às mudanças paradigmáticas. Seu sistema religioso, pode-se afirmar, é contracultural em uma série de aspectos: na relação pessoal com a divindade, sem intermediação institucional; na oposição ao Cristianismo e na reivindicação da Wicca como culto ancestral e legítimo da Inglaterra; na igualdade de sexos, com predominância da mulher como figura principal; nas divindades, em um Deus e uma Deusa, originários do Romantismo e sua idealização da natureza; na reencarnação, dos espiritualistas; na crítica à moral da época, em relação ao sexo e a nudez; na crítica à modernidade.

Todos esses aspectos estão relacionados a uma interpretação que leva em conta as características que compõem uma contracultura. No que diz respeito a uma generalização que considera três traços comumente associados a diversos exemplos de contracultura, a obra de Gardner se enquadra em todos. Primeiro, porque afirma, através do contato direto com a divindade, sem um vínculo institucional, uma precedência da individualidade. Neste sentido, a máxima de Crowley, “*faz o que tu queres, há de ser tudo da lei*”, na Wicca, é “*se a ninguém prejudicares, faz a tua vontade*” (RICHARDSON 2010: 187). Em segundo lugar, as contraculturas desafiam o autoritarismo de formas óbvias e sutis. Sendo assim, a oposição ao Cristianismo, em alguns casos na figura da Igreja da Inglaterra, é uma clara evidência do aspecto contracultural da obra gardneriana. Uma reação que pode se dar de forma óbvia, como em seus livros que discutem de forma mais aberta a bruxaria como uma religião perseguida, ou de forma mais sutil, como em seu romance *Com o auxílio da Alta Magia*. Em terceiro lugar, as contraculturas

defendem mudanças sociais e individuais. A Wicca não apenas transforma a pessoa através da magia, ou seja, pelo nascimento, morte e renascimento, como também prega uma Nova Era a toda a humanidade: a Era de Aquário ou a Era de Hórus.

Além destes três aspectos, há as cinco características que definem as contraculturas, nas quais, acreditamos, o sistema religioso de Gardner se enquadra. Primeiro, a ruptura e/ou inovação. Ele descreve uma religião natural, uma forma de espiritualidade alternativa baseada numa concepção mágico-religiosa, portanto, rompe com a noção de religião como forma institucionalizada; por outro lado, rompe, também, com os ocultistas no sentido de adotar uma prática mágica desatrelada dos velhos grimórios de magia cerimonial. Em segundo lugar, tem-se a questão da Diversidade. Gardner, apesar de possuir afinidade com o panteão de divindades célticas, não descarta os outros deuses, reconhecendo-os como manifestação da mesma força, do “Motor Principal”. Para ele, o contato com a divindade será melhor se ela for do local onde está sendo invocada. Em terceiro lugar, há a comunicação das ideias contraculturais. Num primeiro momento, tais ideias circulam em um grupo específico, apenas para os ouvintes interessados. Assim como Gardner e seu grupo de bruxas fizeram, até que, num segundo momento, há uma ampliação da audiência, que pode resultar num grande movimento contracultural. O primeiro romance de Gardner era utilizado como livro de instruções por aqueles que se candidatavam à iniciação no culto das bruxas. Poucos anos mais tarde, Gardner estabeleceria seu museu de bruxaria e viria a receber várias cartas de pessoas interessadas em entrar no culto. A quarta característica é a perseguição pela cultura hegemônica; de certa maneira, Gardner é convocado pela mídia para dar explicações sobre o culto das bruxas. Não havia censura em relação à Wicca e nem às suas obras, mas Gardner era retratado pelos jornais, no mínimo, como um “senhor excêntrico”. Obviamente, grande parte das críticas virá do meio cristão eclesiástico, que vê a bruxaria como abominação. A quinta característica refere-se à fuga ou exílio da contracultura, mas esta se relaciona com um movimento já estabelecido. Gardner não sofreu perseguição por parte de uma censura governamental, e as críticas feitas pelos sacerdotes cristãos não chegavam a incomodá-lo a ponto de fazê-lo pensar em se mudar ou assumir outra atitude de fuga.

A continuidade de ideias contraculturais também está presente em seu sistema religioso. Para que possamos compreender melhor como se dá esse processo de

continuidade de concepções na Wicca, vale lembrar que as contraculturas transmitem seus valores e ideias através de três formas, ressonância, contato direto e contato indireto ou mediado. A primeira são as características e aspectos descritos anteriormente, que mostram, de forma geral, os traços comuns a todas as contraculturas.

O contato direto são os elementos retirados diretamente do meio em que Gardner estava inscrito. A ideia de reencarnação, a valorização do sexo como fonte de energia, o naturismo e valorização da nudez e do sexo feminino, a partir das concepções de Jung.

O contato indireto ou mediado se dá através da influência em relação ao legado de outra cultura. Neste sentido, Gardner, através de seu meio, captura algumas características do Romantismo, como o individualismo, a crítica à modernidade, a idealização da natureza e a concepção de um Deus que representa a natureza selvagem. Assim como outros elementos presentes no século XIX e XX que não estavam ligados diretamente ao Romantismo, mas que eram polêmicos e inovadores: uma “Deusa” que remete aos tempos do matriarcado, como defendido por Bachofen e idealizada pelo poeta Robert Graves na obra *A Deusa Branca*; a bruxaria como culto marginal de camponeses oprimidos, que buscavam alívio nos sabás, como em *A Feiticeira*, de Michelet.

5.2 A APROPRIAÇÃO GARDNERIANA DAS TENDÊNCIAS CONTRACULTURAIS

Durante a década de 1950, Gardner e os bruxos que o acompanhavam se empenharam em divulgar a nova religião, e fizeram isso de todas as maneiras disponíveis, em entrevistas a jornais, programas de rádio e televisão.

Praticamente toda a ênfase das explicações era relativa à negação de que a Wicca fosse um culto satânico. As explicações apresentadas eram as mesmas que apareciam em seus livros. O ponto principal em relação a esse esclarecimento é o de que bruxaria é uma crença simples (natural), em oposição ao Cristianismo elaborado (estruturado). Pelo menos essa é a ideia por trás daquilo que Gardner

define como “o significado da *Bruxaria*”. Sendo uma religião que se apoia numa crença simples, as divindades são simples e as práticas, idem.

Obviamente, Gardner recorreu à noção de simplicidade como elemento a favor da Wicca. É por esse viés que podemos perceber o culto às divindades wiccanas como elemento contracultural, no sentido de reivindicar uma forma de religiosidade mais espontânea. Em uma passagem, ele descreve que

Os Grandes deuses Antigos não eram meros conceitos presentes nas folhas dos velhos livros e nas mentes de velhos estudiosos. As pessoas se lembram; ou melhor, a própria terra se lembra (GARDNER 2004: 172).

A referência às grandes religiões monoteístas, aí, é clara. Sua crítica à concepção de Deus apresentada nesse trecho reflete a ideia de um Deus distante e elaborado. Esta teologia elaborada que se baseia na concepção de um Deus distante, para Gardner, vai contra o caráter espontâneo das bruxas. Em *A Bruxaria Hoje*, ele afirma que “as Bruxas não têm livros de teologia” (GARDNER 2003: 41).

Em relação à antiguidade do culto, sua caracterização como uma religião simples e natural, explicável por meio de uma comparação com práticas de povos “primitivos”, já denota a tentativa de Gardner de mostrá-la como uma religião pré-cristã.

Para que possamos destacar os aspectos que buscam desvincular a Wicca das práticas satânicas, é necessário contextualizar Gardner dentro do debate sobre a bruxaria de sua época. Ele, ao mesmo tempo em que agrega influências acadêmicas a suas obras por meio de argumentos antropológicos e folclóricos (reflexo de seu envolvimento com a *Folklore Society*), também busca argumentos presentes no meio ocultista em que circulava. Portanto, sua dinâmica de argumentação parece seguir o mesmo padrão, ou seja, em sua defesa da bruxaria como religião, ele dialoga com dois autores que podem ser considerados os dois extremos da visão da bruxaria: Montague Summers e Margaret Murray. Ambos são referências do meio ocultista. O primeiro, fazendo uma acusação, descrevendo a bruxaria como um culto maléfico e demoníaco, uma espécie de religião às avessas, aproximando a bruxaria ao que ele entedia ser uma espécie de inversão da fé cristã baseada no Satanismo. A segunda, por outro lado, acreditando que a bruxaria também era um culto, mas não com os contornos maléficos colocados por Summers.

Outro autor importante para as obras de Gardner é Pennethorne Hughes, que se coloca entre os dois extremos.

Hughes e Summers são os principais alvos das discussões de Gardner. Em suas obras, este parece se esforçar para passar a imagem de que a bruxaria não é algo maligno. Ele busca argumentar que, ao longo dos anos, houve forte propaganda contra a bruxaria. A razão disso seria a aversão do Cristianismo às bruxas.

Em *O Significado da bruxaria*, começa esclarecendo sua posição. A divisão de autores proposta por ele não reflete o debate acadêmico da época e, provavelmente, era mais uma divisão baseada nos autores mais populares. Ele deixa claro que há três escolas de interpretação relativas ao estudo da bruxaria. A primeira, daqueles que têm uma visão racionalista de que a bruxaria era um tipo de histeria em massa, ocasionada por razões psicológicas. A segunda, formada pelos que afirmam que a bruxaria é real, e que é o serviço e adoração a Satanás. E a terceira, que procura ter uma visão do assunto sem quaisquer terrores supersticiosos, argumentos teológicos e, tampouco, a incredulidade materialista (GARDNER 2004: 07).

Toda dinâmica de argumentação referente às questões das discussões históricas acerca da bruxaria serão analisadas em sua obra com base nessas três escolas interpretativas. Ele cita autores de cada escola, com exceção do primeiro, que podemos identificar como sendo Charles Mackay, autor de *Ilusões Populares e a Loucura das Massas* (1841); Mackay segue pela linha definida por Gardner como “psicológica”, e tem um de seus textos citados ao final de *O significado da Bruxaria*. Na segunda escola, cita Montague Summers e sua interpretação da Bruxaria como culto satânico.

Na terceira, a autora que encabeça o culto como religião sobrevivente é Margaret Murray. É a essa escola de interpretação que Gardner diz pertencer. Para ele,

Esta escola de pensamento afirma que a bruxaria é simplesmente o que restou da antiga religião pagã da Europa Ocidental, datando da Idade da Pedra, e que a razão da perseguição pela Igreja era o fato de ela ser um rival perigoso. Eu pertenço a essa terceira escola, porque suas descobertas estão de acordo com minha própria experiência, e porque é a única teoria que me parece fazer sentido à luz dos fatos históricos (GARDNER 2004: 07).

A escola a que Gardner pertenceu, já em sua época não era mais levada a sério como alguns acreditam que fosse. Note-se que ele afirma pertencer a uma escola interpretativa que não recorre a “argumentos teológicos” e nem à “incredulidade materialista”, ou seja, seu discurso é parecido com o teosófico – ele se coloca em um meio termo entre a religião e a ciência “fria” (ou “materialista”, como a descreve).

Essa questão da escola interpretativa levou alguns autores, como Philip Heselton, a entenderem que Gardner estava, de fato, fazendo um estudo antropológico em seu livro *A Bruxaria Hoje*, e que a tese de Murray sobre um culto de bruxas sobrevivente serviu como referencial teórico e não como referencial para a criação de uma religião.

Para Heselton, Gardner utilizou-se de Murray não para formar uma religião, mas sim como aparato teórico que desse conta de explicar sua descoberta. Ao contrário de Heselton, concordamos com Kelly, que afirma que a teoria de Murray era a que mais servia para Gardner na elaboração de uma religião. A utilização do trabalho de Murray por Gardner pode ser observada por meio de duas linhas de interpretação.

A primeira, observada por Aidan Kelly, de que Gardner e seu grupo utilizaram-se do trabalho de Murray, provavelmente, em vista da necessidade que tinham de criar uma religião genuinamente britânica. Sobre isso, Aidan Kelly argumenta que

Pode ser que em setembro de 1939 Gardner e seus amigos estivessem discutindo a situação da Inglaterra em guerra com a Alemanha. Estava a Inglaterra correndo perigo de deteriorar-se espiritualmente a ponto de desejar uma religião nativa realmente britânica, em que todos eles pudessem acreditar? (...) Encorajados pela tensão do momento, talvez eles tenham decidido encarregar-se da recriação do culto das bruxas de Murray (KELLY 2007: 62).

Kelly (KELLY 2007: 65) questiona: se o *coven* de Gardner começou a reconstruir a religião descrita por Murray, qual seria o modelo ritualístico a seguir? O que as hipóteses de Murray poderiam lhe fornecer? Na verdade, pouco em relação a um sistema mágico, mas muito em relação a uma teoria. Para esse autor, Gardner e seus amigos estavam diante de um dilema: “A velha religião” descrita por Murray era focada em ritos, mas não revelava absolutamente nada sobre algum sistema mágico. Sendo assim, o único sistema que poderiam encontrar era o da magia

cerimonial, também conhecida como “Alta Magia”, praticada por sociedades conhecidas no meio ocultista da época, como a Golden Dawn. Sendo assim, tem-se, por um lado, com a tese de Murray, uma hipótese que fornece legitimidade histórica no sentido de atribuir uma continuidade em relação ao passado através de uma interpretação de permanências; por outro, tem-se um sistema de magia estruturado a partir da magia cerimonial utilizada pelos grupos ocultistas.

É importante colocar que a tese de Murray sobre o culto das bruxas fazia sucesso entre os ocultistas da época, já que parecia ter mais aceitação neste *meio* do que entre os acadêmicos. Como descreve Carlos Roberto Figueiredo Nogueira:

Desconhecendo as obras mais modernas disponíveis sobre a bruxaria, deixa de lado a rica documentação da Europa continental para utilizar umas poucas fontes britânicas, “recortando” a documentação de modo a forçar a evidência histórica a comprovar a sua teoria. Criticadas por muitos historiadores, de modo bastante contundente, as obras de Murray emprestarão novas possibilidades às posições ocultistas ao sabor de um “modismo” de sobrevivências ancestrais e alcançarão as profundezas do passado (NOGUEIRA 2004: 99).

Uma segunda interpretação diz respeito à utilização de Murray como aparato teórico de Gardner na leitura de sua “descoberta” de um culto das bruxas. Isto é o que Heselton descreve como a provável utilização de Gardner das teses de Murray. Para ele, Gardner “misturou um conjunto de ideias de Murray com o que as bruxas lhe contaram” (HESELTON 2000: 282).

Concordamos com a primeira interpretação, já que sua reivindicação de ter encontrado tal culto é improvável e infundada. Na verdade, a teoria de Murray era, de fato atrasada, mas atraente, pelo menos entre os folcloristas britânicos que trabalhavam seguindo uma linha de permanências folclóricas - “(...) depois que surgiram os livros da Dra. Murray, outras pessoas foram corajosas o bastante para admitir que ainda restavam algumas bruxas (...)” (GARDNER 2004: 09).

A proliferação daqueles que se diziam bruxos ou interessadas por bruxaria aumentaria ainda mais após a publicação dos livros de Gardner, com mais pessoas se identificando como bruxas e bruxos ou afirmando fazer parte de uma linhagem de bruxos. Até mesmo após a morte de Gardner surgiram grupos que se diziam membros de *covens* ou famílias anteriores às descobertas gardnerianas. Falar em “modismo” é um tanto vago, já que o termo traz uma conotação pejorativa. Mas, algo

deve ser dito a favor da utilização de Murray por Gardner: ambos tinham conhecimento dos estudos um do outro, e foram membros da mesma sociedade, a *Folklore Society*. Sendo assim, Gardner, simplesmente, estava em sintonia com as questões e temas abordados pela Sociedade.

Seja para criar uma religião, como sugerem alguns autores, ou para fundamentar sua descoberta, o que é improvável, o importante é que Gardner se apresentava como antropólogo, e seus estudos sobre bruxaria seguiam a tendência em voga da sociedade no que diz respeito ao estudo dos elementos folclóricos e que, como ainda hoje, como descreve Juliette Wood, *“enxerga sobrevivências em costumes tradicionais e usos da memória popular para justificar ligações entre o passado e práticas correntes do presente”* (WOOD 2007: 71). Se Gardner pretendesse criar uma religião de bruxas, o material estava ao seu alcance, e a teoria também.

O que podemos concluir, em relação à sua posição no debate sobre a bruxaria, especificamente dentro das três escolas por ele descritas, é que, para discutir o tema, Gardner se guiou pelas hipóteses de Murray, altamente discutíveis, mas que tinham grande apelo no meio oculto da época. A opção de Gardner pelas ideias de Murray já tinha alvo certo dentro do debate da bruxaria: a noção de que a bruxaria era um culto satânico. Essa visão da bruxaria como “religião à avessas”, cujos adeptos supostamente praticariam a “Missa Negra”, fora bastante explorada por Montague Summers.

Quando observamos as discussões de Gardner referentes à bruxaria, é evidente que seus principais argumentos estão relacionados a autores mais populares e polêmicos. A dinâmica principal de toda sua obra segue em direção à legitimação da bruxaria como religião. E essa tentativa de legitimação se faz através do diálogo com os autores que Gardner entende como aqueles que difamam a bruxaria, associando-a a um culto satânico. Summers é o principal. Muitos de seus livros contêm ataques ao espiritualismo, cuja popularidade o preocupava fortemente e atraía intelectuais vitorianos e eduardianos. Summers define o espiritualismo no contexto da bruxaria e da necromancia. Para ele, o espiritismo é, simplesmente, *“a bruxaria revivida”* (SUMMERS 1998: 306). Sua postura clerical certamente garantia certa credibilidade a seus escritos, ao menos em relação aos perigos do satanismo, *“e isto pode explicar sua relutância em esclarecer as circunstâncias de sua ordenação”* (WOOD 2007: 77), já que havia dúvidas se Summers era de fato um

clérigo católico. Provavelmente a reivindicação de uma ordenação serviria como uma espécie de garantia para legitimação de sua autoridade em relação ao assunto.

Ele insistia em que somente especialistas em teologia e psicologia (outro de seus interesses) estavam devidamente qualificados para discutir assuntos “*de aspectos tão terríveis e negros*”. Em um de seus trabalhos, ele escreve que

O historiador racionalista e cético, quando confrontados inevitavelmente com assuntos de bruxaria, escolheram um caminho mais fácil para lidar com estes problemas profundamente complexos e confusos, negando completamente todas as afirmações que não cabem ou não conseguem enquadrar-se na estreiteza de seus preconceitos (SUMMERS 1998: 21)

O primeiro livro sobre bruxaria escrito por Summers apareceu em 1926, somente cinco anos após a publicação de *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental*. Como Murray, ele havia estudado o assunto por vários anos, e também provocou controvérsias.

O modelo historiográfico prevalecente na época propunha explicações racionais, tais como superstição ou agitações políticas em relação aos fenômenos sobrenaturais associados à caça as bruxas. Summers, ao contrário, aceitava a realidade do sobrenatural e tentava explicar sua influência sobre a psique humana. Para ele, as práticas de feitiçaria não estavam ligadas a ilusões. As ideias sobre bruxaria e satanismo colocadas em seu primeiro livro não mudaram muito em relação a seus escritos subsequentes. Um segundo volume, *The Geography of Witchcraft*, reuniu mais materiais sobre vampiros e lobisomens.

De acordo com Summers, o culto da magia não era resultado da primitiva mentalidade camponesa. Para ele, o mal era real e bruxas eram membros de uma “*poderosa organização secreta inimiga da Igreja e do Estado*”. Contudo, sem paranoia, aceitava a realidade de uma conspiração citada nas primeiras teorias do gênero, tais como a de Nesta Webster⁵¹. Superficialmente, isto parece estranho para alguém que apreciava a liberdade artística do final dos séculos XVII e XVIII, mas, talvez, seja algo fácil de compreender em um homem que deplorava o “*pesado e grosseiro materialismo*” da Inglaterra pós-iluminista que, intelectualmente, negara o sobrenatural. Para Summers, racionalismo significava o abandono das certezas

⁵¹ Nesta Webster (1876 – 1960) foi uma ocultista e historiadora inglesa que, em suas obras, denunciou uma “conspiração mundial” envolvendo a sociedade secreta dos Iluminati, os bolcheviques, os judeus e os jesuítas.

espirituais e políticas do passado. Ele desconfiava das tendências seculares em que fenômenos tais como o espiritualismo, que igualava à necromancia, podiam ser tolerados.

Summers também tinha a ideia de transformação mística, mas isto, ao contrário de seu trabalho com temas mais obscuros relacionados ao sobrenatural - que combinavam referências históricas e anedotas contemporâneas de maneira atrativa e persuasiva -, não sobreviveu às modas acadêmicas.

O culto diânico de Murray estava entre as explicações racionalistas que ele explicava, simplesmente, como a existência de ritos diabólicos: entre os escritores ingleses, escreveu Summers:

É um fato surpreendente verificar que, (...), nos últimos anos, a bruxaria na Europa não tenha merecido uma adequada atenção por parte de estudantes de história sérios, os quais falharam, estranhamente, ao reconhecer a importância desta crença trágica como fator político e social. A magia, a gênese dos cultos e cerimônias mágicas, o ritual dos povos primitivos, as superstições tradicionais e o seu conjunto de tradições, tema de vastos estudos eruditos, na sua maioria de um ponto de vista antropológico e folclórico. Mas o lado mais obscuro desse assunto, a história do satanismo, parece ter sido pouco procurado (SUMMERS 1998: 09).

Como historiadores que viriam mais tarde, ele criticou o modelo seletivo de fontes de Murray. Ele também desconfiava da hipótese de um “culto diânico” por sua ligação com o desenvolvimento da Revolução Francesa, Iluminismo e racionalismo. Esses eram fatores que levaram à secularização da cultura e minaram a estável visão romântica de Summers do passado. Ele se referia à interpretação do sacrifício real de William Rufus como “pura fantasia” (SUMMERS 1998: 58).

Assim como Margaret Murray, Jules Michelet e Charles Leland, Summers caracterizou a bruxaria como uma religião rebelada contra a autoridade. De fato, uma das razões para a popularidade do “oculto” na virada para o século XX (e para o paganismo hoje) é exatamente oferecer uma alternativa às formas de espiritualidade mais padronizadas.

O Diabo, no sabá, é apresentado apenas como um problema de credibilidade. Enquanto Summers favorece a posição teológica de Agostinho e Tomás de Aquino, de que as bruxas não tinham nenhum poder intrínseco para prejudicar, ele também aceitava a existência real do Diabo, uma entidade que poderia aparecer no sabá. Todavia, em sua opinião, o líder do sabá era uma pessoa normal tentando disfarçar

sua real identidade num elaborado e burlesco ritual de “Missa Negra”. Contudo, Summers e Murray afirmaram que as bruxas eram pessoas reais realizando coisas reais e, evidentemente, ocorrências sobrenaturais não tinham lugar em rituais humanos. Murray os ignorou ou recusou como exageros. Isto pode ter sido um fator de seleção no caso das fontes por ela utilizadas, característica de sua metodologia que foram exaustivamente objeto de críticas. Summers, por outro lado, acreditava no fenômeno sobrenatural, porém, sua postura teológica em relação ao satanismo negou-lhes qualquer poder intrínseco. Nesse contexto, a ideia de exagero nas fontes originais forneceu um útil filtro para eliminar elementos extraordinários e manter o material dentro de parâmetros lógicos e credíveis.

Summers editou importantes trabalhos sobre demonologia e sobre os processos de caça as bruxas, frequentemente apresentando-os aos leitores ingleses que leriam sobre o tema pela primeira vez. Seu principal interesse é relativo aos materiais do século XVII em diante, adequados à sua educação clássica e conhecimento das línguas europeias. Essa considerável façanha editorial nos fornece um meio de avaliar sua influência e suas percepções sobre esses assuntos. A mais conhecida dessas edições é o *Malleus Maleficarum*⁵². J. Allen Ashwin era responsável pela tradução desse e de muitos outros livros sobre demonologia, enquanto Summers ficava responsável pela edição, notas e bibliografia.

Embora fosse um hábil classicista, Summers não era, de forma alguma, um editor profissional ou um entendido no latim. Algumas palavras eram mudadas para surtir algum tipo de efeito. Por exemplo: num tratado demonológico traduzido por Ashwin, Summers substituiu a palavra “Diabo” por “Demônio”, criando, assim, um efeito mais intenso e dramático. A influência de Summers também pode ser sentida através de outros trabalhos que editou. Sua apresentação de Matthew Hopkins⁵³ como “*perfeito patife*” (SUMMERS 1998: 22) tem contribuído para a fama negativa desta figura, perpetuando-o como parte da mitologia da caça às bruxas.

Summers certamente contribuiu para que trabalhos como o *Malleus Maleficarum* se tornassem mais conhecidos, e sua extensa bibliografia, de aproximadamente quarenta trabalhos, forneceram *insights* e fontes para pesquisa nos temas relacionados. Em seu *History of Witchcraft and Demonology*, ele escreveu

⁵² Ou O Martelo das Feiticeiras, livro de 1487, de grande sucesso, que era uma espécie de “guia” para juízes e inquisidores; foi escrito pelos dominicanos Heinrich Kraemer e James Sprenger.

⁵³ Matthew Hopkins foi um célebre “caçador de demônios” do século XVII, autor do livro *A Descoberta das Bruxas*. Ele teria sido responsável pelo envio de cerca de duzentas mulheres para a fogueira.

de maneira a favorecer o trabalho dos crentes. Por exemplo, alterou a citação de Henry Charles Lea, o autor de um pioneiro estudo sobre descrença racional acerca da realidade da bruxaria, enquanto o trabalho de Frederick George Lee, escritor de assuntos ocultos e sobrenaturais, foi valorizado. Ele elogiou o *History of Witchcraft in England* (1911), de Wallace Notestein, por suas descrições dos fatos, mas não por suas interpretações, que afirmavam que as confissões eram resultado de pressão mental e física. Summers também citou dois importantes volumes de Thomas Wright, *Narratives of Sorcery and Magic* (1851), e o *Quellen und Untersuchungen* (1901), de Joseph Hansen, e reuniu uma lista substancial de panfletos literários.

O que podemos concluir, é que, se Gardner encontrou, de fato, um grupo de bruxas, como muitos wiccanos postulam, então toda sua interpretação sobre este culto poderia estar comprometida, já que ele se utilizara de uma teoria um tanto ultrapassada em relação aos estudos da bruxaria. Naquele momento, porém, essa teoria ainda poderia servir, já que Gardner estava envolvido com uma sociedade folclórica interessada em estudar as permanências em relação ao passado e ao presente. Por outro lado, acreditamos que ele se utilizou da teoria de Murray porque era sedutora, na medida em que também era a única que poderia ser confrontada com as de Montague Summers. Isto porque ambas as concepções da bruxaria, apesar de diferentes em sua finalidade, seguiam elementos muito semelhantes.

Murray e Summers basearam sua visão da bruxaria em documentos primários, relatos de julgamentos e em escritos de demonológicos. Eles justificaram suas descobertas e conclusões utilizando, no caso de Murray, descrições de costumes populares e, no caso de Summers, relatos sobre práticas satânicas. Eles enxergaram a relação entre bruxaria e cultura dominante como um conflito, contudo, diferem nitidamente na natureza desta relação. Para Murray, a Igreja Cristã tentou acabar com os poucos vestígios que ainda existiam de um antigo culto. Para Summers, a igreja estava se defendendo contra uma conspiração do mal. Ambos focaram em rituais, como os apresentados nos registros dos julgamentos e em literatura sobre demonologia, por exemplo, sabás e missas negras, encarando-os como celebrações de sacrifícios pagãos ou uma perversão dos rituais cristãos. Ambos também não atribuíram qualquer poder inerente aos rituais praticados, como fazem os pagãos de hoje e os satanistas (WOOD 2007: 70).

É interessante notar que tanto Summers quanto Gardner possuíam postura crítica ao que podemos chamar, em termos weberianos, de “desencantamento do mundo”.

Um dos elementos presentes nas obras de Gardner diz respeito à questão da experiência como espiritualidade espontânea. O século XIX viu emergir novas formas de espiritualidade. As religiões estabelecidas não mais respondiam aos anseios espirituais da época. A atração pelo ocultismo no *fin-de-siècle* aumentou em razão do racionalismo científico. E isto se deu de duas maneiras. As pessoas buscavam um contato mais pessoal com a divindade, substituindo o contato mediado oferecido pelas religiões ortodoxas. Além disso, as religiões estabelecidas foram alvo do racionalismo científico, que acabou por levá-las a certo descrédito, já que tinham apontados, à luz da ciência, seus equívocos. Isto não levou a um declínio do pensamento mágico, pelo contrário, o ocultismo agregou ideias científicas. Sendo assim, o impulso em direção a um renascimento da magia passava, no século XIX, pela via do cientificismo. Ou nutrindo-se das ciências de fato, ou seja, aquelas aceitas dentro da comunidade científica da época, ou agregando a seu acervo mágico as tendências pseudocientíficas ou desviantes.

Gardner teve contato com essas tendências no meio ocultista. Ele não era o tipo de pessoa que se identificava apenas com uma ordem ou prática ocultista em particular. Circulava por várias ordens e aderiu a diversas “filosofias” de vida. Até o final de seus dias, continuou a buscar e a se interessar por assuntos ligados às áreas da antropologia, arqueologia e folclore, sempre interagindo com grupos ou indivíduos que se interessavam por tais temas. Assuntos como bruxaria, magia, movimentos religiosos não ortodoxos, espiritualismo e pesquisas psíquicas eram os que mais chamavam sua atenção.

Gardner, provavelmente, havia lido sobre os antigos druidas e seu moderno *revival*, e isto atraiu sua atenção. A ideia de uma religião legitimamente britânica possivelmente deveu-se, em parte, ao druidismo.

A Antiga Ordem dos Druidas foi formada em 1874, apesar de seus membros, segundo Philip Heselton (2003: 80) reivindicarem em 1950 uma origem datada de 1717, ano em que

John Toland, cujo nome de batismo era Seán Eoghain Ui Thuathalláino, fundou uma Ordem druidica. Era um homem que

possuía uma postura anticlerical e de crítica à igreja católica, e também foi o responsável por cunhar o termo panteísmo, que reflete sua ideia de imanência de Deus em tudo e em todos⁵⁴.

Segundo John Haywood, “*esses neodruidas do século XVII, provavelmente, acreditavam que estavam fazendo renascer uma antiga religião*” (HAYWOOD 2009: 253). A Antiga Ordem dos Druidas influenciou diretamente a formação da Welsh Gorsedd, também conhecida como Assembleia dos Druidas, organização iniciática que possuía forte tendência nacionalista e que pode ser considerada precursora do moderno paganismo (MORGAN 1983: 64 apud MAGLIOCCO 2004: 35).

Os nacionalistas da Welsh Gorsedd adotaram os druidas como símbolo de resistência e continuidade. Propagava-se, entre eles, a ideia de que haviam sido os druidas que construíram Stonehenge, além de estabelecerem com os antigos sacerdotes uma linha de continuidade ininterrupta, afirmando que os antigos druidas descritos por Júlio César em *De Bello Gallico* eram precursores dos bardos *Welsh*, poetas medievais que possuíam tradição oral.

Aqui, podemos perceber uma característica em comum com a Wicca de Gardner: a noção de continuidade. Como no caso dos druidas da Welsh Gorsedd, as bruxas e bruxos de Gardner legitimavam suas práticas dentro de uma linha de continuidade. Esse é um caso em que os símbolos e os mitos criados em torno de determinado grupo buscam estabelecer uma história coesa, que dê conta de explicar e fundamentar a existência do grupo, buscando legitimar suas práticas. Neste sentido, tanto a Wicca quanto o neodruidismo podem ser entendidos dentro de uma leitura de invenção das tradições. Uma característica que nos ajuda a identificar essa construção artificial de uma tradição é a forma com que ambos os grupos utilizam a noção de continuidade. Esse aspecto da “invenção das tradições” é descrito por Hobsbawm

Naturalmente, muitas instituições políticas, movimentos ideológicos e grupos – inclusive o nacionalismo – sem antecessores tornaram necessária a intervenção de uma continuidade histórica, por exemplo, através da criação de um passado antigo que extrapole a

⁵⁴ DONNARD, Ana. *As Origens do Neo-Druidismo: Entre Tradição Céltica e Pós-Modernidade*. Disponível em < http://www.pucsp.br/rever/rv2_2006/t_donnard.htm > Acesso em 12.11.2011.

continuidade histórica real seja pela lenda (...) ou pela invenção (...) (HOBBSAWM 2008: 15).

A noção de nacionalismo no druidismo é muito mais evidente do que na Wicca devido aos ideais políticos. Na Wicca, o nacionalismo reflete-se diretamente em sua afirmação como religião verdadeiramente nacional, cuja origem remonta aos tempos anteriores à chegada do Cristianismo.

Até que ponto o druidismo influenciou a Wicca é uma questão que deve ser interpretada levando-se em consideração dois aspectos, o religioso, com seus rituais, estruturas e símbolos, e o do nacionalismo, com sua ideia de continuidade em relação a um passado pré-cristão. Não se pode negar que o moderno movimento neopagão deve muito ao neodruidismo. O *revival* pagão não pode ser entendido separadamente desse *revival* druídico.

É comum, devido ao número de obras de grande circulação que abarrotam as estantes das livrarias, pensar que os druidas foram sacerdotes ou chefes espirituais celtas. Na verdade, ainda pouco se sabe sobre quem foram e sobre o que faziam. As poucas informações disponíveis provêm de fontes secundárias, mais precisamente dos romanos, por exemplo, da já citada obra de Júlio César. Onde há pouca informação, há muita imaginação. E assim tem sido com os druidas. Eles vêm sendo pensados e imaginados de várias formas, em períodos diferentes e até mesmo em contextos diferentes, já que, hoje em dia, há pessoas em todo o mundo que se consideram “druidas”.

Desde o Renascimento, passando pelo Romantismo e chegando à nebulosa da Nova Era, o druidismo tem servido as questões políticas até espirituais. Hoje em dia, está relacionado a uma postura espiritual em relação à natureza, algo que se deve, sem dúvida, à apropriação e à introdução do elemento druídico na Nova Era. Assim como os bruxos modernos, os druidas modernos também celebram os oito festivais. Assim como há muitas variedades rituais na bruxaria moderna, também há no druidismo moderno. Assim como na bruxaria moderna, a forma como os festivais são ritualizados variam de grupo para grupo. Os grupos sentem-se livres para reformular ou adaptar os rituais.

Outro ponto comum é que não há, no druidismo, uma teologia central, mas crenças gerais. É possível perceber duas que são mais evidentes. Uma é a da existência de uma força ou energia residente na terra ou na natureza que é

frequentemente representada como uma mãe; cada membro ou adepto, porém, é livre para representá-la como desejar. A outra é a existência de uma força unificada, invisível, que também pode ser representada em relação a um critério individual. No fim das contas, o que une as diversas formas de druidismo é o que eles descrevem como “amor pela Terra”. A natureza é vista a partir de uma perspectiva animista. em sua forma geral, é entendida como uma divindade. Nos rituais, é atraída para dentro do círculo, representando, assim, a interiorização do amor e da alegria. Essa interiorização do amor, da alegria e da inspiração recebe o nome de *awen*⁵⁵. Compete aos bardos estimular o *awen* através das cantigas e poesias. Além dos bardos há os *vates*, que possuem a função de ouvir as vozes do outro mundo. Para isso, recorrem a várias formas de adivinhação, entre elas a da árvore do conhecimento e as runas. Os *vates* são os que fazem perguntas e interpretam os sinais. A árvore do conhecimento está associada a uma linguagem simbólica, chamada *Ogham*⁵⁶.

O druidismo, assim como a bruxaria moderna, busca uma espiritualidade que liga o indivíduo ao mundo natural, por intermédio de inspirações artísticas e rituais.

A forma moderna do druidismo desenvolveu-se a partir do movimento romântico, final do século XVIII. Antes dessa época, muitos autores classicistas do Renascimento já haviam buscado redescobrir as práticas e crenças dos druidas. Mas é somente com Romantismo que esses personagens são reinterpretados segundo uma exaltação da relação harmoniosa entre o homem e a natureza. Neste sentido, o druidismo surge dentro de um contexto de busca pelas origens celtas.

O movimento romântico estava fascinado com as misteriosas crenças e práticas dos druidas. No século XVIII, o interesse pela temática celta será uma das marcas do Romantismo europeu dentro da chamada Celtomania. John Aubrey, escritor inglês do século XVII, propôs que Stonehenge seria um templo druidas. É dele que vem a associação entre os druidas e a famosa estrutura megalítica do Neolítico. Como coloca Haywood (HAYWOOD 2004: 216), no final do século XVIII a associação entre os druidas e os megalitos já estava firmemente estabelecida no imaginário popular. A Celtomania do século XVIII foi uma manifestação do

⁵⁵ Palavra galesa que significa “inspiração”, em sentido poético.

⁵⁶ Também conhecido como “alfabeto celta”, suas letras são encontradas na parte ocidental da Grã Bretanha e na Irlanda, entalhadas em pedras e peças de madeira. É um alfabeto com caracteres simples, formado por linhas retas. A associação mística entre as letras e as árvores numa lógica de correspondências foi elaborada pelo revivalista druida Iolo Morganwg no século XVIII.

movimento romântico com tendências a uma rebelião cultural contra o racionalismo e o materialismo preconizados pelo Iluminismo. Na contramão das ideias e concepções das Luzes, o Romantismo exaltava a imaginação, o irracionalismo, o individualismo, a rebelião e o amor pela natureza selvagem, o misterioso e o exótico (HAYWOOD 2004: 216). O Romantismo, apesar de pouco conhecer acerca das crenças dos druidas, acabou por adotá-los como exemplos de espiritualidade. Rapidamente, os druidas tornaram-se uma temática poderosa dentro das várias expressões artísticas.

O druidismo busca argumentos arqueológicos e baseia-se naquilo que pode ser entendido como uma “antiga religião celta”. Buscando encontrar as origens celtas, o arqueólogo britânico Stuart Piggott descreve três fontes de informação sobre sua antiga religião: a primeira seria a evidência arqueológica dos túmulos, lugares de culto, representações artísticas celtas ou romano-célticas; a segunda são os documentos escritos pelos romanos e gregos sobre os celtas; a terceira é o desenvolvimento de ideias especulativas sobre os druidas, elaboradas por antiquários dos séculos XVII e XVIII. Piggott conclui que a combinação das evidências de todas as fontes disponíveis deixa o conhecimento sobre a “religião pagã” dos celtas “*em um estágio rudimentar de imprecisão*” (PIGGOTT 1968 apud GREWOOD 2002: 223).

William Stukeley (1687-1765), um reverendo e antiquário inglês, “*é, talvez, a figura chave na emergência das novas ordens druídicas*” (LEWIS 2005: 488). Ele foi responsável por reconstruir um culto dos druidas. Ele tinha certeza de que o druidismo era, de fato, uma antiga religião nativa das ilhas britânicas. Sua fixação por essa suposta religião nativa era tamanha que ele chegou a construir um templo druídico no jardim de sua residência. Seus trabalhos relacionados à antiguidade celta foram precursores na descoberta e recriação do passado desse povo. Stukeley faz parte de um grupo de autores que, nos séculos XVIII e XIX, começaram a reconstruir o que acreditavam serem os princípios de uma religião nobre e natural.

O mais famoso revivalista druídico do século XVIII foi Edward Williams, conhecido como Iolo Morganwg, que considerava a si mesmo como o último de uma longa sucessão de bardos e acreditava que seu dever era revelar o segredo dos druidas. Para concretizar seu objetivo, escreveu *Cynfrinach y bairdd* (*Segredos dos bardos*) e *Coelbren y bairdd* (*Alfabeto dos bardos*) (MORGAN 1983: 66 apud MAGLIOCCO 2004: 36). Morganwg também buscava uma legitimação de

continuidade com o passado pré-cristão. “*Ele reivindicava que a antiga tradição druídica havia sobrevivido nas ilhas do País de Gales, apesar de séculos de dominação romana e cristã*” (PIGGOTT 1985: 60 apud LEWIS 2005: 486). Em 1792, ocorreu em Primrose Hill, Londres, o primeiro ritual da Gorsedd, a assembleia dos bardos de Iolo Morganwg.

Até aqui, buscamos demonstrar como a noção de continuidade presente na redescoberta dos druidas serviu como base para a afirmação de uma religião nacional originalmente britânica. A relação entre o druidismo e a Wicca pode ser evidenciada em muitos pontos, já que Gardner fez parte, como membro, na Antiga Ordem Druida. Além dos elementos comuns entre o druidismo e a bruxaria modernos, como, por exemplo, a sacralização da natureza e também os outros elementos, cujo elo comum são aspectos mais evidentes do Romantismo. Por fim, e como o foco deste capítulo, temos a ideia de continuidade e a noção de uma antiga religião.

É incerto quando Gardner se envolveu com o druidismo. A primeira data que se tem de seu envolvimento é dezembro de 1946; em 1938, contudo, ele havia conhecido Irene Lyon Clark no Teatro de Crotona, em Christchurch. Ela fazia parte da Antiga Ordem Druida. Por volta de 1943, Gardner provavelmente conheceu e travou amizade com Mary Dowding, que, mais tarde, tornou-se membro da *Order of Bards, Ovates and Druids*.

Segundo Philip Heselton (HESELTON 2003: 81), Gardner pode ter conhecido George Watson MacGregor-Reid, que fora escolhido chefe da Antiga Ordem Druidica no período de 1909 a 1946. Ele era naturólogo por profissão e havia viajado para a Índia. Possuía grande interesse em Hinduísmo e Budismo. Provavelmente, essas afinidades aproximaram Gardner de Reid. A Antiga Ordem Druídica acabou recebendo a alcunha de *Universal Bond*, o que refletia a crença universalista de Reid, preconizada por grupos como a Teosofia, que enfatizavam as similaridades entre as religiões mundiais e o reconhecimento de todas as doutrinas como válidas.

A estrutura religiosa da Ordem Druídica era muito similar à estrutura da Golden Dawn. Tal similaridade pode ser resultado do fluxo de pessoas que deixaram a Golden Dawn em 1900 para se juntar a outras ordens.

Dentro da Ordem Druídica, havia uma ordem interna conhecida como *Nuada Temple*. Essa ordem havia sido fundada por Charles Rosher, um amigo de Aleister

Crowley. Segundo Heselton (HESELTON 2003: 83), a existência dessa ordem representa uma ligação entre a Golden Dawn e Antiga Ordem Druídica.

Reid tentou fazer do druidismo uma religião adotando conceitos universalistas. Ele faleceu em 1946 e, em seu lugar, assumiu Arhtur Peacock, que estava mais interessado no universalismo do que no druidismo. Essa postura do líder fez com que a Ordem ficasse dividida. Longe de uma definição, ela se cindiu, e Robert, filho de Reid, assumiu a chefia entre os entusiastas do druidismo. No solstício de inverno de 1946, Robert foi escolhido chefe em uma cerimônia que contava com a presença de 17 membros, sendo, um deles, Gerald Gardner (HESELTON 2003: 85). Segundo Heselton (HESELTON 2003: 88), Gardner participou de pelo menos três rituais em Stonehenge, o que mostra que ele estava envolvido, em alguma medida, com as atividades da Ordem.

Provavelmente, a maior influência de Gardner no druidismo foi Ross Nichols (1902-1975), conhecido como o fundador da *Order of Bards, Ovates and Druids*, poeta, artista e historiador em Cambridge. Durante seu tempo nessa universidade, ele se interessou por mitologia e misticismo, tendo sido influenciado por James G. Frazer.

Assim como Gardner, também era um naturista e frequentava um clube chamado *Spielplatz*, que estava aberto durante a guerra. Nessa época, Nichols era editor do periódico ocultista *The Occult Observer*. É provável, como sugere Heselton (HESELTON 2003: 129), que Nichols e Gardner tenham se conhecido nesse clube, já que Gardner também era membro. Os interesses de Nichols incluíam temas ligados à bruxaria, folclore, mitologia e druidismo. Portanto, ambos devem ter conversado algumas vezes.

Gardner também era um entusiasta do naturismo, participando ativamente de pelo menos dois grupos na Inglaterra. A nudez, na Wicca, está diretamente relacionada a essa prática de Gardner. Na Malásia, Gardner possivelmente também percebeu a nudez de outra maneira. E, desde criança, havia sido incentivado a tomar banhos de sol para a saúde, algo que se tornou um gosto e que o acompanhou por toda a vida.

Harold Clare Booth (1875-1943) é considerado o pai do naturismo inglês. Baseado nos clubes naturistas gymnosofistas da Alemanha, que acreditavam em um tipo de conhecimento filosófico adquirido através da nudez, ele fundou, em 1922, a *English Gymnosophical Society* junto com outros três entusiastas, Mark Harold

Sorensen (1887-1974), Rex Wellbye (1873-1963) e Harry Byngam. Nessa sociedade, as pessoas podiam praticar livremente, de forma privada, o naturismo.

Mais tarde, o grupo de naturistas ficou conhecido como *Moonela Group*. Tal grupo era mais fechado e todos os novos membros que chegavam tinham que escolher um nome exótico pelo qual seriam identificados. Isto, segundo Heselton (HESELTON 2003: 104) é uma provável influência aos nomes secretos na Wicca, já que todo bruxo ou bruxa deve ser conhecido por seu nome iniciático. Além disso, há similaridades entre a Wicca no que diz respeito à importância da entonação dos sons e cantos; a necessidade de manter o nome dos membros em segredo, os lugares para a prática e a nudez. Mais tarde, o clube mais uma vez mudou de nome, passando a ser conhecido como *Fouracres*.

Em 1936, quando voltou à Inglaterra depois de se aposentar, Gardner procurou um médico que lhe indicou o naturismo para seus antigos problemas de saúde. Gardner, provavelmente, já havia entrado em contato com o naturismo, mas, agora, a prática era chancelada por um médico. Ele, então, começou a frequentar o *Fouracres*, clube que, além da prática naturista, enfatizava aspectos intelectuais, com debates e apresentações de danças folclóricas. Além disso, os frequentadores podiam nadar numa piscina de lama escavada no solo.

Uma das pessoas que provavelmente exerceram influência sobre Gardner, nessa época, foi Harry Byngam. Ele era um jornalista membro da *London Healthy Life Society* e da *Eutrophia Society*. Escrevia principalmente sobre naturismo e vitalismo. Sobre este último, tendo como fontes raízes que remetiam à filosofia platônica e aristotélica, que consideravam todas as coisas dotadas de uma força vital não física que não podia ser estudada pelos métodos da ciência moderna.

As principais influências de Byngam eram John Ruskin (1819-1900), o poeta romântico e antimoderno; Richard Jefferie (1848-1887), escritor inglês famoso por suas descrições da vida rural inglesa; Walt Whitman (1819-1892), considerado o poeta da Revolução americana; Edward Carpenter (1844-1929), poeta socialista inglês e ativista do homossexualismo; e, por fim, Friedrich Nietzsche (1844-1900), filólogo e filósofo alemão. Este último seria sua maior influência. Byngam inspirou-se no Dionisismo, ou seja, na força do devir na Vontade da natureza, para tentar construir uma nova sociedade em oposição ao que ele entendia serem as forças repressivas do Cristianismo. “Ele começou chamar a si mesmo de ‘Dion’ Byngam em honra do dionisismo ideal” (HESELTON 2003: 112).

Bynham havia sido membro do *Mounella Group* e do *Fouracres* e, em 1922, ele também estava envolvido com outra organização mais próxima a filosofia dionisiaca, a *Order of Woodcraft Chivalry*, fundada em 1916 por Ernest Westlake e seu filho, Aubrey (HESELTON 2003: 113). Eles foram inspirados, principalmente, pelos escritos de Ernest Thompson Selton (1860-1943), um naturalista canadense um entusiasta da vida selvagem que foi o fundador do clube de escoteiros nos Estados Unidos. Selton acreditava em uma forma de vida baseada nas práticas dos indígenas norte americanos.

A Ordem tinha similaridades com o que viria a ser a Wicca. Os adultos que a ela chegavam eram admitidos na chamada “Loja Vermelha”, em que havia três graus de iniciação, assim como na Wicca. Havia uma celebração na qual se fazia um círculo, em que eram posicionados os quadrantes (forças do norte, sul leste e oeste), assim como na Wicca, e havia um Deus chamado “Deus Vermelho”, que era descrito como “*o espírito das planícies, trovão do búfalo, ou fogo conciliador, o poder que inspira e torna possível qualquer coisa no mundo*” (HESELTON 2003: 114). O paganismo preconizado pela Ordem parecia ser complementar ao Cristianismo e não uma afronta a ele. Mesmo assim, Bynham acreditava em uma era que ele chamava de “pós-cristã”.

Para Heselton (HESELTON 2003: 122), Gardner e Bynham provavelmente se encontraram. Ele aponta ao menos cinco elementos que podem ter levado o primeiro a se interessar pelo segundo. Primeiro, a questão do Deus de chifres, que era representado em várias facetas; além disso, Bynham acreditava também no aspecto feminino de uma deusa lunar. Segundo, o vitalismo ou *Élan Vital*, assim denominado pelo filósofo Henri Bergson, chamava a atenção de Gardner. Nota-se, aqui, a semelhança com a concepção de luz astral, energia cósmica e poder das bruxas. Terceiro, os rituais sazonais, incluindo orações e danças em homenagem a Pã, que teriam atraído Gardner devido ao seu aspecto selvagem e sua combinação de religião e nudez. Quarto, a leitura dos escritos de Aleister Crowley. E, quinto, Bynham foi o principal defensor do naturismo combinado a práticas pagãs, influência que parece ter sido decisiva na concepção da Wicca.

Em 1946, Gardner recebeu um diploma que o ordenava sacerdote da *Ancient British Church* assinado pelo Bispo Dorian. Parece estranho Gardner ser ordenado sacerdote de uma igreja. Para entendermos essa ordenação, temos de esclarecer o que, de fato, era a *Ancient British Church*. O envolvimento de Gardner com essa

Igreja começa a partir de sua amizade com J. S. M. Ward. Assim como Gardner, Ward havia viajado durante muitos anos. Filho de um sacerdote anglicano, ele havia se formado em História. Depois, realizou diversas viagens ao Oriente. Foi diretor de uma Escola da Igreja da Inglaterra na Birmânia, tendo adquirido durante, esses anos, considerável conhecimento sobre as sociedades secretas chinesas. Ele fora um prolífico autor de assuntos relacionados a História medieval, templários, teologia oriental e, principalmente, maçonaria (HESELTON 2003: 135). Em 1927, casou-se com Jessica Page. O casal começou a ter visões e experiências místicas em que eram alertados de que o fim estava próximo e de que a civilização ocidental deveria se preparar para a segunda vinda de Cristo.

Em 1929, conheceram a *Confraternity of the kingdom of the Wise*, uma comunidade crista mística. Logo, Jessica tornou-se reverenda e a comunidade mudou o nome para *Confraternity of Christ the King*. Por volta de 1930, compraram uma propriedade e estabeleceram uma igreja. Inicialmente, uma ordem leiga, sob os cuidados do bispado anglicano de St. Albans. Não era uma comunidade ortodoxa, os membros eram homens e mulheres solteiros ou desquitados. Bracelin (BRACELIN 1960: 156) descreve que essa seita declarava que todos deviam abrir mão de seus bens em nome da Ordem.

A concepção de uma divindade feminina parece ter sido uma influência em relação a Gardner, já que este escreve sobre a igreja de Ward em *O Significado da Bruxaria*:

Na Abadia de New Barnet, ao lado direito do altar, há uma enorme imagem de Cristo, e à esquerda, uma enorme imagem do Espírito Santo (feminino), exibindo uma mulher em branco, a Deusa Branca. Os pais dessa igreja disseram-me, há alguns anos, que o Cristo havia nascido do Pai, e concebido pelo Espírito Santo, e que apenas uma mulher pode conceber. Eles possuíam inúmeras provas de que esta é uma doutrina muito antiga (GARDNER 2004: 56).

A igreja de Ward era ligada à *Orthodox Catholic Church*, uma das várias denominações que compunham o *Old Catholic Movement*⁵⁷. No artigo que Gardner

⁵⁷*Old Catholic Movement*, é nome de um movimento do qual participaram vários grupos que se separaram da Igreja Católica Romana ao adotar uma postura de oposição ao dogma da infalibilidade papal, introduzido no Primeiro Concílio Vaticano, em 1870. Esse movimento teve início no século XVIII, quando o papa suspendeu o bispado de Utrecht por seguir concepções jansenistas que eram contrárias a Santa Sé de Roma. Ver <<http://www.britannica.com/EBchecked/topic/426831/Old-Catholic-Church-of-the-Netherlands>> Acesso em 07.02.2012

escreveu para a *Folklore Society* em 1939 sobre as relíquias de uma caixa de bruxa que pertencera à Matthew Hopkins, uma das pessoas que atestam a legitimidade da caixa e seu conteúdo é Ward. Provavelmente ambos se conheceram no meio ocultista, pois tinham interesses e pontos de vista semelhantes.

Ward tinha grande interesse por relíquias e objetos arqueológicos, tendo chegado a inaugurar, em 1934, uma espécie de museu a céu aberto, o *Abbey Folk Park*, que expunha recriações de ambientes históricos. O museu recebeu muitas visitas, inclusive de pessoas importantes, como o primeiro ministro, a jovem rainha e, mesmo, Gandhi.

Ward organizou o museu com vilas pré-históricas do período Neolítico, da Idade do Bronze e assim por diante, seguindo uma linha cronológica (HESELTON 2003: 147). Durante a guerra, o museu continuou aberto, mas, em 1945, uma corte determinou que Ward e sua esposa eram culpados de abusar de uma jovem de 16 anos. Ward, que alegava inocência, teve de pagar ao pai da garota uma indenização por danos morais. Depois disso, pensou em se mudar. Gardner parecia ter uma relação de amizade com Ward, pois lhe sugeriu uma troca. Gardner, que tinha um terreno em Chipre, propôs a Ward trocá-lo pela “cabana de bruxas” que este possuía. Ward parece ter gostado da sugestão. Ele se mudou com sua congregação para Chipre, mas faleceu em 1949. Devido a problemas com grupos guerrilheiros locais, a congregação se mudou para a Austrália. Em 1986, foi inaugurado o *Abbey Museum of Art and Archaeology*, composto, em grande parte, pelos objetos do acervo de Ward.

Para Heselton (HESELTON 2003: 141), o motivo que levou Gardner a ser ordenado na *Ancient British Church* foi a busca por reconhecimento. Gardner não tinha nenhum título e, provavelmente, pensou na ordenação como um símbolo de status que suprisse sua falta de qualificação acadêmica.

Pode ser que o objetivo inicial de Gardner fosse esse, mas ele, provavelmente, recebeu influência de sua amizade com Ward. Pode-se dizer, por exemplo, que a prática de montar um altar com imagens do Deus e da Deusa venha de sua impressão do altar de New Barnet. Além disso, apesar de estar inserida no contexto do *Old Catholic Movement*, a Abadia de Ward pendia mais para o lado ocultismo do que para o do Cristianismo. Essa titulação foi, talvez, o mais próximo que Gardner tenha chegado do Cristianismo.

A prática de se obter um título para reconhecimento e qualificação através da ordenação parecia ser comum entre os ocultistas. Caso emblemático é o de Monague Summers, que dizia ter sido ordenado pela Igreja católica, mas que, na verdade, não foi.

Outra importante fonte de inspiração de Gardner foram os escritos de Aleister Crowley. Gardner conheceu a “Besta” em 1947, poucos meses antes da morte desta.

Crowley foi o mais importante divulgador da alta magia, ou seja, a magia ritualística baseada nos grimórios herméticos. Gardner, ao contrário, popularizou a bruxaria como forma de prática mágica mais espontânea. A magia que ele viu nas tribos Dyak era diferente da praticada por ocultistas ingleses com Mathers, da Golden Dawn, e Crowley, da OTO. A magia dos habitantes das florestas da Malásia não eram práticas isoladas que se baseavam em velhos grimórios de magia cerimonial. A magia que Gardner presenciou era praticada em grupo, com indivíduos entrando em transe e êxtase, de muitas danças, tambores e cantos. A magia que Gardner vislumbrou para a Wicca estava mais próxima de uma espécie de xamanismo do que de um sistema mágico estruturado.

Entre os adeptos da Wicca, há muitas dúvidas sobre a influência de Crowley sobre o pensamento gardneriano. Na verdade, a relação de Gardner com Crowley é, por si só, um assunto complicado, cheio de reivindicações e afirmações, que, em muitos casos, não encontram fundamento (HUTTON 1999: 216). Essa dúvida só foi esclarecida depois que a sacerdotisa de Gardner, Doreen Valiente, revelou que muito dos escritos de Gardner em relação ao seu *Livro das Sombras* eram baseados em Crowley. A dúvida foi gerada pelo próprio Gardner, ao escrever em *A Bruxaria Hoje* que:

O único homem que conheço que pode ter inventado ritos é o saudoso Aleister Crowley. Quando o encontrei, ele estava mais interessado em ouvir que eu era 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 método de qualquer tipo de magia sobre a qual ele tenha escrito - e ele escreveu sobre muitos tipos (GARDNER 2003: 48-49).

Essa afirmação de Gardner deu margem para que outros grupos surgissem depois dele reivindicando uma ancestralidade mais antiga do que a do grupo de

bruxas por ele estabelecido. Um bruxo chamado W. E. Liddell, em 1974, escreveu uma série de cartas a uma publicação wiccana chamada *The Wiccan*, dirigida pelo wiccano Michael Howard. Essas cartas afirmavam que havia um grupo de bruxos que mais antigo que o de Gardner, e que, na verdade, o grupo de Gardner era um dos nove *covens* iniciados por um camponês ocultista chamado George Pickingill (1816-1909). Essas cartas ficaram conhecidas como *The Pickingill Papers*; Liddell dizia receber instruções de seus companheiros bruxos que nunca apareceram, pois “*não estavam ainda preparados para revelar suas identidades*” (LLIDDEL 1994: 18). Ele dizia ter uma foto em que mostrava Crowley junto com Pickingill, mas ela jamais foi apresentada.

Se houve influência em relação à estrutura da Wicca, esta não ia além da questão dos graus, apesar de, no final de sua vida, período em que Gardner encontrou com Crowley, este já não se importava mais com o tema. Gardner, pelo contrário, deu grande ênfase às iniciações e aos graus. A Wicca é formada por três graus. Esse tipo de sistema era adotado por outras sociedades da época e tem como principal influência a maçonaria. A forma como as mãos do neófito são atadas, os procedimentos rituais, as palavras secretas ou senhas eram, todos, elementos que vinham da maçonaria. Um autor em especial, Henrik Bogdan⁵⁸, estabeleceu pontos de similaridade entre os escritos de Crowley e o *Livro das Sombras*, mas a influência mais substancial foi a concepção de um paganismo e da valorização do sexo como ato sagrado. Outra influência está relacionada à profetização de uma Nova Era. Para Crowley, o mundo do pós-guerra se preparava para a Era de Hórus, de transformações profundas.

Crowley pode ter inspirado Gardner em seu lado mais transgressor, já que a “Besta” fora um

poeta da liberdade irrestrita e da vontade como máxima soberana, além de defensor do uso de sexo e drogas para fins mágicos. Foi partidário de um individualismo extremista, apregoando a autonomia individual na busca da liberdade e satisfação das inclinações naturais, em detrimento da hegemonia da coletividade massificada e despersonalizada. Sua magia condena todas as formas de poder e autoridade que restringiam a soberania e a liberdade absoluta.⁵⁹

⁵⁸ Ver 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, pp.81-108.

⁵⁹ SANTOS, Vitor Cei. *Aleister Crowley e a contracultura*<> Acesso em 27.11.2011.

Como vimos, a apropriação de Gardner das tendências transgressoras e inovadoras do meio ocultista das décadas de 1940 e 1950 aconteceu dentro de uma dinâmica formativa. Sua busca e interesse por formas alternativas de espiritualidade, na maioria dos casos desviantes, foram influências determinantes para a concepção da Wicca; veja-se, por exemplo, a ideia de bruxaria ligada a um paganismo de cunho romântico. Neste momento, vale retomar os elementos que podem identificar em que sentido Gardner apropria-se das tendências contraculturais.

Mais uma vez, em primeiro lugar, sua defesa da bruxaria em oposição ao Cristianismo. Gardner se posiciona dentro do debate sobre a bruxaria ao lado de escritores que idealizam e imaginam tais práticas como um corpo religioso marginalizado e oprimido pelo Cristianismo. Neste sentido, sua discussão é com outro ocultista católico que também acreditava que a bruxaria era uma religião, só que do Diabo. Tanto Gardner quanto Summers fazem uma crítica ao racionalismo exacerbado e à falta de credulidade em relação às coisas ocultas e sobrenaturais. Independente do teor das afirmações, já que um defende e outro ataca a bruxaria, os dois estão preocupados com o poder do materialismo na vida das pessoas.

Em segundo, Gardner é influenciado em sua concepção de uma religião legitimamente britânica pelos neodruidas. Ele tem profunda admiração pelas divindades celtas, chegando a frequentar cerimônias em Stonehenge. Ele também teve contato com pessoas ligadas ao druidismo que frequentavam clubes naturistas. Gardner também acreditava que o culto das bruxas era uma religião anterior ao Cristianismo.

Em terceiro, muito da concepção de Gardner em relação ao paganismo como manifestação religiosa vinha de seu envolvimento com os clubes naturistas e, principalmente, de sua aproximação com “Dion”, Harry Byngam.

Em quarto, Gardner entrou em contato com diversas formas de espiritualidade desviante, como o grupo místico cristão de Ward.

Em quinto lugar, sua relação com o caráter desviante dos escritos de Crowley, que anunciavam uma Nova Era de liberação. Gardner considerava Crowley inteligente e o admirava. A prova mais evidente da influência deste, além da questão do sexo como ato mágico sagrado, é o *Livro das Sombras*, que foi reescrito em muitos aspectos por Valiente, para que não ficasse “contaminado” pelas ideias de Crowley. Para saber se tais textos do livro foram realmente “apagados”, é preciso

confiar na palavra dos que estudaram o original. Mas, o caráter transgressor de Crowley é evidente. A Wicca, antes de tudo, é uma oposição ao Cristianismo “sufocante”.

Nesses cinco elementos, observamos o caráter de transmissão direta da contracultura. Gardner circulou por todas essas tendências e delas apropriou-se para elaborar uma forma original de sistema religioso. Seu culto das bruxas, que foi influenciado por ordens ocultistas, tendências românticas e pesquisas folclóricas, pode não ter conseguido ir além do meio ocultista e ter restado como forma de espiritualidade desviante que chega até os dias de hoje. Mas, que ofereceu a seus membros proteção contra o mundo moderno, que parecia caminhar para uma racionalidade cada vez mais fria e desprovida de espírito.

5.3 O LEGADO DE GARDNER EM TERMOS CONTRACULTURAIS

“O paganismo é um estado mental e governamental que vai da gema à árvore silvestre. Sua fórmula é: ‘Primo minhi et sequere naturam’. Sempre é sintomático, não de uma evolução, mas de uma revolução (Saint-Yves d’Alveydre, “O Arqueômetro”).

A Wicca, assim como outras denominações neopagãs que se enquadram sob este amplo leque de variações que é o moderno paganismo, pertence aos chamados Novos Movimentos Religiosos, que têm crescido ao longo das últimas décadas. Não há como avaliar, nem contar o número de adeptos de tais denominações, pois estas formas religiosas não possuem instituições ou estrutura estabelecida⁶⁰. No Brasil, a falta de números não impede de atestar esse

⁶⁰ É importante destacar que a Wicca, hoje, está inserida no neopaganismo, mas este só veio a ter projeção através da Wicca. Uma explicação utilizada pelos neopagãos afirma que é possível ser pagão sem ser wiccano, mas não ser wiccano sem ser pagão (HIGGINBOTHAM e HIGGINBOTHAM 2003: 26). Apesar disso, os elementos que compõem as correntes neopagãs não wiccanas são amplamente baseados nas definições de Gerald Gardner. A própria noção de neopaganismo como forma religiosa resulta de Gardner. Em relação aos números, estimativas apontam que o número de pagãos nos Estados Unidos saltou, nas últimas décadas, de 50 mil para mais de 750 mil. Em 1985, estimava-se que entre 50 mil e 100 mil pessoas seriam ou se afirmariam praticantes do neopaganismo; De 1999 a 2000, concluiu-se que havia 768.400 pessoas que adeptas de alguma corrente neopagã. No Reino Unido, estimou-se, em, 1998 que havia cerca de 120 mil neopagãos (DAVY 2007: 04). No Brasil, não há uma estimativa exata do número de adeptos. Em uma comunidade virtual associada ao tema, há 32.205 membros inscritos. Ver < > (Acesso em 13/02/2012); o dado, porém, não é suficiente para se chegar a um número confiável.

crescimento – ele pode ser constatado, por exemplo, nas inúmeras publicações, populares e dirigidas, relacionadas às diferentes configurações dos Novos Movimentos Religiosos.

Essa falta de uma organização central a que se recorrer é fruto da própria oposição à institucionalização ou ao estabelecimento de igrejas. A Wicca, assim como outros movimentos contraculturais, não tem liderança, *“mas é abarrotada de líderes, com todos os seus participantes inovando constantemente, invadindo novos territórios em que outros podem acabar penetrando”* (LEARY 2007: 10).

Para os bruxos neopagãos, as expressões artísticas, ideias e vivências são o que realmente interessa, mais, até, do que poder político ou o comando de organizações religiosas institucionais centralizadoras.

A oposição a uma estrutura organizacional, a idealização da natureza como um “templo” a ser preservado, o aspecto natural e a exaltação do feminino são os maiores legados da Wicca de Gerald Gardner.

Neste trabalho, observamos algumas tendências contraculturais em que Gardner se baseou para formar seu sistema religioso. Tais tendências não foram retiradas do “vazio”, mas de um meio no qual ele circulava e que já possuía elementos contraculturais, como, por exemplo, o individualismo romântico. Gardner, ao elaborar seu sistema religioso, evocou várias dessas tendências, talvez como resposta à vida e à moral modernas, que haviam deixado a espiritualidade de lado em uma sociedade cada vez mais marcada pelo racionalismo exacerbado. O Cristianismo parecia, aos olhos gardnerianos, não ter dado conta de confortar as pessoas, já que, como ele descreveu, as políticas ditatoriais eram como as religiões, com nomes diferentes (GARDNER 2004: 268). Neste sentido, sua bruxaria era um retorno não só à vida religiosa, mas a uma religião verdadeiramente britânica, que antecedia à chegada do Cristianismo.

A religião não pode criar agitação social ou uma revolução partindo da inexistência de tensão, do “nada” - nem mesmo a contracultura tem esse poder. A própria natureza do fenômeno exige que *“uma contracultura se desenvolva a partir de um conflito com a tradição dominante”* (YNGER 1982: 187). É neste sentido que devemos entender a construção da Wicca nas obras de Gardner. Como um sistema religioso que entra em choque com a moral dominante, bebendo da fonte de antecessores como Aleister Crowley e os magos cerimoniais; buscando novas alternativas em relação ao mundo espiritual, como os teosofistas e espiritualistas;

exaltando a importância de uma vida natural, como os românticos e naturistas do início do século XX; a oposição ao Cristianismo, visto como religião opressora, como Murray e Michelet.

Como buscamos enfatizar neste trabalho, uma das características das contraculturas é que, muitas vezes, elementos contraculturais que representam rupturas e inovações acabam servindo como inspiração ou elemento de composição na elaboração de outra contracultura, e isso de dá de forma direta, com indivíduos partilhando concepções e conceitos presentes em um mesmo meio, ou, de forma indireta, quando elementos de uma contracultura servem de influência a outra.

Ao recuperar ou reelaborar elementos contraculturais dentro de uma nova estrutura, seja em um movimento social ou em um sistema religioso, veremos que a contracultura de uma época funciona como testemunho das mudanças no desenvolvimento da cultura hegemônica de sua época. Acreditamos que o neopaganismo, nos dias de hoje, deve seu *ethos*, em grande parte, à Wicca. É nesse sentido que percebemos a ressonância dos elementos contraculturais de Gardner até hoje.

Para Carol Matthews, *“é possível que o paganismo moderno pudesse ter emergido sem Gerald Gardner, mas, sem sua influência, poderia ter sido um fenômeno bastante diferente”* (MATHEWS 2005: 113).

Com seu sistema religioso, Gardner trouxe a admiração pela natureza dos românticos e a imaginação criativa. Os bosques, florestas e todos os tipos de ambientes naturais tornaram-se uma espécie de templo entre os adeptos e entusiastas das novas espiritualidades. O contato com a natureza transformou-se em experiência religiosa. Neste sentido, Gardner capturou do Romantismo não só a admiração da natureza como algo belo, mas como uma fonte regeneradora do ser em sua totalidade (corporal, psicológica, mágica e “energética”).

Uma das máximas do neopaganismo é a harmonia com a natureza. Esse elemento também foi reforçado em solo americano. Na verdade, é possível afirmar que a Wicca saiu da Inglaterra e, depois, voltou à sua terra natal em uma configuração mais diversificada; ou seja, não apenas limitada à estrutura proposta por Gardner, pois também acabou sendo encampada pela espiritualidade New Age.

A moderna bruxaria neopagã, muitas vezes, é denominada “religião da natureza”, algo que se deve ao seu preceito de harmonia com a natureza. As bruxas modernas reverenciam a Terra, o corpo e o espírito. Numa postura opositiva em

relação ao físico e ao não físico, a bruxaria considera o corpo e toda a natureza intrinsecamente divinos; para moderna bruxaria, a natureza é um grande organismo vivo⁶¹. Essa crença também é compartilhada por muitas das novas espiritualidades, que enxergam a natureza como “*fonte primordial, perfeita, sagrada*” (GUERREIRO 2006: 106).

A natureza, ao mesmo tempo em que é fonte de energia para os adeptos do neopaganismo, é, também, um elemento de ambientação de seus rituais. Hoje em dia, é cada vez mais frequente ver as bruxas e feiticeiras modernas escolherem locais que, no passado, foram (ou que, acredita-se, tenham sido) palco de celebrações de povos antigos. Nesse contexto, lugares como campos de dolmens e menires, antigos monumentos, florestas e cenários semelhantes tornam-se espaços sagrados.

No Brasil, assim como em outros países, é possível adquirir roteiros turísticos especificamente wiccanos (turismo religioso) para locais vistos como sagrados pelos adeptos do neopaganismo. Eles incluem não somente a visita a certos sítios, mas a realização de rituais e vivências religiosas.

A preocupação ambiental que está, hoje, na agenda de muitos grupos e tendências esotéricas é, em parte, inspirado pela Wicca. Para Viviane Crowley (1989 apud GREENWOOD 2002: 199), a Wicca passou de um culto secreto de fertilidade para um movimento mais aberto, tendo como um de seus pontos mais importantes o interesse pela natureza. Neste sentido, essa mudança marca uma importante transição, quando a Wicca “sai das sombras” para, em seus limites, assumir o estandarte moral do ambientalismo. Na moderna e caleidoscópica espiritualidade, muitos autores irão levantar a mesma bandeira: James Lovelock, o formulador do “Princípio de Gaia”⁶², estabeleceu a ideia de uma Terra viva conectada em todos os sentidos com os seres que nela habitam.

⁶¹ Aqui a ideia de natureza viva corrobora com o quarto elemento fundamental do Esoterismo descrito por Antoine Faivre, *A Natureza Viva*. Segundo Faivre (1994, 18), “A natureza ocupa no Cosmos um lugar essencial. Folheada, rica em revelações potenciais de todos os tipos, deve ser lida como um livro”.

⁶² Primeiro em artigos de jornais, nos anos sessenta, e depois com o livro *Gaia: A new look at life on Earth*, publicado em 1979; a esse respeito, ver RADFORD, T. *How James Lovelock introduced Gaia to an unsuspecting world*. Artigo publicado in The Guardian, Londres, 27.08.2012, disponível em <http://www.guardian.co.uk/science/2010/aug/27/james-lovelock-gaia> Acesso em 10.02.2012

Ainda que muitas dessas novas espiritualidades levantem a bandeira do ambientalismo, o neopaganismo é o que ainda se apegava à questão com mais afinco. Para os neopagãos, não basta, agora, ser uno com a natureza, mas participar atuando para sua proteção. Michael York nos apresenta, por exemplo, o caso dos ingleses *Dragon Enviromental Group* e da *Dongas Tribe*, grupos neopagãos que protestam e promovem campanhas contra a construção de estradas (YORK 1999: 145).

O caráter contracultural, nesse sentido, parece ter permanecido entre os neopagãos. Mas essa forma de paganismo ativista tem sua origem, principalmente, com as bruxas norte americanas.

Na década de 1960, os Estados Unidos viviam a tensão da violência racial e da luta pelos direitos civis, assim como das críticas à guerra do Vietnã. Uma época em que muitos jovens pareciam seguir na contramão da cultura estabelecida e de tudo que provinha dela. Havia, então, uma contestação da visão bilateral de mundo que mantinha a tensão no ar. Escolher entre comunistas e capitalistas parecia não satisfazer à contracultura que ganhava força. Os discursos metanarrativos que pretendiam dar um rumo objetivo à sociedade iam perdendo validade. No fim das contas, capitalistas e comunistas demonstravam ter mais coisas em comum do que suas diferenças ideológicas davam a entender. Controle estatal ou privado, burocracia e desigualdade (BRANDÃO e DUARTE 1990: 50) – a contracultura queria, antes de tudo, neste contexto específico, superar a visão dualista de um mundo racional, sustentado por bases lógicas e modelos estabelecidos.

A religião não escapou à crítica, já que estava inscrita nesse mundo bipolar. Na época, houve grande influência do pensamento oriental sobre os jovens, pois ele pregava uma realidade individual mais ampla. A realidade era vista, então, como uma experiência instantânea e imanente; tentar capturar essa realidade era apenas descrevê-la, já que, na verdade, ela era livre.

O cenário foi propício para a difusão e crescimento da Wicca. É um erro estabelecer uma data precisa de ingresso da moderna bruxaria neopagã nos Estados Unidos. Isso porque, desde a década de 1950, a Califórnia já mostrava indícios dos elementos que, mais tarde, viriam a torná-la um pólo central das novas espiritualidades.

Na década de 1960, caracterizada como período contracultural especialmente intenso, o movimento feminista encontrou a Wicca. Foi então que uma nova forma

de bruxaria, derivada desta, se formou, e que envolvia tanto rituais de bases xamânicas quanto a exaltação de deusas. Referências a obras históricas e a pesquisas arqueológicas que descrevessem e demonstrassem um período de dominação matriarcal e de primazia da mulher no passado eram frequentemente evocadas nas obras das mais famosas bruxas americanas.

O feminismo e sua figura essencial, a “Grande Mãe”, não foram apenas influência da Wicca. Ainda assim, as feministas dos anos sessenta e setenta que pregavam uma nova espiritualidade baseada nessa forma de culto ao feminino eram bruxas que se diziam wiccanas. É o caso, por exemplo, das norte americanas Z. Budapest e Starhawk.

Z. Budapest criou uma forma de feitiçaria baseada na Wicca, com sabá, estabelecimento do círculo ritual e do culto à Deusa, mas somente a Ela. O Deus, aí, está excluído. Sua feitiçaria parte do princípio de que a espiritualidade está a serviço da libertação - a luta pela liberdade interior da mulher. Para essa vertente da moderna bruxaria neopagã, a Deusa teria sido revelada ao seu povo antes do gênese do deus judaico cristão.

Em 1975, a segunda das autoras a que nos referimos, Starhawk, começou a estudar com Victor Anderson (1917-2001), poeta norte americano que, junto com o músico e Gwydion Penddrwen, fundou a chamada “Tradição das Fadas” - o nome é uma clara referência à obra de Murray. O principal livro de Starhawk, e o mais influente dentro da espiritualidade feminista, é *A Dança cósmica das feiticeiras* (1979). Seguindo a linha de Gardner em relação a um antigo culto de bruxas que remetia à Idade da Pedra, ela reafirmou as origens do culto à Deusa na Europa Neolítica. Nesse período, segundo a autora, os “povos da Deusa” sofreram ataques de tribos guerreiras patriarcais indoeuropeias. Sua leitura histórica trazia novamente à tona, agora em outro contexto, as teorias de Margaret Murray apresentadas por Gerald Gardner.

Na obra de Starhawk é nítido o tom político. A crítica que permeia seus livros é baseada no contraste entre uma sociedade mais harmoniosa, que vive pacificamente, respeitando a natureza, e uma sociedade baseada no domínio das pessoas sobre seus semelhantes e na destruição do meio ambiente.

Muitas pessoas chegam às novas espiritualidades desencantadas com as principais igrejas estabelecidas. Sua crítica não é nova - desde os primeiros adeptos da Wicca, na metade do século XX, a questão de um contato mais direto com a

divindade, ou de uma experiência espiritual mais intensa, tem sido discurso comum entre os pagãos. Os praticantes do neopaganismo, comumente, sentem que é possível encontrar uma divindade ou entrar em contato com o divino sem a mediação de um clero ou de um pontífice. Como uma crença espontânea baseada nas experiências pessoais, os praticantes do neopaganismo confiam muito mais nas experiências pessoais do que em dogmas preestabelecidos. Essa postura de busca individual não é comum apenas aos neopagãos, mas a todo um leque de novas espiritualidades.

Os pontos de convergência entre o neopaganismo e a Nova Era⁶³ mostra que muitos elementos são semelhantes, pois o neopaganismo está inserido naquela forma de espiritualidade em uma posição privilegiada. Pode-se dizer, mesmo, que dela se alimenta, ao mesmo tempo em que a nutre de elementos de religiosidade.

É interessante perceber que a estrutura de *covens* permanece no neopaganismo desde Gardner. Este dizia que o grupo de bruxas deveria ser formado por treze pessoas, variando para mais ou menos. Mas, nunca, em grande número. Isso, talvez, se devesse à oposição em relação à institucionalização. Ainda hoje, a estrutura básica de unidade entre os grupos ainda é pequena. A pertença tende a ser fluida, com pessoas saindo e formando outros grupos. Isto não quer dizer que os neopagãos não formem organizações. Estas, geralmente, são estabelecidas como legitimação da religião, para firmar posição na sociedade. Mas, muitas vezes, quando uma organização é formada, há oposição por parte de alguns, que temem a hegemonia de determinado grupo. Isto aconteceu nos Estados Unidos e está acontecendo em nosso país, com a fundação da “Primeira Igreja Wicca do Brasil”⁶⁴.

A oposição ao Cristianismo ainda é um elemento constante na Wicca e em outras denominações do neopaganismo. Muitos neopagãos procuram dissociar-se do que percebem como uma herança cultural alienante, que tem explorado o meio ambiente, as mulheres e os povos indígenas. Isso inclui tanto o racionalismo científico quanto a cultura judaico cristã.

⁶³ Segundo Silas Guerreiro (GUERREIRO 2006: 104), “A Nova Era pode ser caracterizada como um conglomerado de tendências sem textos ou líderes, nem organizações estrita, nem dogmas. Para alguns autores trata-se mais de uma sensibilidade espiritual do que um movimento espiritual estruturado”.

⁶⁴ Site oficial: <http://www.ibwb.com.br/>. Acesso em 10.02.2012.

Eles se vêem como vítimas das mesmas forças que levaram os povos indígenas a serem marginalizados na modernidade ocidental.

Desde Gardner, os neopagãos constroem sua identidade em contraste com a da cultura dominante. Essa postura está alicerçada em sua principal narrativa de legitimação, ou seja, a concepção de uma religião marginalizada e oprimida. Como Aidan Kelly pontua em sua explicação acerca da maturação religiosa, essa narrativa é entendida pelos neopagãos como uma interpretação metafórica, mais do que fatos históricos coerentes que dão conta de apresentar uma única versão. Os mitos do neopaganismo são entendidos não como dados históricos, mas como recurso poético que expressa valores políticos e morais (DAVY 2007: 101).

É interessante notar como a oposição ao Cristianismo é, em certos aspectos, contraditória. Se, por um lado, os neopagãos evocam narrativas que legitimam certa postura de religião minoritária, por outro reconhecem a validade de todos os caminhos religiosos. Esse reconhecimento do outro baseia-se na concepção teosófica de que “todas religiões são uma só”; portanto, para os wiccanos, todos os caminhos que levam ao divino.

As narrativas os retratam como sobreviventes das perseguições inquisitoriais das bruxas medievais europeias, ou da dominação das sociedades guerreiras patriarcais sobre as sociedades matriarcais pacíficas. Na literatura neopagã, são sempre evocadas histórias a respeito de como as tradições pagãs européias foram eliminadas pela força da expansão do Cristianismo e dizimadas por ação das missões. Essa revisão histórica torna-se um elemento de identificação dos neopagãos com os povos oprimidos e marginalizados, além de inspirar a valorização das culturas indígenas e tradicionais de cada país.

Mavesper Cy Ceridwen, uma das mais importantes vozes do neopaganismo no Brasil, em seu livro *Wicca Brasil: Guia de rituais das Deusas Brasileiras* (2003), escreve:

Nós, adeptos do paganismo no Brasil, temos por missão, nos próximos anos, conhecer a questão indigenista e nos engajarmos nos diversos movimentos em prol da manutenção de sua cultura e sobrevivência condigna, dentro da sociedade brasileira (CERIDWEN 2003: 45).

Essa atitude em relação a culturas indígenas resulta de uma interpretação que considera os povos “primitivos” e indígenas como detentores de uma sabedoria

natural e de uma relação harmoniosa com a Terra, que foram perdidas com o apogeu da cultura ocidental dominante.

Hoje, existem diversas correntes neopagãs que diferem em muitos aspectos, mas existem traços comuns que, até hoje, remetem à Wicca das obras de Gardner. O individualismo, a ênfase na experiência e a valorização do aspecto espontâneo, ao invés de uma doutrina ortodoxa e institucional; a aceitação e a tolerância a outras religiões como caminhos válidos; uma visão holística do mundo; a ideia de divindade como imanente e não transcendente; uma organização social flexível em grupos pequenos, relacionada a uma aversão às igrejas institucionalizadas.

Observando tais características, acreditamos ser possível perceber uma ligação entre os contextos contraculturais e o rápido crescimento do neopaganismo.

Quando olhamos o caminho percorrido pela Wicca desde sua criação, por Gardner, até sua aceitação num contexto *new age*, pode-se perceber sua presença em contextos de mudança social.

Segundo Russel e Brooks, *“o interesse pelo oculto tem surgido em períodos de rápida decadência social, quando as instituições estabelecidas deixam de prover respostas facilmente aceitáveis e o povo se volta para outras fontes em busca de garantias”* (RUSSEL & BROOKS 2008: 203).

As obras de Gardner foram escritas na década de 1950, período em que a Igreja da Inglaterra renunciava um reavivamento religioso que, na prática, parecia não ser verdadeiro, pois a fé no Cristianismo tradicional no fim do século XIX e começo do XX havia enfraquecido. Apesar de não padecer como outros países da Europa continental, a Grã Bretanha sofria, nos anos que se seguiram à guerra, os resultados de sua manutenção do status de *“Grande Potência”* (JUDT 2011: 150). Na época, a única forma de os britânicos continuarem a honrar os compromissos e pagamentos *“era impor a si mesmo medidas de austeridade e penúria sem precedentes”* (JUDT 2011: 150). A aparente vitória britânica não parecia condizer com o clima da sociedade. A Grã Bretanha parecia *“mais pobre, mais cinzenta e mais sombria”* (JUDT 2011: 151).

A Wicca surge nesse contexto, em que a sociedade daquela que havia sido a grande potência global nos séculos precedentes se vê em situação de racionamento de alimentos, de dúvidas morais em relação à guerra e de uma tentativa de reavivamento espiritual por parte da Igreja nacional. Igreja que, vale observar, esteve ligada a governantes que apoiaram a União Soviética (bloco formado por

países declarados “ateus”) e que, ao mesmo tempo, buscava se mostrar presente através da coroação de Elizabeth.

Era um momento em que um protofeminismo, como mostram as confidências de jovens mulheres em seus diários, tinha como alvo principal a moralidade cristã. Também foi na década de 1950 que os espiritualistas britânicos pressionaram os legisladores para a instituição do “Ato contra os médiuns fraudulentos”, que reconhecia a mediunidade como algo real. Enfim, foi o momento em que Gardner revelou suas bruxas ao mundo.

Na década de 1960, a Wicca também encontrou um terreno que recebera muito bem suas ideias. A revolução comportamental pela qual as sociedades ocidentais passaram nesse período pode ser descrita como um movimento contra o *establishment*. Os valores morais e conservadores foram ridicularizados e colocados em xeque. O Cristianismo era identificado como parte da cultura dominante. Era o momento de uma Nova Era, em que o novo deveria dar lugar ao velho. O novo, nesse caso, era uma espiritualidade que se afirmava muito mais antiga – e muito mais viva - do que a velha e ossificada religião cristã.

O Romantismo foi renovado, com a ênfase retornando ao campo dos sentimentos, que se estendia ao ambientalismo, ao feminismo e à construção de uma nova sociedade, de uma “sociedade alternativa”. A ruptura com as velhas formas religiosas ortodoxas deu espaço e forma para novas espiritualidades.

O legado contracultural de Gardner está, justamente, na herança de seus predecessores e contemporâneos, perpetuada em um criativo sistema religioso que resultou de uma organização e elaboração original de elementos presentes no meio ocultista de sua época.

Nesse sentido, a criação de um sistema religioso caracterizado pela fluidez pode ter sido a resposta de um “exótico” senhor, o personagem central desta dissertação, ao choque cultural que presenciou em suas viagens por porções mais “naturais” do planeta - e à sua insatisfação diante dos padrões morais da cultura cristã ocidental.

6 CONCLUSÃO

Criada na década de 1940, a Wicca tem como principal divulgador Gerald Gardner. Funcionário público aposentado, ele escreveu, em 1954, *A Bruxaria Hoje*, obra em que afirmava ter encontrado, no sul da Inglaterra, um culto sobrevivente de bruxas que chamavam a si mesmas de *Wicas*. Ele afirmava ter recebido instruções dessas bruxas para que não trouxesse a público suas práticas e segredos, mas que, aos poucos, elas permitiram a publicação de suas crenças e práticas.

Diferentemente da imagem pregada pela Igreja dos tempos da Baixa Idade Média e começo da Idade Moderna, que retratavam e descreviam as bruxas como uma espécie de “quinta coluna” de satã na Terra, verdadeiras e execráveis adoradoras do Diabo. As bruxas modernas estão longe dessa imagem. O Deus de chifres, presumivelmente associado ao Diabo nos tempos das fogueiras, torna-se agora o Deus de chifres associado a Pã, Cernunos ou outros deuses, de outros panteões, que são considerados protetores da natureza. Os sabás não são mais uma reunião de bruxas velhas e enrugadas que comem criancinhas e beijam o traseiro do Diabo como reverência, nem cospem na cruz ou profanam a hóstia.

A partir de então, os sabás constituem a maneira de celebrar das bruxas, harmonizando-as com os ciclos naturais. A velha regra hermética, “*assim como é em cima é embaixo*”, reaparece na relação das bruxas com a natureza. Seu corpo não é mais um antro de vergonha e uma ferramenta de corrupção, como sentenciava o “Martelo” de Kramer e Sprenger, os pais do *Malleus Maleficarum*. O corpo passou a ser um receptáculo de energia, e as mudanças vivenciadas nos sabás são resultado do ciclo da natureza capaz de provocar uma mudança interior. O corpo de uma bruxa é um microcosmo.

Muito mais voltada à espiritualidade e a experiências, a bruxa moderna pratica a feitiçaria não como os povos indígenas, mas se inspira, muitas vezes, nestes para compor seu repertório de experiências. Sua religião é legítima, na medida em que elas creem que seu culto tem raízes pré-cristãs. Sendo assim, acreditam vivenciar a forma de espiritualidade mais pura que possa existir. Sem igrejas ou instituições “duras”, abominam as religiões institucionais, principalmente as cristãs, pois, na visão neopagã, o Cristianismo foi o grande responsável por sufocar o paganismo.

Sua ideia de paganismo é uma construção histórica que data do século XVIII. A admiração dos clássicos e do “mundo natural”, fruto das concepções e idealizações românticas, influenciaram uma forma de se pensar o paganismo na primeira metade do século XX, quando o retorno a um mundo natural mostrava-se necessário em vista dos horrores de duas guerras.

Os elementos contraculturais das tendências com que Gardner havia entrado em contato contribuíram para que ele perpetuasse, através de seu sistema religioso, o espírito contracultural de sua época. Gardner é protagonista de uma contracultura que se reinventa em diferentes contextos. Mas, que parece ter um objetivo perene, desejando, em qualquer desses contextos, mudanças semelhantes, liberdade espiritual, oposição a “velhos dogmas”, igualdade de gêneros e harmonia com a natureza.

As três obras gardnerianas que abordam a bruxaria, *Com o Auxílio da Alta Magia*, *A Bruxaria Hoje* e *o Significado da Bruxaria*, são consideradas um marco do moderno paganismo.

O sistema religioso criado por Gardner parece se encaixar muito bem dentro dos modernos discursos que levam em consideração a liberdade de crenças e escolhas religiosas.

Neste trabalho, nos propusemos a responder em que sentido as obras de Gardner são um produto histórico social de sua época. Nossa hipótese foi a de que, participando do meio ocultista de sua época como um *seeker*, Gardner apropriou-se de formatos e concepções desviantes que podem ser entendidos como contraculturais. Com isso, em suas obras sobre bruxaria, deixou um legado contracultural. Para que pudéssemos chegar à hipótese, buscamos contextualizar Gardner em sua época, buscando mapear suas influências.

No primeiro capítulo apresentamos a biografia de Gerald Brosseau Gardner. Nascido na Inglaterra em 1884, era filho de uma família envolvida com importação e exportação de madeira. Trabalhou durante muito tempo no Ceilão, Bornéu e Malásia, onde plantou chá e seringueiras, e também se tornou funcionário público alfandegário. Passou muito tempo viajando e entrando em contato com diferentes culturas. Na juventude, tinha uma governanta, Josephine McCombie, que cuidava dele, e foi com ela que realizou grande parte de suas primeiras viagens. “*Entre os anos de 1908 e 1936, quando trabalhava como agente alfandegário, Gardner começou a se interessar por magia*” (MAGLIOCCO 2004: 48).

Apesar de não ter formação específica, se considerava um autêntico antropólogo, e buscava investigar e estudar as culturas que conhecia. *“Ele chegou a documentar o espírito das crenças e práticas do povo Dyak que vivia nas florestas tropicais do Bornéu”*. (MAGLIOCCO 2004: 49). Em suas viagens por diferentes países, acabou acumulando uma coleção de artefatos.

Chegou a produzir vários artigos sobre folclore e principalmente sobre armas brancas, sua paixão. De volta à Inglaterra em 1936, se aposentou e, devido à ameaça de uma guerra, ele e sua esposa se mudaram de Londres para Highcliffe, vila vizinha a New Forest. Lá, Gardner começou a frequentar os encontros da Sociedade Rosacruz de Crotona, uma sociedade que possuía um teatro onde eram encenadas peças com temática ocultista. *“De acordo com Gardner, foi através desta organização que ele fez seu primeiro contato com as bruxas”* (HESELTON 2003: 20). Supostamente iniciado no Culto da Bruxas, ele teria pedido permissão para que pudesse escrever sobre suas crenças.

No segundo capítulo, apresentamos o contexto esotérico da época de Gardner, o ocultismo do *fin-de-sècle* e as novas espiritualidades: as principais sociedades esotéricas, ordens secretas e iniciáticas; a influência do Romantismo entre os ocultistas; o aparecimento do espiritualismo; a Teosofia, com sua admiração pelo Oriente; a Golden Dawn e sua admiração pelas mitologias clássica e egípcia; as mudanças provocadas por esta Ordem em relação a alguns aspectos do ocultismo, como a prática mágica em grupo, a inclusão das mulheres; Aleister Crowley e seu anúncio de uma Nova Era.

Ainda neste capítulo, descrevemos as principais influências de Gardner em relação à sua reivindicação de uma Antiga Religião. Primeiro, Margaret Murray, que forneceu, com seu livro *O culto das bruxas na Europa Ocidental*, a inspiração principal de Gardner. Sua tese era a de que toda a essência da Antiga Religião das bruxas baseava-se na morte e renascimento do deus de chifres.

Para Murray, a bruxaria não era um culto satânico, mas uma religião baseada nos ciclos naturais; essa antiga religião pré-cristã *“consistia na crença em um deus encarnado num ser humano ou animal, e que fora interpretada de muitas maneiras por numerosas religiões e povos primitivos até os dias de hoje”* (MURRAY 2008: 92). Sua hipótese em relação ao culto das bruxas como religião marginalizada e perseguida foi rechaçada pelos acadêmicos, mas encontrou grande acolhida entre

os ocultistas, principalmente Gerald Gardner, que frequentava a mesma sociedade de estudos folclóricos que Murray, a *Folklore Society*.

A outra influência foi o folclorista Charles Godfrey Leland, que também acreditava na hipótese de que a bruxaria era uma Antiga Religião; seu trabalho mais famoso, *Aradia*, foi uma importante influência para Gardner. Assim como este, Leland também havia, já no século XIX, reivindicado o contato com uma bruxa que fazia parte da Velha Religião.

No terceiro capítulo, fizemos um resumo de suas três obras, destacando os pontos principais que, acreditamos, estão relacionados com nosso estudo; também procuramos demonstrar os objetivos de Gardner com esses trabalhos.

No quarto capítulo, procuramos compreender e analisar sua obra dentro de uma ótica contracultural. Neste sentido, o entendemos como protagonista de uma contracultura. Observamos as influências que contribuíram para a construção dos principais elementos contraculturais de suas obras e observamos em que sentido seu sistema religioso era uma contracultura. Sendo assim, delimitamos seis aspectos: a relação pessoal com a divindade sem a intermediação institucional; a oposição ao Cristianismo e a reivindicação da Wicca de ser um culto ancestral legítimo da Inglaterra; a igualdade de sexos, com predominância da mulher como figura principal; as divindades, um Deus e uma Deusa, frutos do Romantismo e sua idealização da natureza; a reencarnação dos espiritualistas; a crítica à moral da época em relação ao sexo e a nudez; a crítica à modernidade.

Nesse capítulo, também analisamos em que sentido Gardner se apropria das tendências contraculturais. Em primeiro lugar, Gardner se posiciona na discussão sobre a bruxaria a partir da leitura de Murray, e seu principal alvo é Montague Summers. A hipótese de Murray sobre o culto das bruxas circula no meio ocultista, e Gardner a utiliza como legitimação. Isso é mais evidente em seu confronto com Summers, que acredita no caráter satânico do culto das bruxas. Gardner utiliza Murray como fonte de legitimação da ancestralidade da Wicca em oposição ao Cristianismo.

Em segundo lugar, Gardner acredita que a Bruxaria é uma religião legitimamente britânica, e, através de seu contato com as sociedades druídicas, assume que a Antiga Fé antecede ao Cristianismo.

Em terceiro lugar, Gardner frequenta ao menos dois clubes naturistas, cujos membros possuíam filosofias de vida baseadas em uma forma de paganismo romântico.

Em quarto lugar, Gardner tem contato com grupos desviantes que praticavam uma espécie de Cristianismo místico, grupos estes, como a Abadia de New Barnet, presidida por seu amigo Ward, um cristão ocultista.

Em quinto lugar, Gardner tem contato com Aleister Crowley. A questão do sexo como ato mágico, mesmo simbólico, como no caso da Wicca, é fruto dessa influência da “Besta”. A crítica à Modernidade como uma era decadente e que pode ser o prelúdio de um novo tempo é, provavelmente, outra influência de Crowley.

Em relação o seu legado contracultural, acreditamos que as obras de Gardner exerceram grande influência entre os adeptos do neopaganismo. A Wicca atravessou o Atlântico em um momento em que os Estados Unidos viviam um período de crítica social por parte de vários grupos. A Wicca, com sua espiritualidade natural, seus rituais marcados pelo ciclo da natureza e sua ênfase no aspecto feminino, teve grande aceitação nesse ambiente, que é descrito pelos historiadores como contracultural.

Gardner representa a “ponta do *iceberg*” na história do paganismo moderno. As raízes desse movimento são profundas. Neste trabalho, não tivemos a pretensão de reescrever essa história, mas entender em que sentido seu legado permanece vivo como um elemento de contestação e contracultura.

Suas obras lançaram bases, diretrizes e também forneceram o primeiro esboço histórico e mítico de uma religião que cresce até hoje. Sem dúvida, todas as suas obras contribuíram de forma decisiva para a construção de um *ethos* neopagão. Neste sentido, acreditamos ter conseguido responder à nossa questão-problema e chegar à nossa hipótese inicial.

Acreditamos que as apropriações de Gardner compõem um amálgama de elementos presentes entre os ocultistas de sua época. Seu legado contracultural é fruto direto de seu sistema religioso, seja através da idealização da natureza, herança romântica presente entre os grupos naturistas, seja em um sistema baseado em graus das sociedades ocultistas, simbologia e participação nestes grupos; seja na exaltação do feminino numa época em que o protofeminismo também parecia dominar o meio ocultista, com a inclusão de mulheres ou as teorias de Jung sobre os arquétipos, seja através da adoção de vários deuses que

representariam o lado natural do mundo, portanto ligados à Terra e não distantes dela; seja em oposição ao Cristianismo vigente, que representaria a dominação masculina, e a repressão à liberdade, à nudez e ao sexo.

Enfim, esperamos que este trabalho contribua para a compreensão dessa forma de religiosidade, que, mesmo não se difundido de forma massiva e com grande alarde, cativa mais e mais indivíduos. Não pretendemos, com nosso estudo, encerrar o debate acerca do tema, mas fornecer um ponto de partida para que se ampliem suas pesquisas, principalmente em nosso país.

BIBLIOGRAFIA

ADLER, Margot. *Drawing Down the Moon: Witches, Druids, Goddess-Worshippers and other Pagans in America*. USA: Penguin Books, 2006.

ALVES, Fernando. *Apresentação*, in MICHELET, Jules. *A Feiticeira*. São Paulo: Aquariana, 2003, pp.7-10.

BAKER, James W. *White Witches: Historic fact and romantic fantasy*. In: LEWIS, James R (ed.). *Magical Religion and Modern Witchcraft*. New York: State of New York Press, 1996, pp.171-192.

BASFORD, K. *The Green Man*. Londres: D. S. Brewer, 2010.

BERSTEIN, Serge; MILZA, Pierre (dir.). *História do século XX, 1945-1973: O mundo entre a Guerra e a Paz*. V.1. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 2007.

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, pp.81-108.

BOURNE, Louis. *Dançando com Feiticeiras*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BLAVATSKY, Helena P. *Ísis sem véu*. Vol.1. São Paulo: Pensamento, 1995.

BRACELIN, Jack. *Gerald Gardner: Witch*. London: Octagon Press, 1960.

BRANDÃO, Antonio Carlos; DUARTE, Milton Fernandes. *Movimentos culturais de Juventude*. São Paulo: Moderna, 1990.

BROWN, Callum G; SNAPE, Michael (ed.). *Secularization in the Christian World*. Grã-Bretanha: MPG Books Group, 2010.

BUTLER, Alison. *Victorian Occultism and the making of Modern Magic, Invoking tradition*. Palgrave Macmillan: Nova York, 2011.

CAMPBELL, Colin. *The Cult, the Cultic Milieu and Secularization*. In: LÖÖW, Hélène; KAPLAN, Jeffrey (ed.). *Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in a Age of Globalization*. Oxford, England: Altamira Press, 2002.

_____. *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.

CARPENTER, Humphrey (org.) *As cartas de J. R. R. Tolkien*. Curitiba: Arte e Letras, 2006.

CERIDWEN, Mavesper Cy. *Wicca Brasil: Guia de Rituais das Deusas Brasileiras*. São Paulo: Gaia, 2003.

CÍCERO, Chic; CÍCERO, Sandra Tabatha. *O essencial da Golden Dawn: Introdução à Alta Magia*. São Paulo: Madras, 2008.

CHURTON, Tobias. *A História da Rosa-Cruz: Os invisíveis*. São Paulo, Madras, 2009.

CLARK, Stuart. *Pensando com Demônios: A idéia de bruxaria no princípio da Europa Moderna*. São Paulo: Edusp, 2006.

CROWLEY, Aleister; SYMONDS, John; GRANT, Kenneth. *The confessions of Aleister Crowley*. Londres: Arkana, 1989.

_____. *Moonchild*. York Beach: Samuel Weiser, 2000.

CROWTHER, Patricia. *O mundo de uma bruxa*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

D'ALVEYDRE, Saint-Yves. *O Arqueômetro: Chave de Todas as Religiões e de Todas as Ciências da Antiguidade*. São Paulo: Madras, 2004.

DAVIE, Grace. *Religion in Britain since 1945: believing without belonging*. Oxford: Blackwell, 1995.

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.

DUARTE, Janluis. *Os bruxos do século XX: Neo paganismo e invenção de tradições na Inglaterra do pós-Guerra*. Dissertação de Mestrado, Brasília: UNB, 2008.

FAIVRE, Antoine. *O Esoterismo*. São Paulo: Papirus, 1994.

FALCÃO, André. *Aleister Crowley: A inquietude do espírito* In: PESSOA, Fernando; CROWLEY, Aleister. Encontro Magick seguido de A boca do Inferno. Lisboa: Assírio e Alvim, 2010.

FARRAR, Janet e Stewart. *Oito sabás para bruxas*. São Paulo: Anubis, 1999.

GARDNER, Gerald. *Keris and other Malay Weapons*. Singapore: Progressive Publishing, 1936.

_____. *A Goddess Arrives*. West Virginia: The Godolphin House Publishing, 1997.

_____. In: HESELTON, Philip. *Gerald Gardner and the Witchcraft Revival*. Essex House, Thame, UK: IHO Books, 2001.

_____. *A Bruxaria hoje*. São Paulo: Madras, 2003.

_____. *O significado da Bruxaria*. São Paulo: Madras, 2004.

_____. *Com o Auxílio da Alta Magia*. São Paulo: Madras, 2008.

GIBBONS, B.J. *Spirituality and the Occult: From the Renaissance to the Modern Age*. Londres: Routledge, 2001.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes: O cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

_____. *Os andarilhos do bem. Feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

_____. *História Noturna. Decifrando o Sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

GIVRY, Grillot. *Witchcraft, magic and alchemy*. Mineola, NY: Dover Publications, 2009.

GOFFMAN, Ken; JOY, Dan. *Contra cultura através dos Tempos*. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

GRAVES, Robert. *A Deusa Branca. Uma gramática histórica do mito poético*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

GREENWOOD, Susan. *Manual Enciclopédico de Magia e Feitiçaria*. Lisboa: Estampa, 2002.

GUERREIRO, Silas. *Novos Movimentos Religiosos: O quadro brasileiro*. São Paulo: Paulinas, 2006 (Coleção Temas do Ensino Religioso).

_____. *A magia existe?*. São Paulo: Paulus, 2003.

HAMBURGER, Michael. *A verdade da poesia*. São Paulo: Cosac Naify, 2008.

HANEGRAFF, Wouter J. *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*. Leiden, Netherlands: Brill, 2006.

HAYWOOD John. *Os Celtas: Da idade do bronze aos nossos dias*. Coimbra: Edições 70, 2009.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: A religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2008.

HESELTON, Philip. *Wiccan Roots: Gerald Gardner and the Modern Witchcraft revival*. Berkshire, UK: Capall Bann, 2000.

_____. *Gerald Gardner and the Witchcraft Revival*. Essex House, Thame, UK: IHO Books, 2001.

_____. *Gerald Gardner and the Cauldron of Inspiration: An investigation into the sources of gardnerian witchcraft*. Berkshire, UK: Capall Bann, 2003.

HIGGINBOTHAM, Joyce e River. *Paganismo: Uma Introdução da Religião Centrada na Terra*. São Paulo: Madras, 2003.

HOBBSAWM, Eric J. *A Era dos Impérios: 1875-1914*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.
_____; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. São Paulo: Paz e Terra, 2008.

HUGHES, Pennethorne. *Witchcraft*. Harmondsworth: Penguin, 1965.

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

_____. *Modern Pagan Witchcraft*. In ANKARLOO, Bengt; CLARK, Stuart. *Witchcraft and Magic in Europe: The Twentieth Century*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1999.

_____. *Preface*. In Gerald Gardner and the Cauldron of Inspiration: An investigation into the sources of gardnerian witchcraft. Berkshire, UK: Capall Ban, 2003.

JUDT, Tony. *Pós Guerra: Uma História da Europa desde 1945*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2011.

KELLY, Aidan. *Inventing the Witchcraft: A case in the creation of a New Religion*. Loughborough: Thoth Publications, 2007.

LEADBEATER, C.W. *Compêndio de Teosofia*. São Paulo: Pensamento, 1992.

LEARY, Timothy. *Introdução*. In GOFFMAN, Ken; JOY, Dan. Contra cultura através dos Tempos. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007.

LE GOFF, Jacques. *Em busca da Idade Média; com a colaboração de Jean-Maurice de Montremy*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.

LELAND, Charles G. *Aradia: o evangelho das bruxas*. São Paulo: Outras Palavras, 2000.

LÉVI, Eliphas. *Dogma e ritual de Alta Magia*. São Paulo: Madras, 2006.

LEWIS, James R (ed.). *Magical Religion and Modern Witchcraft*. New York: State of New York Press, 1996.

_____. *Cults. A reference Handbook*. Santa Barbara, California: ABC-CLIO, 2005.

_____; PIZZA, Murphy. *Handbook of Contemporary Paganism*. Leiden: Brill, 2009.

LÍBER, Irene (org.). *A Clavícula de Salomão: As chaves da Magia Cerimonial*. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

LIDDELL, W.E; HOWARD, Michael A. *The Pickingill Papers: The Origin of the Gardnerian Craft*. Berkshire: Capall Bann, 1994.

LUHRMANN, Tanya M. *Persuasions of the witch's craft: Ritual Magic in Contemporary England*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989.

MAGLIOCCO, Sabina. *Witching Culture. Folklore and Neo-Paganism in America*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2004.

MCMURTRY, Grady Louis. *Prefácio* In: CROWLEY, Aleister Os livros Sagrados de Thelema. São Paulo: Anubis e Madras, 1998.

MATHEWS, Carol. *Religions of the World. New Religions*. USA: Chelsea House, 2005.

MELTON, J. Gordon. *Encyclopedic handbook of cults in America*. New York/London: Garland, 1992.

_____; CLARK, Jerome; KELLY, Aidan A. *O livro da Nova Era*. São Paulo: Makron Books, 1999.

MICHELET, Jules. *A feiticeira*. São Paulo: Aquariana, 2003.

MURRAY, Margaret A. *O Culto das Bruxas na Europa Ocidental*. São Paulo: Madras, 2003.

_____. *O Deus das Feiticeiras*. São Paulo: Gaia, 2002.

_____. *My first hundred years*. W. Kimber, 1963.

NETTESHEIM, Henrique C. A. de. *Três livros de Filosofia Oculta*. São Paulo: Madras, 2008.

NOGUEIRA, Carlos Roberto Figueiredo. *Bruxaria e História: as práticas mágicas no Ocidente cristão*. Bauru, SP: Edusc, 2004.

OSÓRIO, Andréa. *Bruxas modernas na rede virtual: a internet como espaço de sociabilidade e disputas entre praticantes de wicca no Brasil*. In: Sociedade e Cultura. V.8, N.1, Jan/Jun, 2005, pp.127-139.

OWEN, Alex. *A place of enchantment: British occultism and culture of the modern*. Chicago: Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

PARK, Robert E. *Witch Cult in Western Europe by Margaret Alice Murray*. Review, University of Chicago, 1924.

PEARSON, Joanne. *Neo paganism*. In: HANEGRAAFF, Wouter J. Dictionary of Gnosis and Western Esotericism. Leiden, Netherlands: Brill, 2006, pp.828-834.

_____. *Wicca and the Christian Heritage: Ritual, sex and magic*. Londres e Nova York: Routledge, 2007.

PUCCT, Robert. *Re-enchanting the World: A Weberian Analysis of Wiccan Charisma*. In LEWIS, James R; PIZZA, Murphy. Handbook of Contemporary Paganism. Leiden: Brill, 2009, pp.121-152.

RICHARDSON, Alan. *Aleister Crowley e Dion Fortune: O Logos do Aeon e a Shakti da Era*. São Paulo: Madras, 2010.

ROSAK, Theodore. *A contracultura*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1972.

ROSE, Elliot. *A Razor for a Goat: Problems in the History of Witchcraft and Diabolism*. Toronto, Canada: University of Toronto Press, 2003.

RUSSEL, Jeffrey; ALEXANDER, Brooks. *História da Bruxaria*. São Paulo, Aleph, 2008.

SALIBRA, Elias Thomé. *As Utopias Românticas*. São Paulo: Estação Liberdade, 2003.

SAMUEL, Geoffrey. *From Taatric Chackra to Wiccan Circle? Indic Borrowings in the Pagan Revival*. In EVANS, Dave; GREEN, Dave (ed.). Ten Years of triumph of the moon. A collection of Essays. England: Hidden Publishing, 2009, pp.168-188.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *Apresentação à edição brasileira*. In. BLOCH, Marc. Apologia da História ou o ofício do historiador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

STARHAWK. *A dança cósmica das feiticeiras*. Rio de Janeiro: Nova Era, 2007.

SUMMERS, Montague. *The Geography of the Witchcraft*. Evanston: Universtiy books, 1958.

_____. *História da Bruxaria*. Portugal: Vida Editores, 1998.

_____. *The Malleus Maleficarum of Heinrich Kramer and James Sprenger*. Dover: Dover publishing, 1971.

TULLY, Caroline. *Sammuel Liddell MacGregor Mathers and Isis*. In: EVANS, Dave; GREEN, Dave (ed.). Ten Years of triumph of the moon. A collection of Essays. England: Hidden Publishing, 2009, pp.62-75.

STRMISKA, Michael F. (ed.). *Modern Paganism in world cultures. Comparative perspectives*. Santa Barbara, Califórnia: ABC-CLIO, 2005.

TERRIN, Aldo Natale. *Nova Era: A religiosidade do pós moderno*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

TIRYAKIAN, Edward A. *Toward the sociology of esoteric culture*. In: American Journal of Sociology, nov, 1972.

THOMAS, Keith. *Religião e Declínio da Magia - Crenças populares na Inglaterra, séculos XVII e XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

URBAN, Hugh B. *Magia Sexualis: sex, magic, and liberation in Modern Western esotericism*. Los Angeles: University of California Press, 2006.

VALIENTE, Doreen. *The Rebirth of Witchcraft*. Londres: Robert Hale, 2007.

WASHINGTON, Peter. *O Babuíno de Madame Blavatsky: Místicos, médiuns e a invenção do guru ocidental*. Rio de Janeiro: Record, 2000.

WOOD, Juliette. *The reality of witch cults reasserted: fertility and Satanism*. In. BARRY, Jonathan; DAVIES, Owen. *Witchcraft historiography*. Palgrave Advances Series. Chippenham and Eastbourne: Palgrave Macmillan, 2007, pp.69-89.

_____; OATES, Caroline. *A Coven of Scholars: Margaret Murray and her Methods*. London: FLS Books, 1998.

XAVIER, César Rey. *A permuta dos sábios: um estudo sobre as correspondências entre Carl Gustav Jung e Wolfgang Pauli*. São Paulo: Annablume, 2003.

YNGER, J. Milton. *Countercultures*. Nova York: Free Press, 1982.

YORK, Michael. *Invented Culture/Invented Religion: The Fictional Origins of Contemporary Paganism*. In: Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions. V. 3, n. 1, o