

**Escola de Ciências Sociais e Humanas**

Departamento de Antropologia

*E assim a Roda gira:*

Ontologias, Natureza e Celebração Sazonal dos Ciclos Naturais no  
contexto dos Movimentos Neopagãos em Portugal

Joana Rita Rosa Martins

Dissertação submetida como requisito parcial para obtenção do grau de

Mestre em Antropologia

Orientador:

Doutor Francisco Oneto Nunes, Professor Auxiliar,

ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa

Setembro 2017



## **Agradecimentos**

Sendo o mundo onde nos movemos composto por teias de relações, o processo criativo que resultou nesta dissertação, só foi possível porque à minha volta se encontraram pessoas que foram uma ajuda preciosa na sua construção.

Antes de mais, tenho que agradecer à PFI – Associação Cultural Pagã por aceitarem percorrer este caminho comigo, por me acolherem carinhosamente e estarem sempre prontos a responderem às minhas questões. Desde o primeiro momento, foram indispensáveis.

De seguida, ao Professor Francisco Oneto, não só pelo entusiasmo demonstrado e todo o apoio que me deu quando decidi trabalhar sobre esta temática, ajudando-me a ultrapassar as inseguranças, que ao longo do processo me iam prendendo, mas também pela sempre energética e inspiradora forma de transmitir conhecimento ao longo destes cinco anos, incentivando a pensar “fora da caixa”, que sem dúvida foi um contributo fundamental no meu processo de crescimento académico e pessoal. Um muito obrigado.

Não posso deixar também de agradecer a todos os docentes do Departamento de Antropologia do ISCTE-IUL, pois todos eles contribuíram, através das suas aulas, palestras, seminários e conversas para os conteúdos aqui explorados. Incentivando sempre todos os seus discentes a procurarem o seu lugar na Antropologia, deixam sem dúvida a sua marca; Deixo aqui o agradecimento também aos meus colegas, que no processo de troca de ideias, desabafos, inseguranças, ansiedade, discussões, e conselhos, me ajudaram a construir este argumento.

Torna-se impossível não mencionar aquelas pessoas que desde sempre me apoiam, e que acabaram por ser prejudicadas no turbilhão de ansiedade e escassez de tempo que marcaram este processo. Magda, Rita, Alexandra e Joana, obrigada pela vossa amizade e apoio incondicional. À minha irmã, agradeço o encorajamento que me deu para olhar uma dimensão com a qual me identifico, da forma que mais me sinto confortável em fazer. À minha sobrinha, que na sua sabedoria de criança, me colocava um sorriso nos lábios quando mais precisava. E por último, às duas pessoas que possibilitaram que tudo isto ocorresse. Mãe, Pai, obrigada por desde sempre me incentivarem a seguir aquilo que me faz feliz, por me darem a oportunidade de ter o que não puderam ter, por desde sempre incutirem em mim, que com trabalho e perseverança consigo alcançar o que desejo, por me terem educado da forma

que o fizeram, com amor e carinho. Obrigada por terem compreendido que este era o caminho a seguir, e por me ajudarem a percorre-lo. Obrigada.

*And if you want the story,  
then remember that a story does not unwind.  
It weaves.  
Events that start in different places and different times  
all bear down on that one tiny point in space-time,  
which is the perfect moment.  
Terry Pratchett, 2001, Thief of Time, 6*

## **Resumo**

Nas últimas décadas, pode-se observar uma necessidade de retorno à natureza através da experiência da temporalidade, do corpo, e da ligação emocional aos elementos naturais e outros seres vivos. As subseqüentes reflexões e discursos sobre um possível término da distinção ontológica que se estabeleceu entre seres humanos e natureza surgem, de modo a que seja criada essa relação. Essa ligação passa pelo respeito e proteção dos ecossistemas, e reconhecimento da agencialidade de outros seres vivos, assim como do seu impacto pessoal nestas realidades.

Assim, o Paganismo ou Neo-Paganismo é uma das várias correntes contemporâneas, que através da celebração sazonal dos ciclos naturais, procura o estabelecimento de ligações com o mundo natural. O objetivo central desta dissertação, torna-se assim, elucidar como a celebração e ritualização sazonal dos ciclos festivos e naturais no contexto dos movimentos Neo-Pagãos, se transforma num espaço de criação de relações, sociabilidades e visões do mundo que remetem não só para a procura de relações equilibradas e significativas com o que não é humano, mas também para preocupações morais e éticas de cariz ecológico e sustentável, assim como de ordem epistemológica e ontológica que marcam o momento social e político das sociedades contemporâneas, e conseqüentemente da reflexão antropológica. Além do mais, através da celebração da natureza, e tendo esta como referência, é possível pensar dimensões como a vida, a morte, o bem e o mal, assim como a fragilidade humana à luz das ligações simbólicas e dos significados que indivíduos retiram nesses momentos rituais.

**Palavras-Chave:** Paganismo; Natureza; Ontologias; Ciclos Sazonais;

## **Abstract**

During the last decades, is possible to map a growing need to return to nature, through the creation of emotional connections with natural elements and other beings, felt through body and time. The number of discourses advocating the end of the ontological distinction between human beings and nature have grown, trying to establish relationships with the wider and natural world. These discourses call for the respect and protection of the ecosystems, and acknowledge that other beings have agency and are sentient, also recognizing the consequences of human's action in those realities.

Paganism or Neopaganism is one of these contemporary discourses, that through the seasonal celebration of the natural cycles, try to establish an emotional relationship with nature. For this reason, the main goal of this thesis is to show, in the context of the Neopagan movements how the celebration and ritualization of the seasonal festive and natural cycles become a space where meaningful relationships with human and non-human beings, sociability's and worldviews are created. These celebrations are also where neopagans express moral and ethical concerns regarding the ecological problems of the world, as well as epistemological and ontological concerns that define the social and political contemporary moment. Therefore, defining the anthropological thought as well.

Through nature's celebration Pagans establish symbolic connections and ponder about life, death, good and evil, as well as the human fragility, themes that are worrisome to human beings.

**Keywords:** Paganism, Nature, Ontologies; Seasonal Cycles

## Índice

Introdução.....	1
Capítulo I – Reflexão Epistemológica e Escolhas Metodológicas.....	5
Capítulo II – Natureza, Religião e Espiritualidade.....	15
2.1. Ontologias de Natureza.....	16
2.2. Quando se mencionam Paganismos e Pagãos – definições, crenças e inspirações.....	26
2.3. PFI – Associação Cultural Pagã: Paganismo e afinidade com Natureza.....	33
Capítulo III – Celebração e Ritualização Sazonal dos Ciclos Naturais.....	39
3.1. Celebração da Ciclicidade: A Roda do Vida ou Eterno Ciclo do Renascer.....	42
3.2. O Palco de Relações e Transformações: o papel do espaço e do passado na Celebração ritual.....	50
3.3. Fragilidade – Um Ciclo de Simbologias.....	60
3.3.1. Continuidade da Roda e a Grande Tríade: Humano, Natureza e Divindade.....	61
3.3.2. Vida, Morte, Continuidade e Transformação.....	64
Reflexão Final.....	69
Fontes.....	73
Referências Bibliográficas.....	75
Anexos.....	78
Anexo A – Folhetos PFI.....	79
Anexo B – Fotografias.....	81

## **Glossário**

Contemporâneo – quem e o que é do tempo actual;

*Deosil* – movimento no sentido da rotação da terra (dos ponteiros do relógio) em dança ou outras ações;

Elementos – quatro princípios materiais: terra, fogo, água e ar;

Libação – ato de beber em honra de alguém; derramar vinho ou outro licor e/ou água para honrar os deuses.

Ontologia – Teoria metafísica e filosófica sobre a natureza e as relações de ser;

Panteísmo – crença na sacralidade de todas as coisas

PFI – Pagan Federation International

Politeísmo – reconhecimento diversidade divindades

Roda do Ano – Ciclo Sazonal de oito festivais;



## Introdução

*There are human becomings, animal becomings, plant becomings, and so on.*

*As they move together through time and encounter one another,  
these paths interweave to form an immense and continually evolving tapestry.*

Tim Ingold, *Being Alive*, 2011

Num momento da história da humanidade em que a instabilidade, a violência e a intolerância marcam o cotidiano de diversos indivíduos, seja através de guerras, de focos de discriminação e xenofobia ou terrorismo, assim como devido à destruição de ecossistemas e espécies, à poluição ou das alterações climáticas que dela advêm, a procura de criação de relações estáveis e significativas entre humanos, e destes com o meio natural que os rodeia, tem sido um fenómeno em crescimento.

Nas últimas décadas, pode-se observar essa necessidade de retorno à natureza através da experiência da temporalidade, do corpo, e da ligação emocional aos elementos naturais e outros seres vivos. As subseqüentes reflexões e discursos sobre um possível término da distinção ontológica que se estabeleceu entre seres humanos e natureza surgem de modo a, que seja criada essa relação. Essa ligação passa pelo respeito e proteção dos ecossistemas, e reconhecimento da agencialidade de outros seres vivos, assim como do seu impacto pessoal nestas realidades.

Dentro destas tendências pode-se encontrar o Paganismo, ou Paganismos/Neo-Paganismos, a dimensão que procuro analisar e refletir ao longo destas páginas, uma corrente religiosa e espiritual cuja constante celebração do mundo natural é uma das máximas defendidas. Como Graham Harvey (2010) refere “na sua essência, o paganismo tem que ver com o viver respeitosamente como parte de uma comunidade planetária diversa e vibrante, por vezes com o auxílio da magia e sempre na companhia de outros seres vivos: animais, plantas, aves, micróbios e talvez divindades e fadas.” (Harvey, 2010: 12), em que as dicotomias que moldam a vivência ocidental desde o século XVI se desvanecem. Mente/Corpo, bem/ mal, o branco/negro, o feminino/masculino, o frio/quente, e natureza/cultura são encaradas como contínuos, complementares, elementos que constituem o ser e tudo o que nos rodeia, sendo respeitadas igualmente e harmoniosamente.

Esta vivência como parte de uma comunidade planetária, como o autor refere, faz com que o Paganismo e todos os seus seguidores, sejam interlocutores importantes para a criação de diálogos construtivos e significativos, para que exista uma reaproximação ao mundo natural e que sejam tecidas relações, relações essas que podem ser vistas como *meshworks*<sup>1</sup>, um emaranhado de linhas de vida, de entidades em constante crescimento e movimento.

Assim, nas próximas páginas irei procurar refletir e dialogar com parte desta corrente religiosa, num diálogo construído em torno de uma das dimensões que cruza as diversas correntes constitutivas do Paganismo: a ritualização e celebração sazonal dos ciclos, da chamada *Roda do Ano* ou *O Eterno Ciclo do Renascer*.

Tendo em mente o enquadramento dado nos parágrafos anteriores, o objetivo central desta dissertação é elucidar como a celebração e ritualização sazonal dos ciclos festivos e naturais no contexto dos movimentos Neo-Pagãos, se transforma num espaço de criação de relações, sociabilidades e visões do mundo que remetem não só para a procura de relações equilibradas e significativas com o que não é humano, mas também para preocupações morais e éticas de cariz ecológico e sustentável, assim como de ordem epistemológica e ontológica que marcam o momento social e político das sociedades contemporâneas, e conseqüentemente da reflexão antropológica.

A reflexão poderia partir de diversas questões, uma vez que a temática do Paganismo engloba diversas correntes, ideias, crenças e práticas, sendo um campo complexo e sem fronteiras definidas; contudo a dimensão da celebração e ritualização dos ciclos naturais não só é algo transversal aos diversos grupos e correntes, como se trata do momento em que a ligação ao mundo natural se torna palpável e observável, em que a barreira existente entre um nós humano e um ser natural ou divino, se quebra para que se unifiquem e se relacionem no ciclo dinâmico que é a Vida. E deste entendimento dinâmico da Vida, cuja *Roda do Ano* se torna símbolo, nascem, quebram e renascem relações, visões do mundo, crenças e ideias que contribuem para uma maior consciência, harmonização e equilíbrio com o mundo natural que nos rodeia, e com a nossa própria existência.

---

<sup>1</sup> Ingold, T., 2001, *Being Alive: Essays on movement, knowledge and description*, London & New York: Routledge (pp. 63-94)

O foco na celebração dos ciclos e da chamada Roda do Ano, também se deve ao facto de ser nos dias que a marcam – os dois Solstícios e os dois Equinócios que marcam as estações do ano, e os quatro festivais de fogo que marcam os meados das mesmas<sup>2</sup> – que os indivíduos se unem com o intuito de em conjunto celebrar os ritmos da natureza, o ciclo da vida em toda a sua plenitude, dando uma importância clara não só ao nascimento e crescimento, mas também à decrepitude e morte de tudo o que existe. Além disso, a importância dos ciclos naturais como guias de comportamentos e significados, sempre esteve presente na história humana, e particularmente em contexto português, podendo ser observada na agricultura, pecuária ou caça ou nas crenças e tradições que chegaram ao momento atual, e que em relação à disciplina como foi desenvolvida em Portugal, são parte da sua história.

É importante ter presente que o termo Paganismo funciona como uma categoria abrangente, um “umbrella term”, uma vez que é utilizado para referir diversas tradições religiosas politeístas, englobando tradições religiosas como o Druidismo, Tradições Clássicas, Tradições Ibéricas, Wicca, Neo-Xamanismo, Tradições Nórdicas, entre outras, mas tendo como crenças centrais por um lado, a sacralidade da natureza (panteísmo), por outro a multiplicidade de divindades (politeísmo) e por último a continuidade e complementação de dimensões que são consideradas opostos como feminino e masculino, a vida e a morte, o quente e o frio, ou noite e o dia. Estas crenças são o que garantem a continuidade da *Roda do Ano* ou Ciclo do Renascimento.

O trabalho foi realizado juntamente com uma entidade e organização Portuguesa sem fins lucrativos, a PFI-ACP (Pagan Federation International – Associação Cultural Pagã) que representa desde 1996, como pessoa religiosa coletiva, a comunidade Pagã em Portugal,

---

<sup>2</sup> Festivais que marcam o ciclo festivo sazonal:

Solstício de Inverno – 21 Dezembro (marca o início do Inverno)

Imbolg ou Candelárias– 1 Fevereiro (Festival de Fogo, marca juntamente com o ciclo lunar os meados do Inverno)

Equinócio de Primavera – 21 Março (marca o início da Primavera)

Beltane ou Maias – 1 Maio (Festival de Fogo, marca juntamente com o ciclo lunar os meados da Primavera)

Solstício de Verão – 21 Junho (marca o início do Verão)

Lughnasad – 1 Agosto (Festival de Fogo, marca juntamente com o ciclo lunar os meados do Verão)

Equinócio de Outono – 21 Setembro (marca o Início do Outono)

Samhain – 1 Novembro (Festival de Fogo, marca juntamente com o ciclo lunar os meados do Outono)

sendo a delegação Portuguesa da Pagan Federation, criada no Reino Unido em 1971. A PFI- Associação Cultural Pagã, não só tem uma forte presença no meio pagão nacional e europeu, apresentando uma delegação para o dialogo inter-religioso, como tem unido esforços para o reconhecimento do Paganismo como um caminho religioso e espiritual válido. Neste momento, o paganismo é reconhecido pelo Estado Português como uma das cosmovisões religiosas e espirituais presentes do país, e a PFI – Associação Cultural Pagã tem como objetivo garantir que todos os seus membros, e todos aqueles que defendem e seguem crenças pagãs, tenham os mesmos direitos que outros movimentos religiosos.

Além do objetivo central desta pesquisa, pretendo elucidar, através da pesquisa de terreno junto da PFI, as relações e visões do mundo que estão em ação no momento ritual; quem são os membros da associação e como tiverem contacto com o paganismo; que impacto tem o momento ritual no seu quotidiano; que tipos de discursos são produzidos; como definem conceitos como Natureza ou Sagrado; como interagem com a “Roda do Ano” e se se prendem devotamente ao calendário anual ou não; e por último, que elementos estão em jogo no momento ritual, tanto a nível de tradições, divindades, entidades, indivíduos, elementos, entre outros.

Durante a pesquisa, e tendo em conta a importância da natureza no desenvolvimento deste trabalho, existem três questões importantes que procurarei explorar mais tarde e que advêm desta ideia de movimento, de ligações e relações, e que faz parte das narrativas produzidas por aqueles que fazem do Paganismo uma forma de estar no mundo.

Primeiro, a importância que o espaço adquire e os atores humanos e não humanos que se movimentam neste palco; segundo, a relação que se cria entre o humano, a Natureza e as Divindades, em que a natureza se trata do intermediário entre a dimensão terrena e etérea; e por fim a importância simbólica do ciclo existente entre vida, morte, a continuidade e transformação, dimensões que à partida se entende como opostas.

## Capítulo I – Observar ou Participar? Reflexão Epistemológica e Escolhas Metodológicas

*It is true that the act of observing changes the thing which is observed.*

*It's even more true that it changes the observer.*

*Terry Pratchett, Soul Music, 1994*

No sentido de alcançar o que me proponho, a pesquisa junto da Associação foi realizada através da participação em encontros, tertúlias e “tardes Pagãs”, organizadas pela organização com o intuito de responder a questões dos seus membros, para celebrar alguma data importante, por exemplo, os vinte anos da mesma; para o conto de mitos do qual resulta uma reflexão sobre as aprendizagens que se podem retirar desses, e de que modo podem ser transpostas para os seus quotidianos; através de boletins e cadernos temáticos produzidos pela PFI-ACP; e pela participação nos rituais que celebram o ciclo festivo, conhecido por *Roda do Ano*, materializado nos equinócios, solstícios e festivais de fogo.

As escolhas metodológicas tomadas para esta investigação foram influenciadas por uma série de fatores, entre eles constrangimentos em relação ao tempo disponível para a realizar, assim como pelo contacto com a PFI ter estado condicionado aos dias em que a mesma marcava uma das duas “tardes pagãs”, usualmente de forma mensal, e ao facto dos festivais, onde recai a minha questão central, estarem condicionados a um calendário.

Sendo oito festivais, durante a realização da investigação, que se iniciou em Outubro 2016 e que decorre até ao momento, observei e participei em dois rituais de celebração do ciclo sazonal, um deles para celebrar o Equinócio de Primavera, e o segundo, para celebrar o Solstício de Verão. Assim, a investigação esteve condicionada a rituais e encontros que decorreram esporadicamente ao longo do ano, não sendo possível fazer uma pesquisa de terreno continua tal como esta é entendida na disciplina, algo que irei refletir e especificar mais à frente.

Não tendo o campo sempre disponível, utilizar os boletins e informações disponibilizados pela associação, tornou-se uma mais valia durante o processo de investigação, assim como a ida a almoços e convívios, que apesar de não estarem ligados a um dia específico da *Roda do Ano*, foram importantes para estabelecer contactos, ir ouvindo e

falando com os membros presentes e perceber quem são os membros que estão mais presentes. Não optei por realizar entrevistas dirigidas, ou semi-dirigidas, pois o terreno em que me movi pedia outro tipo de abordagens, nomeadamente a fluidez dos questionamentos, à semelhança da própria fluidez do ritual. Coloquei questões e refleti sobre as conversas e experiências que ocorriam nos momentos de convívio, mas sem um guião fechado e demarcado.

Tendo em conta que o objetivo central é perceber o impacto das celebrações e ritualizações dos ciclos sazonais festivos, tendo como campo de observação os rituais realizados e as interações que dele advêm, somente a observação dos fenómenos não seria suficiente, pelo que optei por participar nos mesmos, realizando uma pesquisa de terreno com observação participante, no sentido pleno e literal das palavras.

Para que essa participação fosse possível tornei-me membro da PFI – Associação Cultural Pagã, não só por ter afinidades com alguns dos ideais da mesma e da corrente religiosa e espiritual que representa, mas porque me foi solicitado pela Associação, de modo a que a minha presença não fosse um elemento de constrangimento para os restantes membros. A filiação permitiu não só o acesso às newsletters, boletins temáticos, palestras, tertúlias, encontros, eventos especiais e de celebração, mas também contornar a preocupação expressada pela direção em relação à possível reação dos membros perante a minha presença e participação sem estatuto de membro. Sendo que não se trata da primeira vez que apoiam um trabalho académico e que me poderiam ter sido cedidos os conteúdos referidos sem a filiação, este compromisso da minha parte permitiu que me acolhessem sem reservas.

Esta dimensão de participação plena, resultado das escolhas metodológicas que o terreno influenciou, obriga-me a fazer uma reflexão sobre o próprio método antropológico, trabalho de campo com observação participante, e sobre os pressupostos que a disciplina manteve apesar das alterações epistemológicas e ontológicas que veio a sofrer desde os anos 80 do século passado. Além do mais, obriga-me a questionar como é realizar trabalho de investigação sobre uma dimensão religiosa e espiritual, que por si só levanta alguns problemas epistemológicos, que são agravados pelo facto de procurar perceber as relações que se estabelecem entre diversos agentes e diversas crenças – humanos, animais, espíritos, divindades, seres mitológicos ou elementos como o sol ou o vento, que se relacionam dentro de um ciclo de constante crescimento, morte e renascimento, de celebração e ritualização.

Como escrever sobre estas dimensões? Como enquadrá-las numa disciplina estabelecida que durante grande parte da sua história descartou estas dimensões para imaginários exóticos, e ficou presa na discussão sobre se determinadas crenças devem ser tomadas seriamente ou não, e até que ponto o devem ser? Neste campo estamos a lidar com uma realidade que toca diretamente crenças de indivíduos, e que demarcam as suas visões do mundo, a sua forma de estar e ser, e conseqüentemente as suas ações perante o planeta.

Desde que se começa uma formação em Antropologia, a sombra do método etnográfico com observação participante paira sobre nós, sendo um dos elementos definidores da disciplina e o rito de passagem antropológico – todas as fontes falam sobre o método e como ele é importante, e todas elas nos dizem que não existe uma forma única de o exercer pois o terreno em que nos iremos mover impõe questões específicas e desconhecidas.

A reflexão sobre este método e as formas como se faz Antropologia tem existido desde os anos 80, com o empreendimento pós-moderno<sup>3</sup> e todos os contributos que dele surgiram, que contribuíram também para a criação de uma disciplina reflexiva face ao seu papel e dos seus profissionais nas investigações e meios onde se movimentam.

Tendo em conta toda a produção intelectual efetuada sobre o método, e de hoje, na segunda década do século XXI, e apesar da forma como se faz Antropologia não ser da mesma ordem que aquela estabelecida por Malinowski através do método etnográfico nos anos de 1920 do século XX, devido a todas as transformações epistemológicas, sociais e políticas, a utilização do método e das suas linhas orientadoras continua presente nos nossos discursos e nos nossos receios, nomeadamente a dimensão da observação participante.

O trabalho de campo com observação participante é talvez a dimensão mais definidora do método etnográfico produzido pela Antropologia Clássica, advogando que este trabalho tem de ser realizado de forma horizontal no campo, ou seja, tendo o investigador de se movimentar igualitariamente face aos indivíduos com que vai trabalhar, de forma solidária e de acordo com o ponto de vista do “nativo”.

Neste movimento solidário e de procura do ponto de vista, surge um paradoxo que contribui em parte para a criação de instabilidade para o investigador: por um lado, é

---

<sup>3</sup> Rabinow (1977), Clifford & Marcus (1986) ou Marcus (1998) foram alguns dos nomes da discussão pós-moderna, e que ainda hoje tomaram um lugar no pensamento antropológico.

enaltecida a necessidade de o antropólogo estudar o campo a partir de dentro, estando o mais próximo possível e movimentando-se no meio, mas por outro lado, existe o medo de “going native”, ou seja, de entrar demasiado no campo, de adotar os valores, as crenças e práticas de com quem se investiga ao ponto de perder a reflexividade e o distanciamento necessário.

O paradoxo acima exposto torna-se mais complicado quando aplicado ao campo da religião, como é o caso dos movimentos neo-pagãos contemporâneos que lidam com dimensões espirituais e com entidades que ultrapassam os quadros conceituais e humanos a que estamos habituados, pois a disciplina, apesar de todas as transformações, não deixa de ser herdeira do racionalismo científico edificado, que foi construído em oposição à religião e na busca de uma sociedade moderna e racional.

Segundo Salomonsen (2004) no campo dos estudos religiosos o investigador vai encontrar os paradoxos e conflitos profissionais acima expostos, que se aliam com questões relacionadas com a veracidade das crenças, e assim até que ponto estas devem ser encaradas com seriedade. A um estudante de Antropologia não só é solicitado que se deve estudar de dentro, porém sem nunca se tornar “nativo”, mas também, no campo específico dos estudos religiosos, segundo a mesma autora, que este deve reconhecer que

in terms of religion, the a priori theoretical assumption of her field is that religion is a human projection onto the supernatural of originally social and perfectly natural phenomena. Religion is not also a symbolization of “spiritual phenomena” but always of something else. Religious beliefs are therefore inferior, cognitive representations that, in the era of modernity, both can and should be substituted for superior one. (Salomonsen, 2004: 47).

Como a autora expõe, o que estes paradoxos e pressupostos advogam é que é aceitável o investigador “go native” em termos comportamentais, através da observação participante; em termos emocionais, através da empatia e solidariedade, mas nunca cognitivamente.

A chamada de atenção dada por Salomonsen vai de encontro ao que Ezzy (2004) afirma ser uma atitude dos estudos sociológicos e antropológicos face às experiências espirituais, que advém do racionalismo pós-iluminista e metodologicamente ateuista, associada à narrativa vigente que a ciência substituiria a religião, levaria à modernização, a uma sociedade mais democrática, igualitária e racional, e assim secular. Tendo por base estes pressupostos, os primeiros estudos religiosos desenvolvidos pela Antropologia não



conseguiam explicar as experiências espirituais nos seus próprios termos, pelo que, focando-se apenas na sua forma, estas acabavam por ser explicadas pelo seu carácter absurdo. O autor defende que as experiências espirituais são socialmente construídas e reais, e assim “I am not arguing that religious rituals and spiritual experiences are not shaped by the sorts of social processes described in existing social scientific studies of religion. I think they are shaped by these social processes (...) however, I do argue that it is bad social science to assume prima facie that spiritual experiences are not genuine or real. (Ezzy, 2004: 116)

Tal como a teorização hermenêutica e fenomenológica advogam, para o mesmo autor deve-se focar na forma como as pessoas descrevem as suas experiências, ou seja, na relação que se cria entre a experiência e a interpretação da dimensão espiritual, e não numa questão de veracidade do que está a ser exposto, à semelhança do que Greenwood (2000) argumenta no seu estudo sobre magia e sobre relações com dimensões espirituais. Para esta autora, as experiências mágicas com o Outro Mundo, têm consequências reais na realidade terrena, pois são experienciadas elas mesmas como reais pelos indivíduos. Ter isto em mente implica que o investigador aceite a experiência como real para os indivíduos, mesmo que não creia que uma determinada divindade ou espírito esteja presente no momento ritual. Estas são reais, pois são moldadas por processos sociais e quadros culturais do mundo em que nos encontramos, e deste modo experienciadas como tal.

The otherworldly encounters described by witches, and any other spiritual experience for that matter, need not be conceptualized as a different order of reality to other social realities. Spiritual experiences are shaped by linguistic processes and social forces, and have profound social consequences. Rather than trying to demonstrate that they are irrational, implausible, or false, ethnographic research would be better served by examining the symbolic and social processes that operate in the spiritual real. How do people make sense and meaning of these experiences? (Ezzy, 2004: 123)

A importância de elucidar como os indivíduos percecionam e dão significado às experiências espirituais, ou seja, a forma como vivem a religião, é uma das questões que se deve ter em mente quando se trabalha com estes grupos, e é algo que guiou o meu trabalho empírico, uma frase repetida para mim mesma como se de um *mantra* se tratasse.

O facto de participar nos rituais de celebração do ciclo sazonal fez com que ultrapassasse a linha que a Antropologia Clássica previa que fosse mantida quando se referia à observação participante. A ideia seria observar e participar até certo ponto. Até ao ponto em que o investigador se sentisse confortável ao afirmar que esteve lá, experienciou a realidade tal como é vivida, mas não participou plenamente nessa realidade, pois tinha de manter a sua objetividade científica. Segundo Harvey (2004), “pagan activities encourages a more-than-‘outsider’ view. They invite, where they do not require, experience and levels of participation that some academics consider beyond acceptable boundaries.” (Harvey, 2004: 248)

Esta minha escolha metodológica não fez com que esquecesse os meus objetivos ou que o que foi produzido tenha mais ou menos validade intelectual ou académica, mas fez com que percecionasse de forma diferente o fenómeno em que me envolvi, o que não teria acontecido se tivesse permanecido fora do círculo ritual. O medo de contaminar o “objeto” não foi colocado na equação, pois creio que o trabalho de um Antropólogo e aspirante a tal, é aplicar as ferramentas que nos são dadas *à priori*: a nossa capacidade de ouvir, de falar, de sentir, de ver, de estar, criar, inovar, de percecionar a realidade e subjetividades de cada um, nas diversas visões do mundo, e na empatia para com o nosso semelhante, seja este humano ou não. A realidade humana e não humana existe sendo vivida, sentida e partilhada. Por isso, só o facto de estar naquele momento, naquele lugar, com aquelas pessoas, fez com que teias de relações fossem criadas, relações que se iriam manter entrasse ou não no círculo ritual.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> A reflexividade em Antropologia tem sido uma das metodologias mais utilizadas nos últimos anos, implicando o reconhecimento por parte do investigador que os seus pré-conceitos, características pessoais, emoções, preocupações e instintos, que são trazidos para o terreno, e o conseqüente impacto que têm no mesmo, ao mesmo tempo que reconhecem o impacto que o terreno tem nas suas ações e na sua personalidade.

Autores como Marcus (1995), Davies (2002) ou Prattis (1996) constituem algumas das vozes que defendiam a Antropologia Reflexiva, que levantou novas questões metodológicas para a disciplina. As metodologias ditas clássicas pressupunham um afastamento de nós próprios e a impossibilidade de o conhecimento ser adquirido através de um processo introspetivo, apelando ao afastamento e à criação de um nós e de um outro. Contrariamente, o apelo à reflexividade no desenvolvimento do trabalho enaltece esse processo introspetivo ao reconhecer que não somos indissociáveis do contexto em que trabalhamos. O nosso impacto no terreno e a conseqüente reflexão do mesmo não invalida o conhecimento produzido, mas permite que novas questões sejam levantadas ao ser uma parte significativa do que é a pesquisa social, que é realizada através da observação participante, e que logo implica a criação de relações. Assim, “Recognition of reflexivity implies that there are elements of positivism and naturalism which must be abandoned; but it does not require recognition of all of the ideas associated with those two lines of thinking. Thus, we do not see reflexivity as undermining researchers’

“Like ethnographers, other people around the world give birth, feel joy, grief, desire, and die. The problem lies in our attempt to stand apart as researchers from the people we study and write about, and the assumption the knowledge either lies within ‘us’ or ‘them’ rather than in the interstices of our relationships.” (Pike, 2004: 102)

É tendo em conta esta questão que optei por participar nestes momentos, pois o conhecimento encontra-se nesta partilha, nestes interstícios e redes, sempre recíprocos. Além disso, nos contextos religiosos e espirituais, não se consegue criar uma divisão entre um dentro e um fora em que o observador se possa colocar: “In the practice of modern mystery religions, you are either in, or you are not there at all.” (Salomonsen, 2004: 50)<sup>5</sup>

Esta escolha fez com que me questionasse face ao meu próprio lugar naqueles momentos, à minha posição enquanto participante e investigadora, e à minha própria vulnerabilidade e fragilidade face à situação. Não se trata somente de estar lá, que por si só levanta questionamentos e inseguranças quanto ao meu trabalho e às minhas reflexões e ansiedades face ao estabelecimento de relações, trata-se também do facto de estar a lidar com crenças, que apesar da minha afinidade pessoal, são importantes para todos os membros que formavam o círculo em que me encontrava, enquanto apelavam à ação de elementos como o vento, chamavam divindades e pediam à natureza prosperidade, e cuja tradução e exposição tento fazer da forma mais leal e respeitadora possível. Além do mais, fez com que me confrontasse e aprendesse a lidar com o desconforto que é ultrapassar as barreiras

---

commitment to realism. In our view it only undermines naïve forms of realism which assume that knowledge must be based on some absolutely secure foundation. Similarly, we do not believe that reflexivity implies that research is necessarily political, or that it should be political, in the sense of serving particular political causes or practical ends. For us, the primary goal of research is, and must remain, the production of knowledge.” (Hammersley & Atkinson, 1995: 17)

<sup>5</sup> Jeanne Favret-Saada, na sua investigação sobre bruxaria no Bocage, também advoga esta posição. Segundo Ronald Hutton, fazendo uma leitura da autora, afirma que “she stated roundly that in the nexus of witchcraft beliefs ‘there is no room for uninvolved observers’. In order to understand them properly, she had to engage in them, by being taken for and behaving like a bewitched person herself, befriending those who thought themselves similarly afflicted” (Hutton, 2004:177)

Este autor também teve necessidade semelhante de participar nos rituais e encontros (Hutton 1996 & 1999), assim como restantes autores que têm desenvolvido trabalho nos últimos anos no campo das espiritualidades contemporâneas, como Jenny Blain (2002), Graham Harvey (1997), Susan Greenwood (2000 & 2005), Sarah Pike (2001) ou Salomonsen (2002).

epistemológicas e disciplinares que nos são inculcadas, pela primeira vez, e do papel no nosso corpo, dos movimentos e sons que fazemos e libertamos, e que se juntam à dança *deosil* e aos chamamentos e enaltecimentos partilhados no momento ritual.

Este é um momento vulnerável, onde procuramos articular a honestidade e empatia com a análise epistemológica. Esta parte é complicada, mas quando os nossos corpos se confrontam com a realidade que está a ser vivida, e com toda a experiência que é realizar o nosso primeiro trabalho de investigação junto de crenças espirituais e religiosas, tenho que concordar e parafrasear o que Jone Salomonsen expõe nas suas reflexões: a parte mais difícil do processo é sim “to stay in, in touch with ‘the native’s’ affirmative compassion, is indeed difficult. To accept those symbols as sacred that to my taste were vulgar, to play with pagan names as if they were ‘real names’ for divine reality, to let go of criticism and be open to the ecstasy of ritual.” (Salomonsen, 2004: 54)

Para conseguir o desenvolvimento do trabalho de pesquisa optei assim por aplicar um método desenvolvido pela mesma autora (ibid), “Compassion Method”, para conciliar a pesquisa com a sua participação ativa nos rituais do grupo com quem trabalhou, em que “‘compassion’ in this context does not refer to a wholesale positive embrace, nor to passionate criticisms and arguing: but to something in between. To honesty. It designates an attitude in which belief is taken seriously, both cognitively and emotionally.” (Salomonsen, 2004:50), sendo um método que ao mesmo tempo que é crítico, no sentido de ser reflexivo, e tem também como preocupação central o respeito pela integridade dos indivíduos.

No fundo, realizar uma investigação no seio dos movimentos religiosos e espirituais contemporâneos sem cair nos antigos pressupostos da disciplina, é apoiarmo-nos em características que temos enquanto seres humanos: a nossa empatia, honestidade, perceção e respeito. Mas também na ânsia de conhecimento e no reconhecimento da nossa fragilidade.

Este trabalho somente foca uma dimensão particular do que é conhecido como Paganismo, junto de um grupo específico, num momento histórico, cultural e sociopolítico concreto, não pretendendo fazer generalizações ou extrapolações quanto aos membros e seguidores destas crenças. O que pretendo é dar um contributo à disciplina, à produção antropológica sobre uma temática que em Portugal não tem sido muito explorada, apesar do crescimento e visibilidade dos grupos, e de internacionalmente ser um campo estabelecido

dentro dos estudos religiosos e antropológicos. Pensar com estes grupos é uma mais valia, e apresenta relevância social e disciplinar, permitindo a criação de um diálogo válido, construtivo e tolerante entre a academia e um movimento religioso cuja popularidade aumenta de dia para dia. Não só este diálogo é importante para aqueles que se interessam pela celebração do mundo natural e por estes movimentos, mas para todos os que procuram refletir sobre a sociedade contemporânea e toda a instabilidade, intolerância, discriminação e preconceito que marcam o momento social presente. Para a Antropologia em particular, auxilia a reflexão sobre os seus métodos, conceitos e práticas, tal como procurei demonstrar e consequentemente, sobre o seu papel no meio social.

Nesta realidade de movimentos, interstícios, ciclos e relações, encontramos conhecimento, novas visões sobre o mundo e sobre a nossa condição enquanto humanos, e como tal devemos ter em mente que

Pagan ceremonies most often take place in circles (per)formed for the purpose and with a central space that is usually empty. Or, more carefully, it is only entered for specific purposes by ritualists leading the event. It may, however, be seen and treated as crisscrossed by relational interconnections between participants, and therefore as being full of that which moves us persons. In the spaces between people new possibilities emerge and unfold. (Harvey, 2004:252)



## Capítulo II – Natureza, religião e espiritualidade

*Humans are tuned for relationship. The eyes, the skin, the tongue, ears, and nostrils – all are gates where body receives the nourishment of otherness. This landscape of shadowed voices, these feathered bodies and antlers and tumbling streams – these breathing shapes are our family, the beings with whom we are engaged, with whom we struggle and suffer and celebrate. (...) The color of sky, the rush of waves – every aspect of the earthy sensuous could draw us into a relationship fed with curiosity and spiced with danger. Every sound was a voice, every scrape or blunder was a meeting – with Thunder, with Oak, with Dragonfly. And from all of these relationships our collective sensibilities were nourished.*

David Abram, *The Spell of the Sensuous*, 1997, p. ix

Por entre ramos cortados de Eucalipto, acompanhada pelo o som de folhas secas a quebrar sob os meus pés, desviando-me de troncos que em tempos suportaram a magnitude destes seres, ascendo a encosta que me levará ao local do rito esperado nesse dia de Equinócio primaveril, em que o sol brilhava, e o planeta girava aproximando-se da hora em que as sombras se tornam praticamente inexistentes, e que marca o ponto intermédio deste ciclo planetário diário.

Chegando ao fim dessa encosta, vários pinheiros, eucaliptos, e vegetação diversa me acolhem, vibram e crescem perante os raios de sol que as banham de luz e calor. Quase intocadas, tirando pelos trilhos que foram criados por pegadas humanas e pelas máquinas que metros abaixo abateram os seus semelhantes, aqueles seres resistiram à passagem humana, acolhem quem chega, com a proteção que providenciam do calor do astro rei, com os aromas que o vento transporta e que lhes pertence. Há muito que heras se apoderaram dos troncos e pedras expelidas pela montanha, crescendo e entrelaçando-se, numa dança inevitável de vida, contando histórias que não ouvimos, sussurrando segredos que nunca iremos conhecer.

Naquele lugar, em que vida surge, e velhice se assume, em que a morte dá espaço para que vida despolete, em que o tempo passou amigável, em que estes seres assistem ao desenrolar da história humana, imperturbáveis, existe um conjunto de relações de que não estamos conscientes. Daquele lugar, observa-se uma vastidão de planície constituída por todos os seres que habitam esse local e os vestígios que permanecem, em que árvores abraçam trilhos humanos, em que ninhos de aves descansam num telhado insuspeito, em que os sons de carros e vozes humanas se entrelaçam com o som do vento gritante entre as folhas das

árvores, com as melodias de aves que sobrevoam hectares de vegetação ou dos rebanhos que por eles pastam.

E tendo esta tapeçaria completa, porque achamos que todos os seres que nos rodeiam não são agentes e formam essa tapeçaria? De onde chega esta ausência de conhecimento, a cegueira que cobre os nossos olhos? E onde podemos encontrar respostas a estas questões? Onde se encontra a consciência desta profunda e complexa teia de relações que todos os seres que habitam estas planícies fazem parte?

Para as encontrar, podemos mergulhar nas palavras que seguem.

## **2.1 – Ontologias de Natureza**

Desde o século XVI que uma visão dualista do universo tem dominado as concepções sobre natureza e ser humano presentes nas sociedades ocidentais, assente nas teorizações de Descartes sobre a oposição entre mente e corpo, e que por sua vez são predominantes e marcantes no pensamento objetivo e na criação das sociedades ocidentais como as conhecemos.

A desconexão que se criou do mundo natural, não só se deu por via do pensamento científico vigente e com o racionalismo a ele associado, mas também pela predominância de uma tradição religiosa Judaico-cristã assente na imagem da Natureza e da Humanidade como criações de um Deus onnipresente e onipotente que as criou à sua imagem. Estas duas crenças dominantes contribuíram para a compreensão da natureza como um sistema mecânico e inanimado, regulado por leis deterministas, possível de ser controlado e transformado pelo ser humano.

Com a criação de esferas de superioridade e inferioridade, entre o racional e o natural, resultado das concepções preponderantes na história ocidental, não só se deu o afastamento do mundo natural, como teve consequências na forma como seres humanos se relacionam, contribuindo para a criação de uma diferença possível de ser categorizada e tida como justificação para diversas formas de discriminação e preconceitos. (Greenwood, 2005: 2).<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> Explorando a relação ecológica do xamã ou feiticeiro enquanto intermediários entre o mundo humano e o mundo mais que humano, Abram (1997) chama a atenção, à semelhança de Greenwood,



O resultado destes processos implicou a alienação espiritual do mundo natural, algo que nas últimas décadas tem sido ultrapassado pelas ontologias de natureza presentes em diversos contextos, podendo estas ser vistas como formas de ser e estar no mundo com componentes espirituais e que procuram a unidade com a natureza.

Ontologias de Natureza, ou “Nature Religions” têm sido termos utilizados desde da década de 70 do século XX para designar diversas espiritualidades focadas na natureza. Estas incluem variedade de religiões animistas, panteístas e politeístas, neo-paganismos, eco-espiritualidades, religiões indígenas e xamânicas, assim como algumas práticas New Age. O que estas diversas expressões religiosas têm em comum é a veneração da natureza e a sua consideração enquanto divina e sagrada. O objetivo da humanidade é estar ligada harmoniosamente à natureza em termos espirituais.

“Boundaries between the ‘natural’ and the ‘supernatural’, between the religious and non-religious, are thus made permeable and crossed in the imagining of nature religion and the action which its beliefs inspire. Such ambiguity is not regarded as problematic by practitioners, who seek to overcome dichotomies between nature and culture and embrace an idea of immanence.” (Encyclopedia of New Religious Movements, 2006: 434)

Mas o que é a natureza afinal? Ao que nos referimos quando empregamos a categoria de natureza? Que imagens nos surgem?

Tal como todos os termos e categorias que empregamos, o termo “Natureza” sofreu transformações, tendo o seu significado sofrido alterações ao longo dos séculos. Nos primórdios da filosofia grega, natureza era encarada como a essência de algo, uma característica inata. Esta conceção permaneceu durante o século XIII; passado um século, é

---

para o facto de a centralidade da relação ecológica não ter sido explorada por muitos Antropólogos, que focavam o seu olhar na relação do feiticeiro ou do xamã com as entidades sobrenaturais. Segundo Abram, este foco no sobrenatural pode ser explicado pelo pressuposto que o mundo natural é determinado e mecânico, e aquilo que é encarado como misterioso e para lá de humano, pertence automaticamente ao um reino distinto, logo, sobrenatural, inexplicável à luz do pensamento científico ocidental. Ao serem criadas as esferas de inferioridade e superioridade, automaticamente, as entidades que rodeiam o ser humano são interpretadas como tendo menos significado, o planeta terra é definido como um objecto determinado e desprovido das suas próprias sensações e sentimentos, e logo o sentido de uma alteridade múltipla e indomável tem de ser transposta para um reino supersensorial celestial, ou então encarado como um filamento da imaginação humana. (Abram, 1997: 3-29)

utilizado para representar uma força vital ou inerente que guiava o mundo humano; durante os séculos XVI e XVII, a natureza é vista como um fenómeno causal, um reflexo físico do mundo material, acompanhando a mudança paradigmática que ocorreu na sociedade durante estes séculos; durante o século XVIII esta não é só um fenómeno causal, como é governada por leis, leis da razão, exatas, indiscutíveis. O Movimento Romântico do século XVIII contrapunha-se a esta visão da natureza como mecânica, entendendo-a como mística, uma paisagem pastoral e idílica. (Greenwood, 2005: 3-4).

Contemporaneamente, é possível distinguir quatro discursos vigentes sobre a natureza: o primeiro, aquele ligado ao conhecimento científico, em que a natureza é vista em termos objetivos; o segundo, aquele em que a natureza é um recurso económico; o terceiro, como fonte de identificação emocional, relação e tradição; e por fim, aquele em que a natureza é uma entidade com espírito, viva e consciente, digna de ser venerada e respeitada. As duas últimas concepções são as que mais apelam àqueles que se identificam com o paganismo contemporâneo, visto que, num meio tão complexo de diversos grupos e crenças, a valorização do mundo natural e reconhecimento deste como vivo e conectado, à semelhança da visão animista, se torna o ponto de ligação das diversas ontologias espirituais e de natureza. A identificação emocional e relacional que se cria, assim como a aceitação da agencialidade da mesma, permite que os indivíduos interajam, participem e teçam as relações construtivas, no e com o contexto onde se movem e produzem, expressando as suas cosmologias e crenças, modos de vida, criando laços comunitários, e um local onde diversas ritualizações simbólicas se desenrolam.

Assim, é necessário perceber o que é a natureza para os diversos grupos, e neste trabalho em concreto, o termo Natureza é implementado e entendido como tudo o que rodeia o ser humano e se encontra vivo, incluindo diversas espécies animais ou vegetais, elementos como o vento ou a água, os astros como o sol e a lua, em suma, tudo o que pertence e compõe o ecossistema do planeta, incluindo este. Todas estas dimensões permitem a manutenção de um ciclo de equilíbrio e de relações complexas, que aliadas à crença espiritual e religiosa expressa pelo grupo politeísta com o qual é realizada a investigação – a natureza, enquanto uma manifestação do divino, é sagrada – permite absorver a dimensão relacional e a complexa teia de ligações que compõe o conceito de Natureza aqui explorado. E este conceito de

Natureza materializa-se na imagem do Planeta Terra enquanto *oikos* referencial, a casa planetária. Além do mais, estes creem que o planeta Terra é ele mesmo um ser vivo, e conseqüentemente, tudo o que nele se encontra também o é, inclusive os seres humanos, que são igualmente afetados com aquilo que ocorre no planeta, mesmo que sejam estes a causa.

A relação com a Natureza ou com o planeta traduz-se nas suas palavras como

o tipo de sentimento que alguém pode ter quando observa a soberba vista do topo de uma grande montanha ou quando assiste a uma grande tempestade é o tipo de sentimento que os pagãos têm pela natureza em todos os momentos da sua vida. Sentimos a Terra como um Todo, tal como uma Deusa que nos dá vida e nos acompanha pelas estações do ano; Tal como dá vida às árvores e aos animais, Ela também dá vida às pessoas. Por isso, os pagãos sentem que a Terra é muito importante e que eles devem dar o seu melhor para a proteger. (Paganismo – Informativo Geral PFI, 2008: 13)

Todos os discursos que são produzidos em torno da relação que estas ontologias estabelecem com a natureza, obriga a pensar e esclarecer a forma como a vida é encarada, e como o ser humano se move nas encruzilhadas de relações que gera, exemplificando discursos etnográficos que proporcionam uma maior compreensão destes fenômenos. Reflexões fenomenológicas que têm vindo a ser desenvolvidas neste contexto colocam ênfase no reconhecimento do mundo natural enquanto dotado de agencialidade, e composto por inteligências múltiplas, sugerindo que a mente humana está dependente e é influenciada pela relação esquecida com o planeta. Estas reflexões permitem-nos elucidar o modo como é possível implementar este modo de estar, ser e relacionar com as paisagens que rodeiam e englobam os seres humanos.

Para ultrapassar as barreiras ontológicas que vingam nos nossos imaginários, é necessário ter assente, que *ser* humano só é possível no contacto e convivência com o que não é humano, implicando assim a renovação da relação com o mundo sensível em que as suas técnicas e tecnologias se encontram enraizadas (Abram, 1997). A partir do momento que esta afirmação é concebida e adotada, as relações que se desenvolvem tornam-se inteligíveis.

Para Ingold (2011), a vida deve ser encarada como um processo produtivo e não pré-determinado, em que individuo participa ativamente na construção do seu passado, presente e futuro, visto que “it is the essence of life that it does not begin here or end there, or connect a

point of origin with a final destination, but rather that it keeps on going, finding a way through the myriad of things that form, persist and break up in its currents. Life, in short, is a movement of opening, not of closure.” (Ingold, 2011: 4)

Encarar a vida como um processo produtivo assente nas esperanças, crescimento e na pertença ao mundo, remete para o tipo de relações que os grupos animistas e pagãos advogam e estabelecem com o meio natural de que fazem parte, um mundo longe de estar dormente, que se transforma e cria constantemente, e em que “producers, both human and non-human, do not so much transform the world, impressing their preconceived designs upon the material substrate of nature, as plays their part from within in the world’s transformation of itself. Growing into the world, the world grows into them.” (ibid:4)

Esta imagem de crescimento mutuo, só é possível caso a forma como encaramos a vivencia no mesmo, se traduza no conceito de *Dwelling*, utilizado pelo mesmo autor. Para Ingold, *dwelling* é a forma como os habitantes – humanos e não humanos – dos diversos mundos complexos e interligados, produzem as suas próprias vidas, que se desenvolvem nas intersecções com outras subjetividades; é *ser* no mundo, habitá-lo e criar relações simbólicas com ele, sendo um continuo de existência transformadora, um processo continuo e fluido.<sup>7</sup>

Aceitarmos esta existência continua, mas transformadora, é intencionalmente reconhecer não só que o mundo que habitamos é um ser vivo, dinâmico, sujeito aos seus próprios humores e metamorfoses, mas também que as nossas vidas se encontram

---

<sup>7</sup> O conceito de *dwelling* desenvolvido por Ingold, remete também para o conceito de *Dasein*, de Heidegger. Heidegger em *Being and Time* (1927), desenvolve uma ontologia sobre a compreensão de “being-in-the-world”, afastando-se da ideia hegeliana que o ser humano se pode emancipar da história para compreender, e defendendo que, na realidade, são as diferentes preocupações e práticas que se experiencia que permitem a compreensão. Heidegger utiliza o termo *Dasein* para designar o ser humano, significando na realidade ser no mundo. *Dasein* é temporalidade, é essencialmente ser no mundo, não no sentido de ocupá-lo, mas porque o interpreta continuamente e se relaciona com outras entidades. Este ser no mundo que Heidegger expõe não pressupõe uma descontinuidade entre *Dasein* e o mundo, mas sim complementaridade. Se entendemos uma delas de uma determinada forma, isso vai ter impacto na forma como olhamos para a outra, ocorrendo o mesmo na relação outras pessoas, visto que *Dasein* sozinho é incompleto. (Inwood, 1997: 21)

Apesar de Heidegger estar a teorizar sobre a existência humana, complementando a sua reflexão com as teorizações de Ingold ou de David Abram sobre existência humana em relação com o mundo natural e sobrenatural, pode-se retirar que *Dasein* sozinho é incompleto também se for privado do contacto com outras entidades, e não só de outros seres humanos.

intimamente e reciprocamente ligadas a este, e logo, à multiplicidade de sujeitos sencientes que experienciam este espaço coletivo. Este reconhecimento obriga que as dimensões da mente, do corpo e do natural sejam vistas como um sistema recíproco e circular que se sustêm mutuamente, e não como dimensões distintas, tal como encaradas pelo edifício científico herdado pela sociedade ocidental contemporânea.

The boundaries of a living body are open and indeterminate; more like membranes than barriers, they define a surface of metamorphosis and exchange. The breathing, sensing body draws its sustenance and its very substance from the soils, plants, and elements that surround it; it continually contributes itself, in turn, to the air, to the composting earth, to the nourishment of insects and oak trees and squirrels, ceaselessly spreading out of itself as well as breathing the world into itself, so that it is very difficult to discern, at any moment, precisely where this living body begins and where it ends. (Abram, 1997: 46-47)

O mundo revela-se assim de uma teia de sensações e percepções<sup>8</sup>, em que os corpos e mentes humanos, tocam corpos e inteligências não humanas num campo coletivo de experiência vivida de diversos ângulos. Esta percepção é uma forma de participação<sup>9</sup> no mundo, e esta participação só se torna exequível através do corpo, da dimensão sensorial que este

---

<sup>8</sup> Edmund Husserl (1859-1938) desenvolve o conceito de Intersubjetividade, ou seja, tratando-se da teorização do mundo da experiência como um reino subjetivo, tanto da mente como do corpo. O campo fenomenológico em que seres humanos se movem é visto como habitado por múltiplas subjetividades e logo como paisagem coletivas. Os fenômenos intersubjetivos são para Husserl fenômenos experienciados por uma multiplicidade de sujeitos sencientes. Husserl desenvolve ainda a noção de Life-World, ou *Lebenswelt*, a dimensão mais primordial e corpórea que se encontra entre a consciência e a matéria. Este é o mundo da experiência imediata, enquanto vivência anterior à reflexão desenvolvida sobre ele. O mundo que surge posteriormente, com começo da reflexão remete para uma dimensão coletiva, contudo ambígua e indeterminada, uma vez que a experiência desta é sempre relativa à situação presenciável. O *Lebenswelt* tem diversos e múltiplos estratos, mas um deles é comum a todas as culturas e espécies, sustentando todas as visões do mundo existentes. Husserl sugere que o planeta Terra se encontra no centro das noções sobre o espaço e o tempo, e assim sendo, surge como raiz dos diversos *Life-Worlds*. (Abram, 1997: 31-44)

<sup>9</sup> Lévy-Bruhl (1857-1939) define a percepção como uma forma de participação no mundo, em que todos os seres participam na existência uns dos outros, influenciando-se mutuamente. Este foi aplicado para caracterizar a lógica animista de determinados grupos indígenas, para quem as pedras ou as montanhas são percebidas como vivas, e animais, plantas, lugares, pessoas ou poderes particulares participam na existência mútua de cada um. (Greenwood, 2005)

oferece e na relação de reciprocidade<sup>10</sup> que se cria através deste, um fluxo entre o corpo do indivíduo e as entidades que o rodeiam, e de sincronização de ritmos entre corpos sencientes.

Uma forma de encarar esse processo perceptivo, é o que Greenwood (2005, 4-11; 98-118) cunha de “Magical Consciousness” ou Consciência Mágica. Esta consiste, segundo a autora, numa forma específica de perceber o mundo, a natureza, comum a todos aqueles que seguem diversas ontologias de natureza. O termo Magia é neste caso empregue para designar um aspeto da consciência humana que é mais natural e inato, que sobrenatural ou místico, apesar de poder ser interpretado como tal em diversos contextos sociais e culturais. Um estado de consciência mágica deve ser experienciado, tendo uma qualidade intrinsecamente subjetiva e sensorial que

is embodied and intuitive rather than purely reflective and intellectual. (...) I do not wish to suggest that magical consciousness should be opposed to rationality (...) but rather to highlight a part (...) that is an important component of the whole process of consciousness central to how many practitioners of nature spiritualities experience the world. It is the development of this type of expansive awareness – one that actively develops the imagination in making connections between other beings both seen and unseen – that constitutes the basis of magical practice. Above all, magical consciousness concerns the awareness of the interrelatedness of all things in the world. (ibid: 7)

Magia<sup>11</sup>, de acordo com Abram (1997), no seu sentido mais primordial, não é nada mais que a experiência de existir num mundo construído por inteligências múltiplas, intuitivas,

---

<sup>10</sup> Merleau-Ponty (1908-1961) aponta a importância do corpo como sendo a dimensão que possibilita o contacto, a reflexão, o pensamento e o conhecimento: “Merleau-Ponty invites us to recognize (...) the sensuous and sentient life of the body itself.” (Abram, 1997: 45); a percepção é assim a reciprocidade existente entre o corpo e as entidades que o rodeiam, visto que o que é percebido é encarado como entidades sencientes, que contribuem dinamicamente na experiência perceptual, que não deixa de ter as suas tensões. A participação para Merleau-Ponty torna-se um atributo significativo da percepção, reconhecendo experiência dos corpos percebido e aquele que o percebe. (Abram, 1997: 44-72)

<sup>11</sup> O conceito de magia tem sido um dos mais discutidos ao longo da história da Antropologia, tendo diversos significados e preconceitos agregados. Tendo em conta que a disciplina é herdeira de um contexto de produção de conhecimento específico, assente na exacerbação do racional, desde cedo que se criaram tensões em torno das dimensões da ciência, religião e magia. Aliado a esta instabilidade, encontra-se encantamento com o “exótico”, que logo fez com que religião e magia se tornar-se um dos jargões da disciplina. Edward Tylor, considerado o pai da Antropologia, descreve a magia (1871) como uma ilusão, tendo sido as suas teorias posteriormente desenvolvidas por Frazer no seu clássico *The*

que detêm as suas próprias percepções e sensações; para Greenwood a consciência mágica “is not a category of thing in itself but an aspect of a particular experience of consciousness and a way of ordering reality. Magical consciousness is a dimension of human thought and action; it is not primarily individual nor can it be divorced from the wider social or environmental context – it is a participatory and holistic way of thinking.” (Greenwood, 2005:7)

A primazia da vida e o respeito por todas as suas formas, assim como o reconhecimento da ligação aos diversos seres que habitam a paisagem que engloba o ser humano, é o que se encontra na base das ontologias animistas e de natureza.

Torna-se pertinente focar a questão animista, antes de prosseguir com discussão sobre a ontologia de natureza trabalhada na investigação, visto que algumas das dimensões do animismo explicam e/ou complementam as ontologias Pagãs. “Animists are people who recognize that the world is full of persons, only some of whom are human, and that life is always lived in relationship with other. Animism is lived out in various ways that are all about learning to act respectfully towards and among other persons.” (Harvey, [2005] 2017: xvii)

---

Golden Bough (1890), que encara a magia como uma pseudo-ciência, o primeiro estágio na evolução do pensamento humano que precede a religião e a ciência; Durkheim e os seus discípulos na *Année Sociologique* dedicaram a sua atenção à natureza privada e secreta da magia em relação às religiões institucionalizadas. Mauss (1902) desenvolve no seu trabalho a noção Tyloriana e Frazeriana em relação ao carácter sistemático do pensamento mágico, semelhante à linguagem; A.L. Kroeber, tendo por base a sua posição evolucionista, encara a presença da magia em sociedades “complexas”, se presente, como algo somente presente nas camadas sociais desprivilegiadas ou mentalmente deterioradas, à semelhança de Freud. As visões expostas foram sendo esbatidas aos poucos com o advento da Antropologia Moderna, focada no trabalho de campo. Malinowski, no seu ensaio sobre magia deu os seus contributos na mudança de olhar, mas só com o trabalho de Evans-Pritchard entre os Azande e a consequente demonstração das ideias mágicas como sistema toral institucionalizado que trazia sentido aos elementos desestabilizadores do grupo, é que a nova visão sobre magia se consolidou. A partir de Evans-Pritchard, vários estudos sobre magia no contexto não ocidental foram desenvolvidos, focando principalmente os elementos simbólicos das práticas mágicas. Com a influência da crítica pós-moderna dos anos 70 e 80 e do trabalho de Castaneda, antropólogos começaram a demonstrar que o fenómeno é algo objectivamente real mesmo que inexplicável pelo conhecimento científico ocidental. No contexto ocidental, Favert-Saada (1977) e Lurhman (1989) tiveram uma forte influência no estudo desta questão, sendo referenciadas por diversos autores. (Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology, [1996] 2002);

Este conceito é definido pela *Pagan Federation* como “A arte de produzir mudanças no mundo real através da utilização de energias mentais subtis alinhadas às Forças Divinas no Universo.” (Glossário Informativo Geral – Paganismo, 2008: 32).

O animismo é uma das crenças que durante décadas seduziu a Antropologia<sup>12</sup>, existindo duas formas em que este conceito é utilizado: uma das formas, e aquela que foi aplicada durante mais tempo, refere-se à preocupação em conhecer o que se encontra e torna vivo, focando-se na relação com espíritos e outros seres, sendo utilizado como parte de teorias sobre a origem da religião ou da natureza; o segundo uso da palavra, e também o mais recente, refere-se à preocupação em perceber como se deve comportar perante seres humanos e não humanos, focando-se na ligação ecológica e relacional com mundo e todos os seus membros. (ibid: xvii)

O antigo uso do conceito concebia animistas como pessoas que não conseguiam distinguir objetos e animais de pessoas, remetendo para a construção da imagem do outro exótico, característica do evolucionismo vigente na época. A nova abordagem reconhece que os discursos produzidos pelo animismo são visões do mundo e formas de ser em que indivíduos procuram perceber como se podem relacionar com outros seres de forma respeitosa.

The old usage of animism was entangled with Western worldviews that considered the myriad multiplicity evident everywhere (...) to be problematic. Two solutions have been proffered. The first has been to insist on the underlying unity of all the exists. Such a unity may be located in a single creative god, a yet-to-be-discovered grand unifying theory, idealism, materialism or mysticism. The second has been to dichotomise everything and treat all that we encounter as a confrontation of dualisms such as us/them, male/female, light/dark, spiritual/physical, mind/matter, truth/error, time/ eternity, life/death, persons/objects, objectivity/subjectivity, human/non-human, self/other and good/evil. The new usage of animism arises from respectful leaning among indigenous and other cultures in which boundaries are permeable and putative ‘opposites’ are necessarily engaged in various ways. (ibid: xx-xxi)

---

<sup>12</sup> Definição de Animismo recorrente desde o estabelecimento da disciplina é de que se trata “the belief in spirits which inhabit or are identified with parts of the natural world, such as rocks, trees, rivers and mountains. In the nineteenth century, writers such as Sir Edward Tylor argued that animism represented an early form of religion, one which preceded theistic religions in the evolution of ‘primitive thought’. The term is sometimes used loosely to cover religious beliefs of indigenous population groups, e.g. in Africa and North America, prior to the introduction of Christianity, and is still widely used to describe the religious practice of so-called tribal or indigenous groups in areas like Southeast Asia.” (Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology, 1996: 891)



O animismo postula assim o carácter social da relação existente entre humanos e não humanos, ou seja, a intervenção entre eles é social, reconhecendo uma continuidade entre a natureza e a cultura<sup>13</sup> (Viveiros de Castro, 1996) e as relações que se criam são encaradas como relações de parentesco entre seres humanos e outros seres.

Para Ingold (2011), as crenças animistas não se tratam de crenças sobre o mundo, mas sim de *ser* nele. Ser é estar vivo, englobando sensibilidades, percepções e ações, reconhecendo que o ambiente que o rodeia está num fluxo perpétuo, pois se existe vida, existe movimento. O animismo é para o autor um potencial dinâmico e transformativo que surge de relações contínuas e recíprocas entre todos os seres, em que a vida é um nascimento e criação contínuos, num meio constituído por *meshworks* que se interligam e formam a textura do mundo.

Assim, tal como “animisms are theories, discourses and practices of relationship, of living well, of realizing more fully what it means to be a person, and a human person, in the company of other persons, not all of whom are human but all of whom are worthy of respect.” (Harvey, [2005] 2017: xxiii), também paganismos o são, mas num contexto socio-cultural

---

<sup>13</sup> A ideia de perspectivismo trabalhada por Eduardo Viveiros de Castro, tal como a de animismo, é importante para pensar esta relação de continuidade. O perspectivismo ameríndio, nas palavras do autor, traduz-se numa conceção segundo a qual o mundo é habitado por diferentes espécies humanas e não humanas que o apreendem segundo pontos de vistas diferentes (Viveiros de Castro, 1996 :115). Utilizando uma teoria indígena que postula que o modo como os humano vêem os animais e outros seres (mortos, espíritos ou divindades), é diferente do modo como esses seres vêem e se vêem. A visão que predomina prende-se com o facto dos humanos verem humanos como humanos, verem os animais como animais e os espíritos como espíritos, mas por exemplo, os animais predadores e os espíritos vêem os humanos como presas animais – esta ideia de *ver como* liga-se à percepção do outro. Os animais, segundo a leitura ameríndia, vêem-se como pessoas, ou seja, associa-se a uma ideia de que cada ser veste uma roupa que esconde a sua essência humana, visível apenas para eles próprios ou para alguns seres específicos. “Dizer então que os animais e espíritos são gente é dizer que são pessoas; é atribuir aos não-humanos as capacidades de intencionalidade consciente e de ‘agência’ que definem a posição do sujeito. Tais capacidades são reificadas na ‘alma’ ou ‘espírito’ de esses não-humanos são dotados. É sujeito quem tem alma, e tem alma quem é capaz de um ponto de vista. As ‘almas’ ameríndias, humanas ou animais, são assim categorias, perspectivas, déiticos cosmológicos.” (Viveiros de Castro, 1996: 125)

distinto, com uma história particular, mas que se cruza com os caminhos acima traçados. Diferentemente do animismo de diversas culturas e grupos, animismo este que é comum ao grupo e é necessário para a estabilidade vida comum e social, o tipo de animismo que se pode encontrar no paganismo é seletivo no sentido em que toca somente o domínio da crença religiosa, o ritual e a atividade recreacional. Contudo, a relação que estabelecem com a natureza através dos rituais sazonais, e outras práticas, tornam-se tão reais e importantes para a organização dos seus quotidianos como algumas das práticas animistas o são para o controlo social do grupo.

## **2.2. Quando se mencionam Paganismos e Pagãos – definições, crenças e inspirações**

O Paganismo, ou Neo-Paganismo<sup>14</sup>, pode ser descrito como a variety of contemporary traditions and practices which revere nature as sacred, ensouled or alive, draw on pagan religions of the past, use ritual and myth creatively, share a seasonal cycle of festivals, and tend to be polytheistic, pantheistic and/or duotheistic rather than monotheistic, at least to the extent of accepting the divine as both male and female and thus including both gods and goddesses in their pantheons. (Encyclopedia of New Religious Movements, 2006:437)

Esta definição, em suma, resume o significado da palavra, mas a forma como o Paganismo é vivido, demonstra uma realidade complexa, composta por diversos grupos, que detêm diversas crenças e práticas, e com histórias e percursos, principalmente no que toca à sua definição.

O Paganismo é entendido pelos seus praticantes, como um modo de vida e uma religião que tem como pilares a pureza da variedade e infinidade da Natureza, o respeito por todas as formas de vida humanas e não humanas, como partes de um todo único e sagrado, e assim como o reconhecimento da dimensão feminina e masculina como complementares.

---

<sup>14</sup> Não é demais ressaltar que ao utilizar o termo Paganismo em vez de Neo-Paganismo ao longo da dissertação, se deve ao facto das pessoas com quem realizei esta investigação utilizarem para descrever a sua crença religiosa e espiritual, apesar de se ter sempre presente que este termo engloba diversas crenças e grupos distintos, um campo complexo e rico de análise, e que a aplicação do termo no seu singular se trata mais de uma questão de discurso e narrativa que categorização fechada.

Além do mais, acentua a experiência religiosa pessoal, e logo, espiritual, procurando “a união espiritual com a Divindade através da harmonização com as correntes da Natureza e pela exploração do nosso próprio interior.” (Paganismo – Informativo Geral, 2008: 7); as cerimônias e ritos que realizam são uma forma de atingir essa harmonia e de compreender os ciclos naturais expressos na mudança das estações.

Englobando diversas correntes, e sendo um termo abrangente, é necessário rever o significado da palavra, e o percurso ao longo dos tempos.

Pagão deriva do latim *Paganus*, cujo o significado literal é rural, habitante do campo. Com a expansão do Cristianismo pela Europa, este começou a ser aplicado àqueles que viviam nas zonas rurais e que seguiam as antigas religiões, locais onde a expansão da nova fé era dificilmente consolidada em comparação com o que ocorria nos centros urbanos; assim, a palavra *paganus* ou *pagani* passou a ser associada a camponês: “this would then go back to the difficulty which Christianity experienced in advancing from the towns of the Roman Empire into the countryside. The problem is that word *pagani* applies as much to townspeople as to rural people. (...) Paganism did in fact last longest in the countryside and rusticity (‘country-people, rustics’) becomes a term interchangeable with *pagani*.” (Dowden, 2000:3)

Durante o século IV, o termo passou a ser utilizado para descrever todos aqueles que veneravam “the spirit of a given locality or *pagus*” (Jones & Pennick, 1995: 1). É durante este século que os imperadores Romanos, durante o processo de conversão ao cristianismo, transformaram festas pagãs em dias de trabalho, baniram sacrifícios e visitas a templos e santuários, e até mesmo o culto doméstico. Contudo, é impossível afirmar que a conversão foi total. Ecos de crenças e práticas consideradas pagãs permaneceram e foram incorporadas e/ou transformadas nas novas crenças e práticas hegemônicas.

Segundo Dowden (2000), o paganismo tratava-se de uma forma de sistema ritual, mais que uma crença. Indivíduos acreditavam em certas dimensões, mas não da forma como a questão da fé é entendida no culto cristão. A autora acrescenta ainda que

‘paganism’ is a misnomer. With its latin first element (*paganus*, a villager) and Greek second (*-ism*, as though it were a system of belief), it is an impossible contradiction. The only pagans who held to systems of belief were, contingently, philosophers who happened also to be pagans and philosophized religion as they philosophized about everything else. It was, however,

characteristic of philosophy under the Roman Empire that it was drawn increasingly into the description and articulation of religion – the catalyst for the incorporation of theology within Christianity. Paganisms, a singular religious environment, is a word invented by the fourth century Christians so that they can talk about ‘it’ in the same breath that they talked about Christianity and Judaism. (Dowden, 2000: 3)

Segundo Hutton (1999), a partir do século XIX (entre 1800 e 1940) surgem quatro discursos diferentes sobre a caracterização do Paganismo na sociedade britânica, o período em que se começa a ouvir os ecos do revivalismo pagão.

O primeiro discurso prende-se com a ideia que pagãos são aqueles que veneram certos deuses, oferecem sacrifícios e representam o aspeto da selvajaria e ignorância humana presente nas religiões. Esta imagem encontra-se no Antigo Testamento, disseminada pelos representantes da Igreja Católica, tendo tomado uma nova dimensão no século XIX ao ser aplicada por missionários a grupos indígenas presentes nos continentes africano, asiático, americanos ou australiano, tendo repercussões no conhecimento Antropológico que se desenvolveu no início do século XX. Muita da produção antropológica sobre as crenças religiosas de determinados grupos, pelo menos até aos trabalhos de Evans-Pritchard, estão inundadas de preconceitos quando ao seu recuo face à sociedade europeia. Assim, “the impact of these portraits of tribal religion was given an additional potency by being projected backwards onto the ancient European past. There had been a tendency to apply Old Testament language instinctually to prehistoric monuments.” (ibid.: 19). Este tipo de discurso é ainda reflexo de um período marcado pela ideia que o mundo ocidental moderno seria o produto final do progresso tecnológico, cultural e intelectual.

A representação do paganismo enquanto religião com forte ligação à arte, literatura e filosofia, forma o segundo tipo de discurso que Hutton refere. Nesta ideia, a única questão em falta no paganismo, face ao cristianismo, tratava-se somente da sua ética e falta da componente de revelação divina, característica do Cristianismo. Este discurso refere-se não a uma cultura diferente, ou a sociedades tradicionais ou Orientais, mas sim ao berço da civilização ocidental, às produções clássicas da Grécia e Roma, onde as divindades veneradas eram encaradas como alegóricas ou míticas, mas com uma presença constante em manuscritos, pinturas e esculturas. “In such popular histories and works of fiction, a very large public was

inoculated with the instinct that classical paganism had represented some of the lower rugs on the ascent to the true religion, and that it had left a treasury of images and ideas which could be enjoyed within limits tightly defined and patrolled by Christian faith and morality.” (ibid.:27)

Estes dois discursos são, segundo o autor, tradicionais e conservadores, mas disseminados como forma de defesa da religião estabelecida, cujas raízes se encontram num passado idealizado, ao mesmo tempo que os dois discursos seguintes se desenvolvem e formam um desafio às normas sociais e religiosas advogadas pelos anteriores.

O terceiro discurso baseia-se na ideia que existe um grande sistema espiritual em comum, baseado na revelação divina, da qual as principais práticas religiosas continham traços, ideia aceite e confirmada, por exemplo, ao serem encontrados registos na construção de megalitos. Esta ideia punha um fim à reivindicação cristã de exclusividade na relação com a divindade “or any moral pre-eminence, reducing it to a parity with ancient Greek and Egyptian paganism and the principal spiritual traditions of the orient.” (ibid.: 28);

Por último, o quarto discurso é aquele que mais polémica levantou, mas também aquele que prevaleceu no século XX e que inspirou os movimentos pagãos atuais. Este remetia para a idealização do mundo rural em que coexistiam harmoniosamente humanos, a natureza e o sobrenatural, como presente na poesia pastoral<sup>15</sup>. Este movimento revivalista “lauded the culture of classical Greece and Rome, but it demolished all the constraints placed upon admiration of their religions, characterizing them as joyous, liberationist, and life-affirming traditions, profoundly and valuably connected with both the natural world and with human spirit creativity.” (ibid.:30)

O período que antecedeu a revolução francesa e o que se seguiu, com a revolução científica, filosófica e artística, teve um contributo claro no que veio a ser o surgimento de novos movimentos religiosos, cujo apogeu se deu nos anos 60 do século XX. Segundo Hutton

---

<sup>15</sup> Fernando Pessoa é talvez um dos nomes mais reconhecidos em território português, pelo enaltecimento do mundo natural, principalmente através do seu heterónimo, Alberto Caeiro. Durante um almoço comemorativo da PFI, realizado na Casa Fernando Pessoa, em Lisboa, é evocado o poeta, sendo referenciado como o primeiro pagão, a afirmar-se politeísta sem saber bem o que era o Paganismo, um sinal que o paganismo se encontra em território português bem antes do estabelecimento da Associação, sendo algo inerente ao território,

the Enlightenment did contribute themes which would be incorporated into a genuine modern paganism. It set up an antithesis between Christianity and other patriarchal monotheisms and the religions of nature which had preceded them, and regarded the triumph of the former as a disaster. It identified alienation as the central problem facing the human self, and a return to nature as a rediscovery of true humanity. It also blamed that alienation at least partly upon authoritarian and hierarchical social structures, which denied the autonomy of the individual and self-worth. It aimed to abolish or universalize priesthood, it recognized no scripture, and it located the source of truth in the human being. (ibid.: 30)

O discurso do paganismo moderno tomou este quarto elemento como a sua linguagem, aliando a este a admiração com as culturas clássicas, a nostalgia de um passado desaparecido e o desejo de uma existência harmoniosa entre seres humanos e a natureza, que tiveram origem no Romantismo Germânico do final do século XVIII. Com a predominância deste discurso, a palavra pagão passou a ter associada uma ideia de liberdade e conhecimento que até então não tinha. Segundo Hutton, com a Primeira Guerra Mundial, estes discursos foram-se perdendo e o revivalismo pagão diminuindo, mas ao mesmo tempo, adaptando-se à realidade social que se vivia, onde a admiração com as forças da natureza em perigo era superior ao anterior fascínio pela cultura greco-romana, até que a partir dos anos 60, tendo grande força nos anos 90, os movimentos pagãos contemporâneos trouxeram para o espaço público a discussão destas questões.

É no retorno a um passado idealizado, a registos renovados de um tempo bem mais próximo, que os indivíduos que formam estes movimentos se convencem da continuidade entre eles e aqueles antecedentes que viviam em harmonia com a natureza e com eles mesmo, algo que o momento contemporâneo não permite. Para Dowden, a sociedade em que se vive, e o poder do materialismo e capitalismo, fizeram com que

‘ecology’, ‘environment’ and ‘green’ have become first buzzwords, then commonplace; and above all urban dwellers have increasingly felt a deep sympathy with the unpolluted landscape and its ‘endangered’ creatures. A special place is held in the recovery of a Golden Age by the term ‘Celtic’, a vector to the quasi-primeval inhabitants of the land, their ancient songs and strange myths, and their mysterious magical powers in the revered landscape. (Dowden, 2000:4)

Ao longo da história, e apesar da institucionalização de uma religião hegemônica, indivíduos continuaram a seguir linhas pagãs no seu quotidiano, permanecendo o conhecimento dito tradicional que remetia a práticas e crenças de habitantes de pequenas vilas e aldeias. É impossível definir um começo marcado do paganismo uma vez que não existe nenhum registo escrito ou um fundador que o defina. Antes de o cristianismo se disseminar, todas as sociedades eram pagãs por definição. Os únicos registos que se encontram são aqueles dos Edas e Sagas Nórdicas e alguma literatura da Idade Média, em tom de denuncia destas práticas. Os poemas e sagas celtas e nórdicas apresentam elementos pagãos, pois são os registos de uma cultura oral característica das culturas pagãs.

Nas décadas de 50, 60 e 70 do século passado, indivíduos como Gerald Gardner ou Margaret Murray começaram a escrever sobre a temática e a afirmar e defender a existência da ligação às antigas religiões. Por toda a Europa e nos Estados Unidos da América este revivalismo se deu, cada um com a sua especificidade, mas praticamente todos indo buscar o seu conhecimento à literatura do século XIX e tradições antigas, misturando com as preocupações ambientais e sociais do seu momento histórico. “It is not irrelevant that the contemporary revival of Paganism has emerged from and is rooted in European cultures and landscapes. Even if Pagans and other are wrong about the origins of the world, it is important that “Pagan” is linked with countryside rather than wilderness.” (Harvey, 2005:1248)

Segundo Jones & Pennick (1995) três motivos contribuiriam para a predominância e crescente visibilidade e presença no espaço público de grupos pagãos. Por um lado, pode-se encontrar a influência da teoria feminista e movimentos de emancipação, que levou há procura de uma expressão religiosa que reconhece o feminino e aceita e venera a ideia da Deusa tanto a nível espiritual como uma forma de emancipação política; por outro, o crescente respeito pela natureza, juntamente com a proeminência do movimento ecológico que possibilitou a consciencialização dos ritmos do mundo físico e natural, e conseqüentemente ao reconhecimento de certas crenças, técnicas e filosofias primordiais e também indígenas; por último, a influência de filosofias pagãs de origem oriental, providenciando um quadro conceptual explicativo para certas práticas que poderiam ser consideradas sobrenaturais e sem fundamento perante o objetivismo e racionalismo característico da sociedade pós-moderna.

The Pagan resurgence thus seems to be part of a general process of putting humanity, long seen by both the monotheistic religions and by secular materialism in abstraction from its surroundings, back into a more general context. This context is both physical, by reference to the material world understood as an essential part of life, and chronological, as shown in the search for modern continuity with ancient philosophies. (Jones & Pennick, 1995: 3-4)

Em suma, o termo pagão é contemporaneamente aplicado para descrever um tipo de religião que venera a natureza, e que procura a harmonia da vida humana com os grandes ciclos incorporados nos ritmos das estações. O paganismo contemporâneo recuperou lugares sagrados, festivais, divindades e reinterpretou-os de modo a manterem a sua função original, vivendo à luz do tempo atual, as religiões antigas. Além disso, “Paganism often overlaps with, or borders on, other communities, including historical re-enactment, societies, fantasy role-playing gamers, fans of science fiction and fantasy literature<sup>16</sup>, folk musicians, feminists,

---

<sup>16</sup> A literatura fantástica toma no paganismo contemporâneo uma grande importância nos discursos dos indivíduos, visto que é através desta que muitos deles têm contacto com o paganismo pela primeira vez, como algumas das pessoas com quem falei durante a pesquisa de terreno referenciam.

Grande parte dos discursos renascentistas do paganismo que se desenvolveram nos últimos três séculos apoiam-se e manifestam-se em literatura criativa, sendo que, de acordo com Harvey (2000), a literatura de fantasia é aquele género contemporâneo que mais se aproxima dos contos que muitas vezes são expressados, e constituem, os eventos e celebrações pagãs. Além do mais, este género literário muitas vezes converte-se em produtos da cultura em massa, atravessando a literatura, o cinema, os videojogos, e gerações distintas de indivíduos, propagando imagens idealizadas sobre o que poderá ser a bruxaria e o paganismo, e por conseguinte, na procura de mais informação, o interesse por esta corrente religiosa e subsequente prática.

Autores como Terry Pratchett, Marion Zimmer Bradley, J.R.R. Tolkien, Ursula Le Guin, C.S. Lewis são dos grandes escritores de literatura fantástica referenciados como influentes neste domínio, marcando gerações inteiras, e continuando a ter espaço nos imaginários mais jovens, visto grande parte dos seus trabalhos terem sido convertidos em séries e filmes, e assim massificados. A estes aliam-se nomes como Neil Gaiman, G.R.R. Martin e J.K. Rowling, que nos últimos vinte anos têm contribuído para a disseminação e exaltação do imaginário pagão, junto das camadas mais jovens.

A literatura fantástica não só é uma forma de contacto com o paganismo, como também, muitas vezes, se torna uma ferramenta indispensável no contacto geracional e na comunicação. Se aquelas gerações que nasceram no final dos anos 80 e início dos anos 90, têm o primeiro contacto com as dimensões do paganismo e bruxaria através da saga Harry Potter, indivíduos das décadas anteriores podem tomar como referência J.R.R.Tolkien e Terry Pratchett, contudo, busca constante de mais literatura, permite que se crie diálogos importantes entre estes indivíduos.



environmentalists, the goth subculture and the new age movement.” (Magliocco [2009] 2014: 112)

Tendo em vista o fluxo de relações que se procura criar com a natureza, a fluidez do Paganismo, seja dos seus membros, seja das suas crenças, contribui para esta teia complexa de vida, de movimento, em que diversas dimensões se complementam. O Paganismo, enquanto crença religiosa e espiritual, é panteísta e politeísta no sentido em que reconhece a sacralidade e divindade da natureza e a presença de diversas divindades, divindades essas que espelham a diversidade da própria natureza; além do mais reconhece o masculino e o feminino, a Deusa e o seu consorte, remetendo para a complementação e a ciclicidade de tudo o que se encontra presente na Natureza, e conseqüentemente para o afastamento de dualismos que dominam as sociedades ocidentais, como o animado/inanimado, corpo/espírito, mente/corpo, natural/sobrenatural ou natureza/cultura.

### **2.3. PFI – Associação Cultural Pagã – Paganismo e afinidade com a natureza**

A Pagan Federation, estabelecida em 1971 no Reino Unido, tem como missão promover e defender o Paganismo, enquanto caminho espiritual válido, estando presente, através da Pagan Federation International em mais de 20 países. Em Portugal, está registada como PFI – Associação Cultural Pagã desde 1997, tendo desenvolvido desde dessa altura o trabalho de reconhecimento e de apoio do Paganismo em Portugal e de todos os seus crentes.

A PFI – Associação Cultural Pagã tem entre 120 a 130 membros, sendo notando que muitos deles nem sempre participam nas atividades, existindo também alguma circulação de pessoas que entram e abandonam a Associação. Durante as incursões ao terreno, as pessoas com quem convivi foram variando pouco, não passando dos 30 elementos presentes.

Desde que foi criada, a Associação tem sido procurada por diversas pessoas, de diferentes faixas etárias. Contudo, enquanto que durante a primeira década de existência, eram maioritariamente procurados por jovens adultos, nos últimos anos têm assistido a um nível de

---

A literatura de fantasia oferece um mundo em que a humanidade não se encontra só, em que diversas entidades se movem no mesmo reino e convivem, demonstrando a dimensão participativa e relacional que as narrativas pagãs buscam alcançar.

estabilidade etária nos seus membros, tendo como membros ativos, e uma procura por parte de faixas etárias mais maduras.

A constituição da Pagan Federation International reconhece os seguintes princípios de identificação e orientação:

1 – Amor e afinidade pela Natureza. Respeito pela força vital e pelos seus ciclos sempre renováveis de vida e morte;

2 – Moralidade positiva, em que o indivíduo é responsável pela descoberta e desenvolvimento da sua verdadeira natureza, em harmonia com o mundo exterior e a comunidade. Esta atitude é geralmente definida pela seguinte expressão: “Faz o que quiseres, sem prejudicar ninguém”;

3 – Reconhecimento do Divino, que transcende o género, identificando tanto o aspeto feminino como o masculino da Divindade. (in: Folheto Informativo Recomendações para o Utente PFI)

Focando cada um dos pontos, é possível retirar algumas conclusões. A liberdade de ação por parte do indivíduo no segundo princípio, deve sempre ter em conta o impacto que terá, não só noutros indivíduos, como também no meio envolvente, visto que são dimensões inseparáveis. Esta moralidade intrínseca deve ter em conta não só como o ser humano poderá ser afetado, mas também as repercussões que terá na restante comunidade.

O princípio que reconhece tanto um Deus como uma Deusa, remete para a visão destas duas entidades como forças criadoras de vida, de harmonia e de igualdade. “As Forças da Criação em constante movimento de expansão e contração geram a Vida, assim, vivem neste mundo e o Deus e a Deusa são parte da Natureza, tal como nós. Porque os homens e as mulheres são diferentes e porque necessitamos do masculino e do feminino para fazer com que o mundo não pare.” (in: Paganismo – Informativo Geral PFI, 2008: 13).

O terceiro princípio, o que reconhece a afinidade pela Natureza, é aquele transposto para a celebração dos ciclos sazonais, e que transpõe para a ligação com o que foi discutido acima: encarar a relação com a natureza como uma forma de vínculo familiar entre todos os seres que compõe o quadro planetário. O princípio de afinidade com a Natureza demonstra então a necessidade de reconhecer que as relações que se estabelecem entre os seres humanos e outros seres, são da mesma ordem que as relações de parentesco estabelecidas entre seres humanos.

Ao venerarem as forças que se manifestam através da natureza, reconhecem que esta é sagrada, e como tal deve ser tratada cuidadosamente e com reverência. Na veneração dos elementos que a compõe, sejam árvores, pedras, rios, animais, estes estão a venerar não a coisa em si, mas sim o que simbolizam e representam. Além disso, o Paganismo como é entendido pela Associação, é uma religião de alegria e de celebração, sem dogmas, em que toda a vida é sagrada, reverenciada e respeitada.

Nesta relação de respeito, surge a harmonia com o mundo natural, tendo o seu trabalho mágico uma forte componente ecológica com fim à cura do Planeta: “É este sentimento profundo para com a forma como a Terra viva está a sofrer que levou as pessoas a chamar ao Paganismo a ‘espiritualidade verde’ e é uma razão para o seu apelo cada vez maior nestes tempos.” (Paganismo – Informativo Geral PFI, 2008: 15).

A preocupação com a cura do planeta e a veneração de todas as dimensões nele presente, vistas à luz de laços familiares, remete para um entendimento da sociedade alternativa, que reformula e desafia as noções convencionais de família e do social, visto que engloba humanos e todos os outros seres:

the notion of society as a network of conscious, agentic, related, mutually dependent and responsible beings, of whom only some are humans, represents a projection of Pagan Philosophical and political values and claims regarding human-environment relationships, including ideas about how power, agency, and responsibility should be negotiated and enacted within these relationships. Using a Pagan definition of society, where society incorporates Earth’s entire eco-system, Paganism’s propose is certainly the maintenance and cohesion of society – in short, the survival of the eco-system. (Rountree, 2012: 306)

Enquanto resposta à alienação e impasse que existe entre seres humanos e a natureza que se faz sentir desde o século XVIII, o paganismo ocidental contemporâneo torna-se uma parte importante no diálogo que diversas ontologias de natureza estão a produzir atualmente, juntamente com movimentos ecológicos. A saturação do planeta e a sua destruição torna-se um perigo para a existência da diversidade de relações e pessoas, humanas e não humanas, que formam o tecido ecológico. Esta presença de diversidade

constitute a dynamic, evolving super community in which the participants are mutually bound by close relationships, physical connections, emotional ties, expectations of reciprocity, mutual

dependence and support, struggle and dialogue – in short, in relationships resembling those regarded as characteristic of human kin relationships in Western societies (...). This community might thus be seen as a vast, extended familial system, with genealogical connections stretching into the mythic past and with innumerable horizontal relationships in the present. The earth is at once home, kin and deity. (Rountree, 2012: 308)

Este sentido de comunidade traduz-se também no reconhecimento que todos os dias e todos os lugares são sagrados, tocando o quotidiano e assim possibilitando a criação de laços familiares mesmo no decorrer das tarefas mais comuns. E no decorrer destas tarefas, é importante estar ciente que estas afetam a restante comunidade planetária, visto que

the dichotomies of sacred and profane or religious and secular are of little value here because they imply far more than the idea that some things are more significant than others. They set up a barrier between ordinary or ‘mundane’ activities and ceremonial, symbolic or ‘religious’ activities which is not significant in world- celebrating or life-affirming traditions. Further, they establish a hierarchy in which some things are far above other things. Paganism asserts, however, that our everyday lives are vitally important. Ordinary human activities significantly affect ‘all our relatives’. (Harvey, [1997] 2007: 1)

Antes de prosseguir com a discussão dos resultados da pesquisa de terreno, e consequentemente da importância das celebrações sazonais para a vivência do paganismo enquanto ontologia de natureza, é importante referir que o paganismo se encontra em constante evolução e transformação diária, crescendo com aqueles que têm afinidade pelos princípios que o caracterizam. O facto de não ter nenhuma missão dogmática e evangelizadora, abre espaço para a criatividade dos grupos e dos seus membros na construção dos seus caminhos, de acordo com o sentido que tiram das relações que estabelecem e das reflexões que fazem dos seus princípios. Assim,

Paganism is not a single tree but an entire wood, not an ‘-ism’ but a broad movement. Its roots have produced a tree which has seeded many trees which have evolved in different forms. Whether Paganism is one tree with many branches or several different trees, it is alive and growing. This growth continues to be healthy and vigorous because all Pagans contribute to the evolution by bringing their own lifestyles, preferences, desires and dislikes. (Harvey, [1997] 2007: 2)

Todas as relações que existem com o mundo natural que têm vindo a ser expostas, assim como os diversos entendimentos que se tem destas, são visíveis e exploradas através da celebração de ritos sazonais e dos ritmos da natureza. Esta celebração torna-se tanto o espaço de comunhão com os poderes da terra, como o modelo a seguir para atingir o crescimento e renovação pessoal. Apesar da sacralidade de todos os dias e todos os lugares, existem dias e lugares que tomam uma importância maior, daí serem considerados num ciclo de festividades particulares, contudo inclusivas de toda a existência, uma vez que os desejos e pedidos, as transformações e constatações terão repercussões em todos os restantes dias.

Não só a celebração dos festivais sazonais anuais é uma parte definidora e um elemento importante no Paganismo contemporâneo, como é através destas celebrações e constante movimento, que é observada a natureza cíclica da vida, composta pelo nascimento, crescimento, envelhecimento, morte e renascimento de todos os seres, pela aceitação que vida e a morte são centrais para a continuidade e para a transformação da natureza e para a sobrevivência de todos os seres, humanos incluídos, tal como se pode ver nas páginas que se seguem.



### Capítulo III – Celebração e Ritualização Sazonal dos Ciclos Naturais

*Se soubesse que amanhã morria  
E a Primavera era depois de amanhã,  
Morreria contente, porque ela era depois de amanhã.  
Se esse é o seu tempo, quando havia ela de vir senão no seu tempo?  
Gosto que tudo seja real e que tudo esteja certo;  
E gosto porque assim seria, mesmo que eu não gostasse.  
Por isso, se morrer agora, morro contente,  
Porque tudo é real e tudo está certo.  
Alberto Caeiro, Poemas Inconjuntos*

Num fresco sábado de Junho, encontro-me na floresta do Parque Biológico da Serra da Lousã em Miranda do Corvo, onde foi erguido o Templo Ecuménico Universalista<sup>17</sup>, prestes a celebrar o Solstício de Verão com a PFI – Associação Cultural Pagã. O vento manifesta-se, uma brisa fresca, que aliado às nuvens que se encontram no céu, afasta o calor dos raios de sol, astro que timidamente, de acordo com a rotação terrena, se vai aproximando do seu apogeu.

Além de algumas vozes humanas, do restolhar de folhas e de alguns insetos que por ali se movimentavam, não se ouve nenhum som. Neste pedestal natural, a vastidão de vales, montanhas e florestas que se observa no horizonte é imensa, e aldeias e vilas por elas dispersas mais não são que pequenos pontos de cor. Neste pedestal natural, tudo o que os olhos abrangem está interligado por teias invisíveis e inexplicáveis, que, todavia, formam uma comunidade dominada por uma beleza esmagadora. Neste pedestal natural, humano e natureza se juntam na perceção dos corpos que preparam para a experiência que se avizinha, onde percorrerão diversos espaços opulentos, e erguerão as vozes numa invocação transcendente às divindades que nesse solstício esperam presenciar.

O corpo sacerdotal prepara-se para o começo do ritual. Rodeando o espaço dedicado ao Deus Ibérico Endovélico<sup>18</sup>, os deuses autóctones são invocados. Por entre preces e poemas,

---

<sup>17</sup> Templo Ecuménico Universalista localiza-se no Parque Biológico da Serra da Lousã, Miranda do Corvo. Começou a ser construído em 2015, sendo a sua inauguração a 11 Setembro 2016. Este tem como objetivo proporcionar um espaço onde todas as expressões religiosas se podem expressar livremente e harmoniosamente. O Templo, em forma de pirâmide, tem representado as religiões Muçulmana, na face virada a Sudeste, Judaica, a Noroeste, e Cristã a Sudoeste. Na fachada principal encontra-se gravado três palavra e três letras: Bondade (M), Moral (R) e Verdade (J). No espaço exterior do Templo encontram-se representados Taoísmo, Hinduísmo, Budismo, Sikhismo e um Memorial ao Deus Lusitano Endovélico.

<sup>18</sup> Deus Endovélico, divindade lusitana, era cultuado na Península Ibérica, existindo vestígios do seu culto em grande parte do território português, localizando-se no Alandroal o santuário que chama o

num diálogo afável e meigo, os atores daquela peça iam sendo chamados à presença daqueles que naquele local se encontravam para os receber. Num silencioso respeito, humano e divindade estão em contacto, o vento manifesta-se correndo entre os corpos ali presentes respondendo aos chamamentos, enquanto diversas abelhas e restantes insetos voavam livremente durante a libação.

São pedidas bênçãos à Deusa do Mar, para que traga prosperidade e pureza à cerimónia e à montanha em que nos encontrávamos; virados para cada um dos pontos cardeais, iam sendo evocadas as diversas divindades para que trouxessem a sua bênção; num determinado momento virada para Este, Trebaruna<sup>19</sup>, Deusa Beirã, é invocada de modo a dar a bênção da terra e da água a todos os presentes. Com um grito arrastado e gutural uma das sacerdotisa a invoca, e o vento, sempre presente, manifesta-se com uma intensidade tal que o meu corpo se arrepia; por fim, o Deus Endovélico é evocado e a este oferecido um ramo de louro, entregue por duas crianças, simbolizando a união de gerações, solicitando a esta divindade a sua graça, para que os ensinamentos das gerações mais velhas se espelhe nas mais jovens, e que estas renovem e transportem estes ensinamentos pelos tempos, dando continuidade ao ciclo.

---

maior número de crentes e peregrinos. O Deus Endovélico simboliza é entendido como sendo o guardião da montanha, o guardião das almas e dos mortos, estando associado também à cura e ao conhecimento.

<sup>19</sup> Trebaruna é uma divindade lusitana, sendo associada principalmente à casa, à família e a guerreiros. Esta é uma das divindades Ibéricas cultuadas pelos grupos pagãos hoje, enquanto ligação a espaços sagrados. A Ode invocada foi escrita por José Leite de Vasconcelos (1885):

*Trebaruna! Não há nos idiomas da Terra;  
Nome de mais poesia e de maior encanto;  
Dás-nos prazer na paz e na vitória na guerra...  
Bem-haja o teu influxo omnipresente e santo!...  
E tudo jaz na ruína: o tempo avaro, infando...  
As aras derrubou, às ovações pôs termo:  
Onde dantes se ouvia o antístite rezando;  
Cresce o zimbro silvestre, e o sargaço, num ermo.  
Eu fiz-te renascer, eu dei-te vida nova!  
Quando pois eu dormir p'ra sempre, tu hás-de ir;  
Linda Deusa beirã, guardar a minha cova;  
Embalar o meu sono, a cantar e a sorri....*  
Ode transcrita do folheto informativo PFI em anexo.



O rito continua deslocando-se para o espaço amplo entre três colunas<sup>20</sup>, onde diversas divindades de cariz solar são invocadas, enaltecendo o poder do sol, considerado o Astro Rei, energizante e poderoso. Junto com as preces, incenso e carvão são queimados, colocados em quatro castiçais de ferro altos, que se encontram um em cada um dos pontos cardeais; um cálice com água é erguido aos céus e energizado durante a cerimónia pela varinha de quartzo empunhada pela Sumo-Sacerdotisa, e o sol finalmente se manifesta, afastando as nuvens enquanto os seus raios batiam nas faces daqueles que observavam a cerimónia. O sol é enaltecido, sendo indicado como um poder superior aos humanos, e até aos Deuses, e a sua intensidade era tal, não só por as horas baterem o meio-dia, mas também, porque naquele momento ritual, a sua presença era necessária, acompanhado pelo vento, abraçando todos os que ali se encontravam.

No meio da purificação desejada através da água, do fogo e do sol, por entre preces e cânticos, surge uma borboleta a esvoaçar pelo meio do círculo sagrado, as suas asas uma espiral de cores quentes e vernais, fazendo notar a sua presença naquele momento ritual; O terceiro momento ritual começa já dentro da pirâmide, onde a pedra sagrada se encontra, e onde é venerado Atum-Rá<sup>21</sup>, divindade egípcia. Com o término desta libação, o corpo sacerdotal e todos os presentes, encerram a cerimónia, percorrendo o caminho que rodeia a pirâmide, notando que o sol uma vez mais se tinha recolhido, e alguns pingos de chuva caíam, num círculo que termina à porta da mesma, entoando a seguinte prece:

---

<sup>20</sup> Cada uma das colunas de pedra foi construída de acordo com estilos clássicos jónico, coríntio e dórico, fazendo lembrar os templos maçónicos, representando a Força, a Beleza e Sabedoria. O espaço faz lembrar as ágoras das cidades gregas, proporcionando espaço de diálogo. Neste caso, este diálogo é estabelecido entre divindades e seres humanos.

<sup>21</sup> Na cosmogonia egípcia, ligada ao imaginário do Antigo Reino – período das primeiras dinastias que edificaram as primeiras pirâmides e outros complexos funerários, por volta dos 3000 anos A.C – Atum-Rá “cria Shu (Ar) e Tefnut (Humidade), que produzem Geb (Terra) e Nut (Céu). Por sua vez, estes dão origem a Osíris e Seth, a Ísis e Néftis. (...) cada templo das grandes cidades, as sedes do poder, criava a sua própria cosmogonia com o deus local no topo da hierarquia. O ovo do qual o criador tinha saído provinha do lago Hermópolis. Ele tinha emergido do caos aquático expresso por quatro seres: Ocultação, Trevas, Estado Amorfo, Abismo Aquoso. Em Heliópolis, das águas tinha surgido uma colina primordial de areia, ainda visível lá onde o mundo tinha começado.” (Eliade & Couliño, 1993:120)

Nesta celebração, a pedra sagrada que se encontra dentro do templo simboliza essa colina primordial (Benben), a qual Atum subiu.

*Que o Poder dos Antigos se renove. E que com Ele nova Vida surgirá.*

Na celebração deste festival, percebe-se a presença de diversos actores, traduzido numa teia de ligações e significados indissociáveis, e que demonstram a complexidade destes momentos. Não se trata somente ligações espirituais no momento da libação, mas o reconhecimento que toda a natureza faz parte desse fenómeno. Seja o chamamento do sol, seja a pequena borboleta a esvoaçar pelo meio do círculo sagrado, estes formam ligações simbólicas e necessárias para a continuidade do ciclo, para que os desejos e pedidos expostos no momento ritual sejam atendidos simbolicamente.

### **3.1. Celebração da Ciclicidade: *A Roda da Vida* ou *O Eterno Ciclo do Renascer***

Tal como afirmado acima, um dos meios que permite o estabelecimento de relações com a natureza é a celebração do calendário sazonal cíclico, composto por oito festivais, que por sua vez, marcam a passagem das estações do ano. Para comunidades politeístas pagãs, a natureza, enquanto expressão do divino, demonstra o ciclo de transformações que todos os seres estão sujeitos, sendo as alterações que surgem no decorrer das estações ao longo do ano, tomadas como referencial de excelência para refletir e observar essas transformações.

Este ciclo é chamado pelos grupos de *Roda do Ano* ou *O Eterno Ciclo do Renascer*, e os festivais que comporta, estruturam as relações com a Natureza num ciclo de regeneração e renovação baseados nas experiências, anseios, compromissos e crenças pessoais, e no entendimento da vida como cíclica, ou seja, como comportando e respeitando a inevitabilidade do nascimento, crescimento, amadurecimento, morte e renascimento enquanto necessários em todo o processo. Além do mais, festivais específicos, trabalham uma ou mais que uma, destas dimensões em específico, pelo que se torna necessário abordar os oito festivais ou sabbats<sup>22</sup>, começando por aquele que também foi a minha introdução à celebração ritual deste ciclo.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> Sabbat é o nome dado para identificar geralmente os oitos festivais que compõem o ciclo sazonal de celebrações ligadas ao ciclo solar. O seu contrário, os *Esbat*, relaciona-se com as celebrações ligadas ao ciclo lunar.

<sup>23</sup> A informação que se segue relativa aos festivais, decorre de uma leitura dos boletins informativos fornecidos pela PFI-Associação Cultural Pagã, juntamente com diversas fontes bibliográficas.

**Samhain**<sup>24</sup> ('sow-in', nome de origem Celta, utilizado no hemisfério Norte)

Este Sabbat demarca o começo da celebração invernal, sendo celebrado no dia 31 Outubro ou 1 Novembro, coincidindo com o *Halloween* ou *All Hallows Eve*, termos pelo qual também é conhecido. Neste festival é marcado o final de um ciclo e o início do outro, o renascimento do período de Inverno, onde são celebrados e honrados os antepassados, remetendo para a aceitação das suas raízes e da mortalidade. É neste dia que o véu existente entre os mundos, o mortal e o outro mundo, se encontra ténue, pelo que o contacto e respeito com os antepassados é facilitado<sup>25</sup>. Além do mais, este demarca um período de reflexão e interiorização, face ao ciclo que passou e o que está para vir, mesmo que seja um período de adormecimento e escuridão.

### **Solstício de Inverno (Yule)**

O Solstício de Inverno, comemorado entre 19 e 22 Dezembro, tendo o seu pináculo no dia 21 de Dezembro, marca o dia da mais longa noite do ano e com menor horas de luz solar.

---

<sup>24</sup> O contexto português é fértil no que toca a um conjunto de tradições que espelham a presença e influência de religiões pagãs no território, e que foram incorporadas e transformadas no estabelecimento do Cristianismo como religião oficial e hegemónica. O Samhain ou Halloween, tem semelhanças com a tradição portuguesa dos Finados. A época dos Santos e dos Fiéis em Portugal, e noutros países europeus, é marcado por uma série de peditórios como meio de obter manjares específicos para os defuntos que surgem do mundo dos mortos nos dias 1 e 2 de Novembro. Nestes países, como Ernesto de Veiga de Oliveira mostra, acredita-se que uma vez por ano, nestes dias, as almas dos mortos ascendem ou descendem à Terra para visitar os lugares em que viviam em vida. Nos peditórios, como por exemplo o Pão por Deus, as crianças e os pedintes são quase como representantes das almas dos mortos que vagueiam neste dia entre os vivos.

Os magustos e refeições característicos destes dias que são realizados em Portugal, representam memórias de sacrifícios ou cerimónias rituais fúnebres que tinham lugar nestes dias e consistiam em ofertas alimentares às almas dos familiares que já tinham partido. “É também como sobrevivências de práticas relacionadas com o culto dos mortos em outras eras, sob a forma de repastos, manjares ou donativos destinados diretamente aos mortos ou a eles consagrados por intervenção dos vivos seus familiares, que tentamos a interpretação dos diversos tipos de bolos e esmolos destes dias.” (Veiga de Oliveira, 1984:189).

<sup>25</sup> A primeira incursão ao terreno que fiz correspondeu com a celebração pública do Samhain, onde no início, um dos membros do corpo sacerdotal fez um pequeno discurso sobre a importância de venerar os ancestrais, e não antepassados, naquele caso em específico, porque se tratava de uma celebração pública. Esta distinção aparenta estar relacionada com a relação de proximidade entre as entidades e o indivíduo: antepassado remete para uma relação de proximidade tanto temporal como familiar, enquanto ancestral para um ser partilhado social e culturalmente, assim como espacialmente.

Contudo, de acordo com a crença pagã, este marca o renascimento do sol e a viragem da noite para o dia, visto que a partir deste dia, o número de horas solares aumentam de dia para dia. À semelhança da celebração do Natal<sup>26</sup>, o equivalente cristão desta festividade, a dimensão familiar é de grande importância, demonstrando a relação entre o mundo humano e para lá de humano, através de oferendas, festividades ou comensalidade. Não só a família humana é importante, como a restante o é, traduzido por exemplo, no processos de colher determinadas plantas para decorar as casas neste período, o que demonstra a ligação com outros seres vivos.

---

<sup>26</sup> Além da grande importância que apresenta nos cultos pagãos, também para os Egípcios, os Persas, os Hindus e diversos povos da antiguidade, segundo Rocha Peixoto (1990), celebravam este fenómeno com cerimónias, cultos e ritos que foram transmitidos a outros povos e religiões. A Igreja Católica foi obrigada a herdar certas comemorações pagãs de forma desfigurada, uma vez o homem insistia em celebrar essas tradições de forma obscura. A partir do século VI, a Igreja decide incidir, no dia em que em Roma era celebrado a Festa do Nascimento do Sol Invencível, o Nascimento de Cristo, o dia de Natal. Existe uma modificação da intenção de homenagem ao renascimento do sol, colocando um elemento cristão, mas isso não faz com que certos costumes, usos e superstições não sobrevivam. Apesar de ser associado a um período de morte, não só pela esterilidade, mas também por ser prestado culto aos antepassados falecidos, pode-se ver que estas duas alturas contrariam essas ideias: são momentos de renascimento.

Como Rocha Peixoto expõe no seu ensaio sobre o Natal, os festins realizados na época natalícia, com elementos como o vinho quente com mel, as filhoses, as broas e vários tipos de bolos, são vestígios dos antigos sacrifícios aos deuses que eram realizados pelas religiões antigas, e explica-nos porque é que todos os anos, celebramos esta festa com jantares e ceias. Também as matanças do porco realizadas no norte do país, a confeção de certos doces, a importância dada ao mel na Alemanha, assim como em várias mitologias, são sobreviventes da veneração pagã; a Árvore de Natal é representante da Árvore do Sol, que renasce depois do Solstício, mas é uma forma de divertimento e festejo de imitação sem ter qualquer carácter de tradição popular. Mas por exemplo, a queima do Cepo ou Trafogueiro em vários países europeus como a Itália, a França, a Inglaterra ou a Alemanha, simboliza o fogo solar que renasce e tem o mesmo simbolismo das fogueiras de São João celebradas no Solstício de Verão.

A época natalícia consagra o espírito da casa, a partilha familiar e a evocação dos mortos, remetendo para as cerimónias pagãs do culto dos mortos que foram também absorvidas pela celebração do nascimento de Cristo. Como Ernesto Veiga de Oliveira (1984) mostra, os costumes e práticas do Natal que remetem para a evocação dos mortos são numerosas, assente principalmente na crença da sua aparição na casa onde viveram, nessa noite.

“Sobre os resíduos da velha crença obscura e tenaz, o homem vai tecendo formas novas, que a ela se adaptam. É hoje normal a visita aos cemitérios da cidade no dia da consuada: é divulgado entre nós o uso do azevinho como flor específica do Natal, logo ele se ajustou ao sentimento profundo que liga tradicionalmente essa festa aos mortos, e vêem-se então as campas guarnecidas com a mesma flor que, à noite, personifica o espírito de celebração sobre a mesa da ceia familiar.” (Veiga de Oliveira, 1984: 208)

Este festival, marca assim a relação entre a Terra e o Sol, onde a observação do nascer, do por do sol ou do período da meia noite, contribui para a harmonização das vidas humanas com os ciclos cósmicos, e demonstra o equilíbrio de todas as expressões de vida durante este período.

### **Imbolc (ou Candelárias)**

Este festival, celebrado no início de Fevereiro, simboliza o fim do inverno que se aproxima e os primeiros indícios da primavera, honrando assim o começo da mesma ao mesmo tempo que horam o frio e a escuridão invernal que irá permanecer por mais alguns meses. Apesar de este ser um período de escassez, este é também se trata de uma altura em que a fecundidade da Natureza é festejada através do nascimento dos primeiros animais e consequente lactação, providenciando o leite para a produção de diversos produtos alimentares. Além do mais, é a partir desta altura que se pode observar o surgimento das primeiras flores nos campos.

Este período é propício para os indivíduos expressarem as seus anseios, esperanças e intenções, tanto individuais como comunitárias, e a deixarem para trás algumas fases das suas vidas, procedendo à limpeza física e simbólica das suas residências, proporcionando assim esta mudança e transformação à semelhança do que ocorre na natureza. Além do mais, “at Imbolc, Pagans notice and celebrate expressions of the seasons such as snow and snowdrops. They make connections between such seasonal expressions and their own personal desire for growth and change. Deities are implicated in these cycles, not as almighty, omniscient, praiseworthy beings, but as those with whom human people share life on Earth.” (Harvey, [1997] 2007: 9)

### **Equinócio Primavera ou vernal**

Celebrado globalmente como o começo da Primavera a 21 de Março, a relação entre a Terra e o Sol é mais uma vez enaltecida e vista através da igualdade entre o dia e a noite. A Primavera traduz-se em energia, fertilidade e crescimento, e assim, período propício para os indivíduos afastarem as suas frustrações, pesares, e inseguranças e procurarem alcançar os seus objetivos. Toda a vida procura harmonia, observada no equilíbrio do dia e da noite, mas também na celebração da fertilidade, da sexualidade e da vitalidade, reflexas na natureza.

O equinócio, marcando o meio das estações no novo ciclo de festivais sazonais, permite revitalização das relações com a Terra, com os ciclos sazonais e com todos os seres vivos. Como símbolo da necessidade de equilíbrio e harmonia, o equinócio é importante para pensar o mundo contemporâneo, nomeadamente no que toca ao afastamento da natureza, e a subsequente necessidade de encontrar um caminho que os reaproxime.

A primavera foi sempre assinalada como um momento ideal para os cultos de fertilidade e regeneração, contudo, estes não são exclusivos do período que marca o Equinócio. Desde Fevereiro com o festival do Imbolc, e até ao Beltaine (Maias) que Pagãos observam e celebram chegada desta estação, ritualisticamente afastando os vestígios do Inverno, símbolo da escuridão e decrepitude da Natureza, e acolhendo assim o novo ciclo de crescimento e prosperidade.

Este é o espírito que preside aos ritos nesta época da Roda do Ano, sejam eles o da Candelária, o do dia de Equinócio, ou os de Beltaine (Maias), todos eles diferentes, mas todos procurando comemorar, de forma simbólica e alegórica, a vitória do sol (símbolo de vida, alegria e prosperidade) sobre os sacrifícios, as privações e as tristezas representadas pelo Inverno. Por isso, os festivais e os ritos primaveris são, como não podiam deixar de ser, um hino à alegria e à renovação da vida, incluindo a refeição comunitária, as danças, os cantares e jogos. (Sumo-Sacerdote Thorg, Boletim Primavera 2016, p. 5)

### **Beltaine ou Beltane**

Neste festival, marcado no 1º de Maio, é celebrado o Sol e a sua ligação íntima e simbólica à Terra de modo a providenciar a fertilidade e abundancia de colheitas, sendo o fogo um elemento central neste festival.

A vitalidade da Terra é uma vez mais celebrada, e propícia também a celebração do amor, da festa, da fertilidade, da abundância e da sexualidade, traduzindo-se numa altura importante de celebração da vida em todas as suas dimensões.

### **Solstício de Verão**

Enquanto que o solstício de inverno marca o triunfo da lua e da noite sobre o sol, o solstício de verão, celebrado a 21 de Junho, celebra o sol no seu auge, assim como a sua exuberância e vitalidade, continuando as temáticas celebradas durante o ciclo da primavera. O fogo também se torna símbolo deste festival, visto que este simboliza fertilidade, proteção e

purificação, um elemento fortemente associado ao sol. Contudo, a partir deste dia, um novo ciclo começa, visto que os dias vão-se tornando mais curtos e as noites maiores, preparando-se para o começo do ciclo invernal.

Este período reflete-se no auge da maturidade, deixando para trás a irreverência da juventude que a Primavera simboliza.

### **Lughnasadh ou Lammas**

Celebrado a 1 de Agosto, este simboliza o início das colheitas, marcando o ciclo outonal. “Although few Pagans now work in agriculture, they so still depend on grains and other harvested crops. The attempt to renew intimate and respectful relationships with the wider community of life includes the awareness the this involves all that we can eat and drink. Not only wild places are celebrated but all the world, including human-controlled environments.” (Harvey [1997] 2007: 12-13)

### **Equinócio de Outono**

À semelhança do Equinócio de primavera, este é espaço de harmonia e equilíbrio, marcando o fim das colheitas e a viragem para a escuridão associada ao período de inverno. O Outono celebra assim a maturidade, o crescimento total e a colheita, sendo tempo para honrar esta parte do ciclo e refletir sobre o que foi atingido durante esse ano, de modo a que o ciclo prossiga e recomece.

Apesar de a celebração do *Eterno Ciclo do Renascer* ser algo com que as diversas correntes pagãs concordam, os rituais aplicados e a divindades cultuadas irão variar de acordo com as suas crenças e práticas. Além do mais, a existência marcada de dias específicos associados a um dado festival, está longe de ser castrador, no sentido em que só nestes dias podem ser desenvolvidos os rituais e prestada a libação à divindade que veneram. O calendário é um guia, mas o que importa é a intensão e a necessidade de demonstrar a sua devoção.

No seguimento de um encontro organizado pela PFI-Associação Cultural Pagã para os seus membros esclarecerem dúvidas e colocarem as suas questões quanto aos livretos com libações individuais para serem realizadas em comemoração do Imbolc e do Equinócio de Primavera, alguns membros do corpo sacerdotal esclareceram que não é necessário estar preso

ao cerimonial da *Roda do Ano* para que se proceda ao culto e libação de determinada divindade, se a pessoa tiver a necessidade de fazê-lo. O que importa é a pessoa estar ligada ou seu deus/deusa ou deuses/deusas, e ter a intensão de realizar a libação. Nesta dinâmica, a questão da intencionalidade é essencial, pois esta permitirá o contacto com a divindade manifesta na natureza. Além do mais, o facto de serem aproveitados e utilizados os dias entre as festividades para cultuar, permite a harmonia e a continuidade do ciclo.

De acordo com Sumo-Sacerdote Thorg, coordenador da PFI-Associação Cultural Pagã, a percepção que se tem do tempo e do calendário<sup>27</sup> é diferente daquela que guiava as antigas correntes pagãs, uma vez que sociedades contemporâneas são guiadas por padrões de tempo mais definidos, e também mais restritivos. Tomando o ciclo primaveril como exemplo, este não é marcado só pelos dias que marcam o Equinócio Vernal, mas está em ação desde o festival do Imbolc até aos finais de Maio, pois durante esse período as forças da prosperidade, fertilidade e harmonia, que caracterizam este ciclo, estão a manifestar-se. E tomando a Natureza como referência, observado o crescimento de vida que ocorre durante este período, é estabelecer o contacto também com as divindades que pretende cultuar, e que se manifestam neste ciclo. Seguir a Natureza é seguir o Divino de acordo com a crença Pagã, pelo que ser Pagão, é ter a sensibilidade de observar a Natureza e não estar fixo a um calendário.<sup>28</sup>

Existe também liberdade no que toca à escolha do festival que inicia a roda do ano, assim, como a escolha do panteão e divindades que serão veneradas ao longo desse ano, podendo ser diversas e de diversos panteões. Usualmente, quando começam o ano a celebrar um determinado panteão tentam terminar o ciclo com este<sup>29</sup>, e apesar de os panteões

---

<sup>27</sup> De acordo com Harvey, “in the circle cyclical time is celebrated above linear time. These two ways of marking time are common, to the world, through perhaps rarely labelled or considered. Our calendars and watches teach us to see time as moving in a straight line from the present to the future and to look back at the past. Things began, things exist now, and they will continue until they reach their climax or goal. On the other hand, our calendars also teach us that we return to the same season, the same hour, the same day of the week.” (Harvey [1997] 2007: 46), demonstrando a diferente percepção do tempo quando visto à luz da ideia de ciclo.

<sup>28</sup> Notas de campo tiradas durante evento “Tardes Pagãs: Paganismo Prático” realizado na sede da PFI-Associação Cultural Pagã, a 4 de Março 2017;

<sup>29</sup> Nota de campo tirada a 18 de Março 2017 durante a Celebração do Equinócio de Primavera, durante uma conversa com a Sumo-Sacerdotisa da PFI-Associação Cultural Pagã sobre a escolha do panteão e divindades que iria considerar na criação do rito de celebração do Solstício de Verão.



principais serem o Ibérico, o Gaulês ou o Anglo-saxónico, por vezes, são cultuadas outras divindades durante o rito, se este o fomentar. Devido à dimensão politeísta do grupo e do local onde é realizado o mesmo, essa necessidade de diversidade é evocada. A agência do local é uma dimensão importante nos rituais, como irei demonstrar adiante.

Durante a celebração do Equinócio de Primavera, por exemplo, antes do começo do rito de saudação à Primavera, foi realizada libação a uma divindade Ibérica de forma a pedir autorização a esta deusa local pare evocar duas divindades durante o rito que pertenciam a um outro panteão<sup>30</sup>; da mesma forma, durante o rito de celebração do Solstício de Verão, que ocorreu no Templo Ecuménico Universalista de Miranda do Corvo, e que se desenrolou por diversos espaços do Templo, foram evocados Deuses Ibéricos, diversas divindades de cariz solar, e deuses do panteão egípcio.

Estas duas dimensões demonstram a criatividade e a permanente transformação e construção do Paganismo. Apesar da celebração destes oito festivais ser uma parte importante desta diversidade, esta não é a única forma de expressar a complexidade que é o Paganismo moderno. De acordo com Harvey ([1997] 2007:16), não é possível codificar o que o Paganismo pode ser, visto que as formas espirituais de viver o Paganismo são diversas e em constante mutação, e apesar de qualquer pessoa poder ser pagã, “the root, trunk, branch and fruit of the matter is that whatever else Pagans do and however ‘Green’ other people might be, Paganism is a religion centrally concerned with celebrating the community of life. Pagans are people who are listening to the living, speaking Earth.” (ibid. 16)

Através das celebrações sazonais, os indivíduos exploram não só a relação com a natureza e os seus ciclos, mas também encontram nela uma forma de se expressar e refletir sobre o seu crescimento e desenvolvimento pessoal, trabalhando recorrentemente dimensões como da importância e papel do espaço, da ação da humanidade no planeta, ou a aceitação da

---

<sup>30</sup> Neste caso em concreto, todos os presentes rodearam um menir que se encontrava no local, enquanto uma das sacerdotisas deitava água e farinha sobre a pedra, solicitando a presença de Atecina, divindade agrária cultuada na Península Ibérica, e que representa o ciclo agrário de vida e morte, e assim, o renascimento da natureza na primavera. Neste momento ritual, é possível observar e sentir a dinâmica que surge nas ligações ao espaço e tempo, em que simbolizada num elemento natural, a divindade é convidada a intervir, enquanto um agente importante e indispensável na celebração. A esta é demonstrado respeito, e reconhecida agência, pois, segundo a Sumo-Sacerdotisa Isobel, ninguém gosta ver alguém a entrar nas suas casas sem autorização. (Notas de terreno, 18 Março 2017)

vida e da morte enquanto processos necessários para a continuidade e equilíbrio, algo que pode ser visto nas secções que se seguem.

### **3.2. O palco de relações e transformações: o papel do espaço e do passado na celebração ritual**

Apesar de serem diversas as dimensões que estão em interação durante o momento ritual, o espaço onde este decorre é central, visto que este é tanto o palco, como um dos agentes no desenvolvimento da celebração, e dos subsequentes significados que os participantes retiram deste.

Participar no mundo, como tem vindo a ser explorado nestas páginas, é uma forma de perceção, de reconhecimento da agencialidade e vitalidade dos diversos seres que rodeiam o ser humano, e da complexa teia de relações existentes. O espaço do ritual é assim o palco onde se pode observar e vivenciar o que é esta participação com a Natureza, e a consequente transformação que desta advém.

Antes de prosseguir com explicação desta dimensão, é necessário realizar uma breve descrição da forma como o ritual é construído.

Seja em rituais, seja na troca de ideias, é habitual a formação de círculos, não só porque desta forma a energia é contida dentro do mesmo, mas porque transmite a ideia de igualdade, uma dos princípios defendidos pelo Paganismo. O primeiro momento do ritual é assim a formação do círculo<sup>31</sup>, seguido pela evocação dos elementos da terra, da água, do ar e do fogo, assim como dos guardiões dos quatro pontos cardeais. Nos rituais em que participei, um membro do corpo sacerdotal encontrava-se posicionado em cada um dos pontos cardeais, invocando as divindades associadas ao Este, ao Sul, ao Oeste e ao Norte, de braços erguidos, utilizado uma prece como abaixo:

*Saúdo o Este*

*Saúdo o Sul*

---

<sup>31</sup> A Pagan Federation, afirma que “a maioria das cerimónias pagãs e wiccanas são conduzidas dentro de um círculo, que pode ser marcado mas que geralmente é visualizado pelos participantes. Representa o ciclo eterno da vida. Serve para definir o espaço sagrado e atua como uma barreira para conter as energias no seu seio e para proteger de interferências vindas de fora.” (Glossário Paganismo – Informativo Geral, 2008 p. 29)

*Saúdo o Oeste*

*Saúdo o Norte*

*Saúdo a Senhora e o seu Consorte*

Os restantes elementos do círculo acompanham esse chamamento. Além destes, dois elementos do corpo sacerdotal, um homem e uma mulher, colocam-se no centro do círculo, guiando a cerimónia, e estando responsáveis pelo chamamento das divindades que se pretende venerar em determinado festival. Assim, no círculo, não só se trabalha a vertente politeísta e panteísta do Paganismo, como também o respeito e aceitação da complementaridade do masculino e do feminino, transpondo estas três dimensões constituintes da corrente espiritual e religiosa, para os seus quotidianos.

Durante o ritual podem ser trabalhadas diversas dimensões, e este pode decorrer de diversas formas, demonstrando uma vez mais a criatividade inerente ao movimento. Porém, habitualmente existe um altar ou espaço onde estão presentes diversos símbolos, dependendo da celebração e do local onde é realizada, como o caldeirão com incenso e carvão a arder, o vinho, a água ou cristais, assim como a produção da dança *deosil*<sup>32</sup> ou de algum cântico e/ou prece. Os elementos do círculo poderão estar com vestes cerimoniais, apesar de só ao corpo sacerdotal ser exigido as mesmas, vistos que são estes que estão responsáveis em guiar o rito.

Utilizando a celebração do Equinócio da Primavera como exemplo, enquanto eram saudados os deuses guardiões dos pontos cardeais, ia sendo deitado vinho no solo como forma de oferenda em cada um deles, enquanto que na celebração do Solstício de Verão, foi deitada água em vez de vinho. Durante o rito do Equinócio, depois da saudação destes deuses, foram dadas três voltas no sentido dos ponteiros do relógio, enquanto se entoava um cântico de saudação aos deuses e aos ancestrais; o rito prosseguiu com o pedido, ao Deus e à Deusa venerados, de prosperidade, paz, fertilidade e alegria para cada um dos elementos presentes no círculo, na renovação deste ciclo natural.

Para terminar o rito, é agradecida a presença dos deuses, saudando e despedindo os guardiões do Norte, do Oeste, do Sul e do Este por esta ordem, abandonando o círculo cerimonial sem o quebrar.

---

<sup>32</sup> Deosil é o movimento realizado no sentido dos ponteiros do relógio, logo, movimento do sol, através de danças ou outras acções, invocando o poder do sol.

Segundo o Sumo-Sacerdote Thorg, os ritos realizados para marcar o Ciclo do Renascimento, permitem romper com o tempo e o espaço que delimitam a vida humana, “criando um tempo sem tempo”. Através dos rituais de celebração, os crentes libertam-se dos diversos espaços físicos que condicionam a sua existência, para que, através do momento ritual presente, consigam alcançar o limiar espaço-temporal de um rito passado, e conseqüentemente, do micro-cosmos dos seus ancestrais. Isto significa que apesar dos diversos espaços físicos serem diferentes entre si, é através deles que é possível chegar ao grande cosmos de existência, humana, ancestral ou divina.

O momento ritual é assim propício ao estabelecimento de relação e busca de significação social, mas também é um momento de quebra com o quotidiano, sendo uma encruzilhada importante na vivência do mesmo, um processo catártico que engloba a percepção da envolvimento de outras entidades, através do uso de todos os sentidos e da aceitação do corpo e da cognição como unos. Além destes terem uma dimensão performática, o espaço onde decorre o ritual, é indispensável no diálogo, e na busca de significados propiciados por esse processo.

Ao afirmar que o local onde o rito é realizado é tanto o espaço que permite o desenvolvimento, como um agente ativo na sua realização, estou a fazê-lo depois de constatar que este é encarado como uma parte da comunidade, e como tal, os seus desejos têm de ser respeitados de igual forma. Isto deve-se ao facto de, aquele local em específico, ser escolhido porque tem a ele inerente uma história e significados, que de alguma forma, o torna especial e sagrado, e logo, transposto para a narrativa comum; por outro lado, é agente porque a sua presença se manifesta através de diversos seres, durante a produção ritual.<sup>33</sup>

---

<sup>33</sup> De acordo com Rountree (2015), existem três formas em que a relação entre pessoas, religião e espaço é conceptualizada no contexto dos movimentos pagãos. Alguns grupos focam a importância da relação sagrada que existe entre si e a terra/lugar onde vivem; outros focam a relação sagrada entre os seus antepassados e os esses locais “These Pagans do not believe that they need to be blood-related or ethnically connected to those ancient people in order for their (contemporary Pagan) religious ideas, sentiments and practices to be ‘authentic’. It is enough for the land to serve as the common denominator. (...) A lived relationship with the same land is enough to confer authenticity on their contemporary Paganism.” (Rountree, 2015: 6); por último, outros grupos focam a continuidade étnica entre os seus antepassados e eles mesmos.

Interagem seres humanos, divindades, outros seres e elementos, e neste período de quebra entre realidade rotineira e a realidade ritual, a energia e a temporalidade transformam-se num momento de comunhão, celebração e relação, em que a questão da veracidade ou não da presença das entidades metafísicas e invisíveis, não se coloca. Na crença da sua presença, estas têm um papel tão ativo como qualquer dos elementos presentes no círculo cerimonial. Depois do ritual de Equinócio ter terminado, em conversa com um dos membros da associação, esta diz-me que era impressionante como, quando se virava para cada um dos pontos cardeais, sentia a natureza a manifestar-se através do sol, da terra, do vento de oeste que transportava o cheiro da maresia, quando eram evocados cada um dos deuses destas direções.

O exemplo acima remete para a dimensão de agencialidade do local. Contudo, a própria geografia e dimensão do espaço, tem impacto na forma como ritual é desenvolvido. Quando dentro da pirâmide do Templo Ecuménico Universalista, durante o terceiro momento que constituía a celebração do Solstício de Verão, o rito tomou uma direção muito mais mística.

A pirâmide, de cor ocre e com uma altura de 13,40 metros, tem uma base quadrangular, com cada um dos cantos apontando para norte, sul, este e oeste, e um óculo de vidro no topo, e uma única entrada. Contudo, o espaço interior da pirâmide é circular, e no seu centro encontra-se somente um retângulo de betão onde assenta uma pedra. A forma cónica desta sala faz com que a acústica do espaço seja bastante particular, quase esmagadora. Todos os sons que se propagam parecem guturais, e a prece sussurrada em honra de um deus Egípcio, tornou-se quase impercetível, transformando-se em algo denso, grosseiro e remoto, arrepiante e quase místico, como se uma voz de outra dimensão se tratasse.

Com os dois exemplos acima, percebe-se então o impacto que o espaço tem na produção da celebração, e na difusão de relações simbólicas. A partir deste, esbatem-se as linhas que separam um eu humano e todo o mundo natural, dissolvendo-se as distinções que existem entre o visível e o invisível, aprendendo a celebrar o mundo natural e todos os seus seres com a plenitude dos seus sentidos.

Neste contexto, a utilização do espaço, além da dimensão espiritual e relacional, remete para a questão do passado e da sua produção. Esta temática, por sua vez, remete para

discussões sobre memória, autenticidade, tradição, e identidade<sup>34</sup>, importantes também no discurso de grupos Pagãos, mas que, contudo, nesta investigação, tomam um lugar secundário na celebração ritual do mundo natural e nos discursos dos indivíduos. Todavia, a dimensão do passado, aliado ao sagrado, é indissociável da percepção do espaço, visto que este é invocado, não só como forma de legitimação, mas também como forma de ligação aos ancestrais e antepassados que são invocados nas cerimónias. Assim, “attitudes to land and relationships with ancestors are important to how practitioners engage with nature. (...) Relating to the past helps people locate themselves in the present and gives authority to their spiritual practices.” (Greenwood, 2005: 62)

A relação do passado, através de festivais, pode ser encarada como uma performance, mas uma performance que se torna um lugar de troca cultural e social, e o palco onde a memória individual e coletiva se desenvolvem, dependem da partilha de lembranças e atividades que a tornam visível na esfera pública através de celebrações, como Diana Taylor (2011: 98) expõe. Além do mais, esta está ligada intimamente a lugares específicos. A performance neste contexto pode ser considerada como “um modo de entender como os seres

---

<sup>34</sup> Quando se toma em consideração a questão da memória, tradição, identidade e autenticidade, estas dimensões remetem para a produção realizada em Antropologia sobre movimentos nacionalistas e autenticidade. O conceito de invenção da tradição (desenvolvido por Hobsbawm remete para um conjunto de práticas governadas por regras de natureza ritual e simbólica que transmitem valores e normas que implicam a continuidade com o passado, e são aceites para estabelecer essa continuidade) ou legitimação de um passado prestigioso dos antepassados, oferece um conjunto de possibilidades para criar laços simbólicos e emocionais que ligam indivíduos nas suas comunidades imaginadas (conceito desenvolvido por Benedict Anderson para explicar a forma como indivíduos projetam uma imagem de fraternidade para com os restantes membros da comunidade, apesar de não os conhecerem pessoalmente).

Além do mais, as preocupações com a memória e autenticidade são importantes na produção do passado, tal como se observa nas recriações históricas e festivais, que legitimam a possibilidade dessa performance ocorrer. A autenticidade de certa tradição é disputada, como muita da produção académica realizada nas últimas três décadas demonstra, uma vez que, “the invention-of-tradition literature, for example, worked often in a ‘debunking’ mode to show that apparently pristine and authentic traditions had been more or less recently invented or renewed, often by ideologically motivated elites who claimed to be speaking for the peasants, the people, or the nation.” (Handler, 2003: 353); Handler ainda acrescenta algo importante a ter em conta na discussão da criação de festivais como forma de ligação ao passado: “there is no sense in making a distinction between ‘genuine’ and ‘spurious’, or ‘authentic’ and ‘inauthentic’ cultures and traditions, because all culture exists in the present, and must be enacted and re-enacted or interpreted and re-interpreted in the present by human beings who are all in one way or another ‘real’ or ‘authentic’.” (Handler, 2003:353)

humanos constroem e fazem cultura, têm o poder de afetar e reinventar as suas formas de estar no mundo. Performance não apenas como um mero entretenimento, mas como uma *poesis*, ou seja, um ato humano que cria e produz realidade.” (Raposo, 2013: 214)

Esta performance oferece, como Taylor expõe, uma história alternativa, baseada na memória, mais que documentos, baseada em festivais, em eventos e em lugares específicos. A

busca mimética de formas culturais outras (uma espécie de comportamento restaurado artístico) não é portanto uma mera cópia ou um simulacro, mas antes, em certo sentido, um movimento de documentação (ou de arquivo performativo contínuo) e de reinterpretação que exige paradoxalmente a sua condição de *liveness*, de *aqui* e *agora* para que se materialize e se transmita. Isto é, (...), a *reperformance*, nos cenários aqui retratados, só se consubstancia através da sua performance, de tal forma que a sua documentação faz-se performando e, obviamente, produzindo novos sentidos em outros contextos. (Raposo, 2013: 233)

Este passado não é linear, visto que, e tomando as fontes de inspiração dos grupos pagãos como exemplo, este foi reinterpretado de acordo com o presente, e este presente, revela-se um presente diferente de geração para geração, sendo presente e passado ao mesmo tempo, de acordo com o lugar em que o indivíduo se posiciona. Além do mais, “coming from a culture of discontinuity with the land, most practitioners have their own interpretation based on experiences of places and how they feel about them; they develop a specific symbolic and mythological language as revealed through ‘inner nature’. (...) Each interpretation is an attempt to create a revitalizing narrative to the past, in the process landscape is given new meaning.” (Greenwood, 2005: 78-83).

De modo a esclarecer esta dimensão, torna-se necessário explorar a ideia dos “*lieux de mémoire*” e “*milieux de mémoire*”.

De acordo com Nora (1989), o constante retorno do presente ao passado histórico que já desapareceu, faz com que se crie a percepção que tudo pode desvanecer. Para o autor, a memória tomou um lugar central nos discursos contemporâneos porque desta, resta muito pouco. A importância dos “*lieux de mémoire*”, ou seja, os lugares onde a memória se cristaliza, ocorre num momento histórico particular em que existe a percepção de uma quebra com a memória, que provoca a necessidade de tomar certos lugares como forma de

continuidade do passado. Para o autor, “there are lieux of mémoire, sites of memory, because there are no longer milieux de mémoire, real environments of memory.” (Nora, 1989: 7)<sup>35</sup>

Os “lieux de mémoire” são assim os destroços e relíquias do passado, os lugares onde a memória é incorporada e o passado eterno. Esses lugares existem porque neles é investida uma aura simbólica, em que as dimensões do material, temporal, espacial e funcional estão em ação. Na realização de rituais em lugares considerados sagrados, como o Santuário Rupestre das Odrinhas, ou no Templo Ecuménico Universalista, o grupo estabelece uma conexão simbólica com os antepassados, os espíritos e divindades que acreditam ter ocupado, construído, ou tenha alguma ligação, àqueles lugares.

Coloca-se então a questão do que pode ser considerado um local sagrado. Um local sagrado para grupos Pagãos, são os lugares percebidos como centrais, em que natureza, antepassados e divindades convergem, e que potenciam a criação de relações claras e empoderadoras, e logo, de narrativas que por sua vez auxiliam na construção dessa sacralidade.<sup>36</sup>

---

<sup>35</sup> Para o autor, esta explicação aparenta colocar a memória e a história em lugares diferentes, e a memória é percebida como viva, criada por sociedades que permanecem, visto que “it remains in permanent evolution, open to the dialectic of remembering and forgetting, unconscious of its successive deformations, vulnerable to manipulation and appropriation, susceptible to being long dormant and periodically revived. History, on the other hand, is the reconstruction, always problematic and incomplete, of what is no longer. Memory is a perpetually actual phenomenon, a bond tying us to the eternal present, history is a representation of the past. Memory, insofar as it is affective and magical, only accommodates those facts that suit it; it nourishes recollections that, may be out of focus or telescopic, global or detached, particular or symbolic – responsive to each avenue of conveyance or phenomenal screen, to every censorship or projection. History, because it is an intellectual and secular production, calls for analysis and criticism. Memory installs remembrance within the sacred; history, always prosaic, releases it again. Memory is blind to all but the group it binds (...), memory is by nature multiple and yet specific; collective, plural, and yet individual. History, on the other hand, belongs to everyone and to no one, whence its claim to universal authority. Memory takes root in the concrete, in spaces, gestures, images, and objects.” (Nora, 1989: 8-9)

<sup>36</sup> Dr. Jenny Blain e Dr. Robert J. Wallis desenvolveram o projecto *The Sacred Sites, Contested Rights/Rites project*, decorrido entre 2001 e 2007 e financiado pelo Human Rights Research Centre, Sheffield Hallam University, que explorou “physical engagements with sacred sites, theorizing how ‘sacredness’ is constituted within a variety of standpoints, and exploring the implications of pagan engagements with sites for heritage management and archaeology more generally, in terms of ‘preservation ethic’ vs. active engagement.” (Blain & Wallis, 2004: 4)

Resultados dos projecto encontram-se no seguinte website: <http://www.sacredsites.org.uk/>



A utilização destes lugares sagrados, muitas vezes ligadas a questões patrimoniais<sup>37</sup>, pode levantar problemas face à sua utilização. Contudo, nos espaços utilizados pela PFI- Associação Cultural Pagã, e apesar de estes estarem em terrenos privados ou sobre a alçada de associações específicas, estes têm uma relação amigável com os proprietários, que permite a utilização dos espaços sem que exista conflitos, como os que podem ocorrer com entidades como UNESCO. A maior preocupação prende-se com o impacto que a sua presença poderá ter no local, pelo que existe o cuidado de nos seus folhetos informativos estar exposto os cuidados a ter com os locais sagrados:

#### Cuidados com locais sagrados

- *Não retire nada, de um local sagrado, exceto lixo. Muita da vegetação em redor dos locais sagrados é invulgar ou rara; por isso, não as apanhe. Não leve pedras consigo – elas podem constituir uma parte importante do local e, por vezes, de uma forma nada aparente;*
- *Se uma oferenda parece apropriada, pense nas suas possíveis consequências. Não deixe materiais artificiais. Escolha as suas oferendas cuidadosamente, para que não sejam lixo. As*

---

<sup>37</sup> Muitos dos locais sagrados para os pagãos, principalmente locais como o Stonehenge, Avebury ou Glastonbury no Reino Unido, levantam problemas quanto à utilização dos mesmos. De acordo com Blain & Wallis (2004) “All sites (or at least all well-known sites) are subject to multiple ‘appropriations’ by those who have little acquaintance with the places as well as those who have. (...) while pagans, Travellers and others arrive at sites from many different (theoretical and physical) approaches, the sites hold meaning for them (...) they invest meaning in sites, as part of their paganisms, their identity, and this investing of meaning is also a discursive creating of identity, central and important to the individuals or groups concerned. (Blain & Wallis, 2004: 6-7). O uso deste património por parte destes diferentes grupos, dá-se num duplo movimento: por um lado, é problemático devido aos danos criados – pinturas e realização de símbolos ou graffitis nos monumentos, subida a estes locais, ou realização de fogueiras – e por outro, devido ao sentimento de protecção para com estes locais, estando envolvidos em movimentos activistas que visam a sua protecção, e aleando-se a arqueólogos ou representantes do National Trust and English Heritage, voluntariando-se para proteger o local e o vigiar.

Este envolvimento com o passado vai para lá do uso quotidiano dos locais para cerimónias, estando conectado também à produção de um discurso sobre os criadores desses monumentos e à ligação, que através do lugar, estabelecem. Segundo Blain & Wallis (2006), esta ligação é também vista no engajamento político face à preservação e identificação de artefactos e restos mortais encontrados nesses lugares. “Rites at Megalithic tombs and related sites (...) involving (perceived) direct communication with prehistoric ‘ancestors’ in particular, prompt these pagans to feel a responsibility to ancient peoples once interred there and the ‘sacred sites’ themselves.” (Blain & Wallis, 2006: 217)

*oferendas biodegradáveis estragam-se com o tempo; tenha isto em consideração se as deixar expostas no local.*

*- Em épocas passadas, era costume não deixar traços de qualquer ritual devido à perseguição. Vale a pena reviver este costume, uma vez que se demonstra reverência para com a Natureza e para com o Espírito do local.*

*Não transforme o local; deixe o local transformá-lo(a).*

Assim, além de ser um momento de transformação e de criação, performing a ritual in the landscape can be seen as a symbolic enactment of shared kinship and corporealities which have mutual impact – a reminder that human body and earth body constitute common ground, that blood is no thicker than water. They are occasions to affirm bonds with the rest of nature, pay attention and listen, enjoy the company of ‘relatives’ one sometimes forgets in the frenzy of a busy urban, human-oriented life.” (Rountree 2012: 314)

Para terminar, nem sempre os espaços rituais são um bosque, uma floresta ou um templo. Uma vez que a dimensão do sagrado toca todas as dimensões da vida, e tendo em conta também que grande parte do quotidiano dos indivíduos se desenrola em espaço urbano, a produção e utilização de lugares na cidade, é algo comum. É tão viável alugar uma sala no centro da cidade de Lisboa, para celebrar o Samhain, como utilizar um santuário rupestre localizado na Serra de Sintra para celebrar o Equinócio da Primavera. Assim, como é tão válido celebrar o Solstício de Inverno só, nas suas residências, como celebrar o Solstício de Verão em comunidade.

O que na realidade importa é o sentido, a intenção e os significados que os indivíduos imputam e retiram das suas experiências, a forma como se sentem ligados à comunidade complexa e rica que os rodeia, e conseqüentemente, que narrativas e diálogos surgem desse processo introspectivo, mas também comunitário. Além do mais, venerar a Natureza não implica a quebra com as inovações tecnológicas e com os ritmos cosmopolitas, muito pelo contrário, visto que, no tempo da comunicação imediata em que a sociedade contemporânea vive, fóruns de discussão ou redes sociais são meios de disseminação de informação, e também de contacto nacional e internacional com diversas correntes pagãs, facilitando

encontros e eventos. Aqui, cria-se um diferente tipo de espaço, imaginado, e que ocorre na *world wide web*<sup>38</sup>, que permite aos “practitioners incorporate the facilities of the contemporary world into their magical practices and world-views; connections are made between places in the everyday city as well as during the more explicitly magical rituals at high-profile sacred sites or in the countryside.” (Greenwood, 2005: 205)

Além do mais, voltando à questão da consciência mágica enquanto uma forma específica de perceber o mundo comum a todos aqueles que seguem diversas ontologias de natureza (Greenwood, 2005), e tendo o espaço como lugar em que esta se desenvolve, é possível compreender que a cidade faz também parte do equilíbrio que os indivíduos procuram para todas as dimensões das suas vidas. De acordo com a autora,

---

<sup>38</sup> Rountree (2015) reconhece que existe a participação dos grupos em comunidades globais e também online, com ajuda desta ferramenta, ultrapassando assim fronteiras físicas, políticas e culturais demarcadas, criando um duplo movimento: por um lado o local é enaltecido, por outro, existe o estabelecimento de redes globais que permitem o fluxo de ideias, crenças ou práticas. No caso da PFI – Associação Cultural Pagã, existe esta ligação já que faz parte de uma rede global. Voltando à ideia de performance do passado, quando este é performado por festivais em lugares sagrados, este toma dimensões superiores aquelas delimitadas por fronteiras físicas, visto que, “if a festival is to be successful, its local narratives must stand in dialogue with those currently relevant in the outside world. A festival can, thus, be viewed as a focal point for the merging of local and global narratives, and as an occasion when, and a space where, relations between global, national, regional, and local levels are discussed, negotiated, and, perhaps, redefined.” (Selberg, 2006: 298). Apesar da vivência *in loco* do local por parte dos grupos, o simbolismo que ele toma é global. Além do mais, “a place is continually being produced, reproduced, and reevaluated, and festivals can be instruments in this process. (...) the interpretations and narratives of these selected pasts can be seen to be in dialogue with stories and ideas that are part of popular discourses that can be localized in many places.” (Selberg, 2006: 310-311).

Da mesma forma, Fedele (2015) demonstra, com a sua investigação sobre grupos Veneração da Deusa, que a particularidade do paganismo Ibérico se prende com as tensões que se desenvolvem entre formas locais de veneração da Deusa, e as tradições pagãs importadas de países anglo-saxónicos. Estes grupos adaptam estas ideias através de mediadores culturais e religiosos, que as transformam para o público sul europeu. Através da sua análise, a autora mostra que existe um processo de colonização religiosa e resistências, um momento histórico em que os movimentos pagãos contemporâneos ganham visibilidade pública, em que adaptam tradições importadas, através de um processo de tradução que tem em conta fatores como o seu passado católico, a sua necessidade de secretismo e o medo da crítica e estigmatização.

It is possible to live in the city with a magical frame of mind: it is possible to create meaningful connections with place through the creation of conceptual maps – an ‘improvised day-to-day magic’.

In the ‘private city’ these maps may be exclusively individual for the people who live or work there. They may be specific to the individual as he or she commutes to and from work, or the symbolic frameworks may be collectively shared by a group of people. The basic premise is the same: it concerns the creation and establishment of connections and relationships with the environment, whether town, city or countryside. Meanings build up over time and are constantly open to renegotiation according to experience. Anywhere can become ‘sacred’, and according to magical ideology all is interconnected within synchronistic maps of meaning. (Greenwood, 2005: 210-211)

O espaço onde decorrem os ritos, esteja este no seu papel de agente, seja no seu papel de palco, ou seja este um bosque, ou apartamento, permite que as relações emocionais e significativas se estabeleçam com a dimensão última que abrange todos os seres: a grande casa, o *oikos* fundamental, o mundo vivido e conhecido através desses momentos específicos.

### **3.3. Fragilidade - Um Ciclo de Simbologias**

Enquanto a Roda gira, esta oferece um espaço onde o ser humano pode refletir sobre a sua condição, sobre as suas ações, sobre o papel no meio que o rodeia, e acima de tudo, refletir sobre a vulnerabilidade e fragilidade de si e de todas as coisas que o rodeiam.

O ser humano é um dos únicos seres presentes nestas encruzilhadas e emaranhados de conexões que nasce, e que durante mais tempo está dependente dos cuidadores para o seu desenvolvimento. Além do mais, e tendo em conta todo o percurso humano, esta necessidade acompanha toda a sua vida. O tipo de respostas que surgem face a esta fragilidade, prende-se muitas vezes com o medo dessa condição incerta, e paradoxalmente, em vez de ser um medo opressor, este torna-se um motor de movimento na busca de soluções.

Apesar de muitas das soluções encontradas terem provocado a destruição de ecossistemas, de vidas humanas, espelhando a ideia da onnipotência humana face a tudo o que rodeia, estas podem ser eficazes se procurarem a integração e aceitação das diversas

realidades, e acima de tudo, de uma consciencialização que o ser humano pode transportar a sua faceta de cuidador para essas realidades.

O aquecimento global, a destruição de ecossistemas e espécies, o aumento de catástrofes naturais, relembra não só a fragilidade do mundo natural perante a pegada humana, mas também a própria fragilidade da condição humana, visto que é parte integrante do complexo reino que se apelida de Natureza. Esta integração implica o reconhecimento do seu imprescindível papel na transformação, que se encontra simbolizada nos ciclos sazonais, e que promove tanto a diferença como a igualdade, necessárias para o equilíbrio de todas as realidades.

Tendo como base a ideia de fragilidade e de cuidado, exploro a seguir, dois discursos presentes nas narrativas sobre a ciclicidade: a tríade humano, natureza e divindades, e a complementaridade de roturas como a vida e a morte, e a transformação e a continuidade.

### **3.3.1 Continuidade da Roda e a grande Tríada: Humano, Natureza e Divindades**

Como tenho vindo a mostrar neste trabalho, celebrar a sacralidade da Natureza implica um processo de criação de relações com todas as entidades e seres que formam o tecido do universo. Porém, apesar da envolvimento global no processo criativo, existe algo recorrente e que ressalta nos discursos produzidos: o papel que o ser humano, a natureza e as divindades tomam nas narrativas e significados que são retirados do processo ritual.

Enquanto o corpo sacerdotal preparava o espaço do ritual, todos aqueles que iriam participar, foram deixados ao cuidado da Sumo-Sacerdotisa. Pisando folhas secas de eucalipto, num pequeno anfiteatro natural, todos se colocaram à sua volta para a ouvir. Esta roda era composta por adultos e crianças, e neste momento, que nem era ritual, mas que também não era rotineiro e banal, a Sumo-Sacerdotisa ia pedindo às crianças presentes que lhe fossem dizendo os nomes das divindades que conheciam. Durante minutos, em voz doce e envolvente, foi descrevendo os feitos, símbolos e manifestações das divindades que eram evocadas pelas crianças, independentemente do panteão a que pertenciam. Mencionou a sua experiência no que toca ao contacto que teve com algumas delas, através da introspeção, mas também da sua manifestação através de animais, do vento, do sol ou da água, de tempestades, ou da chuva...

Os minutos foram passando, toda a atenção presa nas palavras que iam sendo proferidas, e nos ensinamentos que se poderia retirar sobre a vida e a morte, o bem e o mal, a luz e a escuridão, ou sobre o ser humano e a natureza, e sobre a forma como se pode comunicar com as divindades, através de elementos da natureza.

O Paganismo, como já foi referenciado acima, enquanto uma expressão religiosa politeísta e panteísta, crê que a Natureza é sagrada em si mesma porque se trata de uma manifestação do Divino e das suas leis. Tomando o excerto acima como exemplo, ao celebrar a natureza, os indivíduos estão a celebrar a sua relação com as divindades que procuram alcançar. A natureza, na narrativa que se produz, é a ponte entre o reino físico e o reino metafísico, transportando os anseios dos seres humanos, e trazendo as respostas por parte da divindade. É através desta que divindades, aliando-se aos elementos terrenos, se manifestam, seja para dar, seja para destruir, como exemplificado na afirmação que a Sumo-Sacerdotisa profere a determinado momento: *os deuses, quando abrem a boca, podem-no fazer tanto para dar como para tirar.*<sup>39</sup>

Esta ideia implica que as ações humanas são consideradas nas respostas dadas pelas divindades, e assim, poderá ser dada prosperidade, mas também destruição. Além do mais, implica um equilíbrio necessário, equilíbrio característico e reproduzido nas crenças pagãs, que permite a continuidade da Roda da Vida, e que irá ser explorado com mais detalhe na secção que se segue.

Assim, as divindades não são boas ou más, são aquilo que têm de ser e de dar. Quando uma das crianças perguntou se a divindade nórdica, Loki<sup>40</sup>, era má, a Sumo-Sacerdotisa

---

<sup>39</sup> Citação da Sumo-Sacerdotisa Isobel Andrade. Nota de terreno tirada durante evento de celebração do Equinócio da Primavera, realizado no dia 18 Março 2017.

<sup>40</sup> Loki, na religião Escandinávia, é considerado um *Trickster*, ou trapaceiro, “um ser mais antigo que os deuses, divertido e frequentemente maldoso, por vezes bissexual ou transexual e também impertinente e ridículo.” (Eliade & Couliano, 1993: 129) Loki acasalou com a gigante Angrbodha, dando origem ao lobo *Fenrir* e à serpente *Midhar* que envolve o universo, estando associado também ao fim do mundo.

Na linguagem mitológica, “um trickster é um personagem malicioso, humano ou animal, capaz de se transformar, divertido, que está presente nos mitos de todos os continentes e se camufla frequentemente numa das divindades ou semi-divindades das grandes religiões (...). Na maior parte dos casos o Trickster é homem, mas existe também nos mitos típicos que têm como protagonista um Trickster mulher. Em toda a categoria de mitos, o Trickster age como colaborador do criador do

responde-lhe que não, que este era trapaceiro, mas que era necessário e essencial no panteão divino e também na relação com os seres humanos, pois demonstra que por mais que os indivíduos façam algo corretamente, existe sempre algo mais a ser feito, e que na exploração dos seus objetivos, este têm de ser humildes e não extremamente confiantes, pois isso terá repercussões na sua vida.

A natureza funciona assim como representação e mensageira da divindade. A relação com o divino pode não ser central para todos os membros do grupo, mas esta faz parte do discurso do paganismo. Cabe aos indivíduos escolherem os seus caminhos e refletirem sobre as suas ações e que tipo de consequências podem advir destes. Esta questão não se condiciona apenas à ligação existente entre humanos e divindades, mas também ao processo de aceitação da realidade do mundo natural: que este é composto por conflitos e predadores, que este tem dimensões que são um perigo para a permanência dos indivíduos no seu seio. Seja esse perigo provocado pela vontade divina ou não, este é uma realidade com que os seguidores de crenças pagãs aceitam e procuram soluções viáveis, nomeadamente no que toca às suas ações, uma vez que

a bondade do mundo encontra-se nas suas relações interligadas, na sua diversidade e nos seus ritmos sazonais de vida e morte. (...) Pobreza, guerra, fome, sexismo, racismo, homofobia, egoísmo de espécie, genocídio, ecocídio e outros ataques à vida resultam de uma estranha noção segundo a qual os humanos são melhores que os outros seres vivos. Algumas pessoas pensam que os ataques à humanidade são mais graves e prementes do que a destruição de vidas não humanas. Os pagãos não negam que os humanos sejam importantes, mas reconhecem que, num mundo interligado, provocar danos num ser vivo ou comunidade equivale a coloca-los a todos em perigo. (...) Os humanos não são indivíduos isolados, mas membros integrantes de uma rede de relações que é global na sua extensão, se não mesmo cósmica. (Harvey, 2010: 83)

---

mundo ou de parte do mundo e desempenha sobretudo o papel daquele que corrompe a criação da divindade suprema, induzindo no mundo todos os males atuais. (...) O Trickster pode ser um ‘demiurgo maligno’, autor de uma contra-criação de consequências frequentemente funestas.” (Eliade & Couliano, 1993: 113-114)

De acordo com Thorg<sup>41</sup>, tendo como premissa que entender a Natureza é entender a Divindade, é importante ressaltar que esta natureza é composta por diversas naturezas, todas elas distintas, mas que na sua soma, criam um todo criativo, repleto de interações e dinâmicas únicas. Transpondo esta dimensão para o plano humano, é reconhecer que as suas ações e escolhas são parte integrante deste processo dinâmico, seja em termos das suas relações sociais, seja em termos espirituais e individuais.

### 3.3.2. Vida, morte, continuidade e transformação

Tendo presente que através da celebração dos ciclos sazonais se consegue perceber que tudo passa por um ciclo de nascimento, crescimento, amadurecimento, decrepitude, morte e renascimento, e logo da vida, e que o Paganismo não crê em dualismos demarcados, a vida e a morte são dimensões aceites e importantes na produção de discursos e produção de relações. Além disso, a ideia de continuidade e de transformação da natureza, são igualmente importantes, nomeadamente no que toca à utilização destas para pensar as etapas da vida humana e a diferença geracional.

A vida, a morte, a continuidade e a transformação são temáticas recorrentes nos seus discursos, trabalhadas nos rituais e celebrações, e discutidas através dos mitos e contos<sup>42</sup>, pois

---

<sup>41</sup> Notas de terreno, 16 Setembro 2017.

<sup>42</sup> Estes recorrem a mitos e contos das mitologias Grega, Romana, Egípcias, Nórdicas ou Anglo-Saxónicas de modo a refletir sobre as lições morais e éticas que podem ser retiradas deste se vistas à luz das ações humanas. Numa das “Tardes Pagãs” organizadas pela PFI- Associação Cultural Pagã, é contado o mito nórdico sobre a Morte de *Baldur*. *Baldur* era um dos Deuses mais amados, filho de *Odin* e *Frigg*, corajoso, alegre e generoso; quando este começa a sonhar com a sua morte, todos os deuses, preocupados, procuram uma solução. *Frigg* percorreu todo o cosmos e pediu a todas as coisas que prometessem nunca fazer mal ao seu filho. Contudo, como forma de comemoração, começaram a atirar pedras, paus, flores e outros seres a *Baldur*, todos eles nunca atingindo o seu alvo. *Loki*, trapaceiro que era, perguntou a *Frigg* se todos os seres fizeram esse juramento, ao qual *Frigg* responde que todos menos o azevinho, tido como inocente e longe de ser perigoso. *Loki*, procura um ramo de azevinho, e dando-o ao Deus *Hodr*, irmão de *Baldur*, e convencendo-o a atirar o ramo. *Hodr* atirou o ramo de azevinho, atravessando *Baldur* e matando-o. Este episódio é tido como um dos presságios e desencadeadores do *Ragnarok* (traduzido como o declínio dos deuses, é o suposto fim do ciclo mítico, em que o cosmos é destruído e subsequentemente recreado.)

De acordo com a sacerdotisa que evocou este mito, as lições que se podem tirar deste remetem para a fragilidade que todos os seres têm inerentes, mesmo os deuses; que nunca se deve partir de



são necessárias para a vida tal como é reconhecida. Além do mais, tudo tem o seu lugar, seja a vida, seja a morte, a luz ou a escuridão, num ciclo dinâmico de renovação constante e melhorada, em que desta forma, é mantido o equilíbrio e a continuidade dos ciclos.

A dinâmica entre a vida e a morte observa-se mais facilmente nas distinções criadas entre o ciclo da primavera e o ciclo de inverno. Durante o ciclo da primavera, é possível observar e celebrar a alegria do crescimento e da vida, da fertilidade dos seres, da esperança e prosperidade que advêm dessa explosão de vida. Além do mais, este é um ciclo ligado à força e supremacia do sol, e da sua vitória face às adversidades do ciclo de inverno, sendo assim, um tempo de renovação e comemoração através da comensalidade, de festas e romarias, de dança, de música e jogos. Pelo contrário, o ciclo de inverno remete para um período de escassez, frio, dormência, torpor, escuridão e morte, que quando visto à luz da ordem social, define os momentos de esterilidade social em oposição à fecundidade do ciclo primaveril.<sup>43</sup>

No plano humano, tendo em mente a inevitabilidade de ambas as realidades e a conexão entre todos os seres que tem vindo a ser discutida, as formas como lidam com a morte são diversas, e apesar de ser reconhecida uma quebra, nomeadamente ao nível físico, entre a vida e a morte, nestes contextos, a morte não diminui a possibilidade de relacionamento. Basta olhar para a conexão aos antepassados e o papel que eles tomam, para reconhecer essa continuidade. Além do mais, apesar da decomposição química e física dos corpos, este processo é uma forma de transformação, e reintegração e logo de permanência. Através de ritos e narrativas, os seres humanos interagem com essa fronteira de forma a lidarem com estas dimensões. “Death is not a fixed state opposed to life, but a transformation of the living and their relationship. Death is a process that transforms persons and

---

pressupostos face aos outros, e ter cuidado em quem se confia; além do mais, demonstra que tudo tem o seu lugar (vida/morte, luz/escuridão) e que a morte é necessária para a continuidade de todos os ciclos, para que surja o melhoramento e crescimento de tudo.

<sup>43</sup> Segundo Adolfo Coelho, “nos antigos cultos naturalistas ocupavam um grande lugar as cerimónias que symbolisavam o giro das estações, em que a imaginação mythoepica das nações indo-europeias via um drama, que reproduzia em ponto grande o drama quotidiana da lucta do dia e da noite, da luz e das trevas: a divindade solar um momento vencida saia por fim triumphante da lucta. O inverno era um paralelo da noite, como o verão do dia. Como a noite era identificada a morte, assim o inverno foi considerado como morte.” (Adolfo Coelho, 1899: 34)

relationships – perhaps more dramatically than pre-mortem changes, but not in complete distinction from such ordinary processes of life.” (Harvey, [2005] 2017: 116)

Do mesmo modo que o ciclo de vida e morte que ocorre na natureza se espelha nos significados e entendimentos humanos, também o processo transformativo, mas contínuo desse ciclo é transposto para as suas vivências. Através do ciclo sazonal observa-se um processo de transformação contínua, em que o ideal de renascimento espelhada na primavera, demonstra que tudo ressurge, contudo, de maneiras diferentes. Existe crescimento e vida, mas não significa que esta se desenvolve da mesma forma que no ano anterior. Transpondo para o plano humano e vendo a questão em termos geracionais, nenhuma geração é igual à que a precede, nem à que lhe sucede, apesar da partilha de humanidade, existem diferenças demarcadas, se tomarmos por exemplo, os diferentes contextos social, político e económico específicos em que cada uma delas se desenvolve. Inerente a este processo de transformação e continuidade, encontra-se a noção de aprendizagem. Requer que as diferentes gerações partilhem conhecimentos, de modo a promover a continuidade do ciclo de equilíbrio simbolizado na natureza.<sup>44</sup>

“The cycle is, of course, not a monotonous, endless circle – the weather is different, fashions change, we do not eat the same food as we ate last week. It is a spiral combining both linearity and circularity: repetition and change, growth and stability.” (Harvey [1997], 2007: 46)

Estas dimensões, permitem assim a criação de referenciais simbólicos a que se pode recorrer, de forma a lidar com a incerteza e instabilidade que a morte, e as grandes transformações representam na existência dos indivíduos. As celebrações sazonais oferecem assim o espaço e o tempo, presente e passado, em que estas dimensões podem ser trabalhadas, juntamente com a construção de relações com o mundo natural e sobrenatural, e com a expansão do sentimento de pertença a uma paisagem abrangente e complexa: a sua casa

---

<sup>44</sup> De acordo com Sumo-Sacerdote Thorg “Transpondo a Roda do Renascimento a Natureza Humana tendo a humanidade como pano de fundo, cada geração posterior, apesar de ter o mesmo padrão da anterior, ela é diferente da geração que a antecedeu, tornando assim tudo igual mas diferente de geração em geração, e o Ciclo, um *diálogo* eterno entre as duas Forças: a que promove o padrão (igualdade) e a contrária, que é o fator de diversidade. Para o Politeísta este dualismo profícuo é o que sustem o Eterno Ciclo do Renascer, tal como entendemos.” (HP Thorg, Folheto Informativo PFI)

primordial, o planeta. Este é a única casa dos seres humanos e de todos os outros seres, e como tal, estes têm de coexistir pacificamente e respeitosamente.

Em suma, a celebração dos ciclos sazonais permite expressar uma série de relações complexas entre seres humanos, natureza e todos os outros seres, que quando transpostas para o seio da vida humana, dão sentido e significado às suas inquietações, medos, fragilidades e desejos, enquanto uma linguagem transversal e simbólica.

E assim, a roda vai girando, contínua mas transformando-se, igual a si mesma, mas sempre diferente.



## Reflexão final

*"We leave something of ourselves behind when we leave a place,  
we stay there, even though we go away.  
And there are things in us that we can find again only by going back there."  
Night Train To Lisbon, 2008, Pascal Mercier*

Como em todos os ciclos, e todas as viagens, é tempo de regressar ao ponto de partida. Partindo de uma inquietação e da afinidade pessoal a esta temática, fui construindo esta dissertação, procurando dar uma resposta e o contributo para a disciplina, que nos últimos cinco anos tem sido parte importante e integrante na minha vida, não só académica, mas também no próprio crescimento pessoal. Esta pesquisa permitiu-me demonstrar a forma como, se aliarmos os discursos produzidos por grupos pagãos, nomeadamente na relação e visão da natureza, com a Antropologia, isto contribuirá para a construção de formas alternativas de entender a condição humana, que nada mais é, que o objetivo último da disciplina. Os discursos pagãos permitem dar significado a dimensões da vivência humana, que quando olhadas por um referencial dicotómico, promovem a angústia e o medo existencial, como é o caso da vida e da morte, ou o desrespeito por outras formas de vida.

### Segundo Todorov

what is human should not be reduced to what is specifically human. Man is first a material object, and this properly dictates certain types of behaviour. He is at the same time a living being, an animal, and he shares characteristics with animals. A second group of behaviour patterns can be explained by this fact. But he is also a human being unlike any other living being, who exists in society, in the company of other men. These three levels, cosmic, animal and social are irreducible. (Todorov, [1995] 2001: 52)

A existência humana vista à luz dos três níveis que Todorov menciona, metafísica, animal e social, remete para uma visão englobante, tal como é defendida pelas ontologias de natureza que têm vindo a ser trabalhadas ao longo desta dissertação, e exemplifica o contributo do paganismo para a Antropologia. Contudo, podemos dar um passo à frente, se considerarmos que a parte social não é exclusiva dos seres humanos, visto que também

podem ser criadas relações sociais com outros animais e seres, se forem vistas à luz dos discursos pagãos. Talvez, essa diferença entre animal e social não é tão demarcada.

A vivência com todos estes seres, promove o sentimento de ser, de estar em harmonia com todo o universo. Além do mais, é tendo como referencial o universo e todo os seus seres, que “man *lives* perhaps first of all in his skin, but he does not begin to *exist* except through the gaze of the others, and without existence life itself dies out. Each of us is born twice, in nature and in society, to life and to existence.” (Todorov, [1995] 2001: 54). Aqui, mais uma vez, prefiro encarar sociedade e natureza como contínuos, indo este argumento de encontro ao que David Abram (1996) defende: só somos humanos, no contacto com o que não é humano.

Em conversa com o Sumo-Sacerdote Thorg, perguntei-lhe qual pensava ser um dos contributos do Paganismo para o momento contemporâneo, pelo que me responde que, através da aceitação do dualismo profícuo, ou seja, da existência e complementaridade de realidades opostas, no plano da religião, este traz um novo entendimento da relação humana com a divindade, e acima de tudo, do reconhecimento da verdade divina como constituída por diversas verdades. Através deste reconhecimento é possível aceitar e compreender a diferença e o ponto de vista do outro, que acaba por ser o dinamizador motor da criação e versatilidade no estabelecimento de relações, que nada mais são que escolhas feitas pelo indivíduo: a escolha entre uma interação profícuo ou destrutiva.

É neste contínuo de relações que podemos pensar a nossa realidade, se afastarmos o egoísmo e arrogância humana. Se tomarmos os discursos produzidos pelo paganismo, principalmente no que toca ao respeito por todas as formas de vida e da aceitação de outras verdades e pontos de vista como exemplo, podemos perceber qual o nosso papel nesta complexa rede de relações, mas também, percorrer um caminho introspetivo no conhecimento do que somos, enquanto humanos. E talvez esta possa ser uma resposta ao racismo, xenofobia, discriminação, intolerância e violência, que se vive nas sociedades contemporâneas, e que na verdade, se trata, afinal, de um dos princípios inspiradores da Antropologia desde os seus primórdios: a compreensão e aceitação da diferença, de outras formas de vida e visões do mundo.

Além do mais, referenciando Harvey (2010),

As soluções pagãs para as consequências da arrogância humana não são fantasiosas nem exigem que nos mudemos para qualquer outro lado. Celebram lugares e procuram formas de pertencer a onde quer que estejam e de serem íntimos com todos os seres que com eles vivem. Veneram os sentidos e o mundo sensorial, procurando viver mansamente, sem dano, no mundo. O paganismo combina a vida ecologicamente respeitadora com cerimoniais festivos enraizados na noção de que a terra é a única casa da humanidade e de toda a hoste de espécies vivas, todas elas merecedoras de respeito. (...) as crenças pagãs não só exigem que protejamos os ecossistemas ameaçados, como que ponhamos no lugar a dominação humana do mundo um viver respeitoso e de boa vizinhança a par de todas as restantes formas de vida. Temos de parar de tratar o mundo como se nos tivesse sido dado, como se tivéssemos o direito de controlar tudo, ou como se nós próprios não fizéssemos parte dele. (ibid: 47)

Defendo assim, que seria uma mais valia a criação de diálogo construtivos e criativos nesta procura de relações estáveis e respeitadoras. Não é possível mapear ideias e crenças, nem contabilizar o número de indivíduos que se identificam como pagãos, mas é possível ouvir os ecos que chegam de diversas correntes, de diversos contextos, que se encontram a falar sobre o mesmo, apesar de utilizarem narrativas diferentes: é necessário ultrapassar a fissura que existe entre seres humanos e natureza, para que seja possível a criação de uma existência plena e estável, num meio que se encontra em risco, e que cada vez mais nos confronta com a nossa fragilidade. Os problemas ecológicos com que nos deparamos não são meramente ecológicos, atrevo-me a dizer são, antes de mais, problemas sociais causados pela negação de agencialidade de outros elementos que participam na teia complexa de relações e significados que formam a realidade tal como a conhecemos.

Como o poderemos, então, fazer? Quais os passos a dar?

Não chego ao fim destas páginas com conclusões fechadas, nem com respostas formuladas, muito pelo contrário. A chegada a este ponto, e o caminho percorrido, trouxeram-me mais inquietações que aquelas com que parti, e quem sabe, serão as portas para outros percursos.

É por isso, que quando nos muros que marcam a entrada do Templo Ecuménico Universalista se encontra escrito “É no teu coração que descobres o caminho para a sabedoria e para a compaixão”, encontro as palavras que resumem esta viagem. Estas não só

demonstram a atitude de abertura e empatia que permite a realização do trabalho antropológico, como o processo e o impacto pessoal que estas experiências têm. Relações constroem-se em cada encontro, em cada interação, e vão modificando e impactando todos os que nelas participam. São movimentos e circuitos, teias de plenitude e criação que estão longe de nos deixarem indiferentes, que formam a roda de existência plena, que nunca deixa de girar.



## Fontes

Actas X Conferência Anual Paganismo, “Divindades Pagãs no Alandroal”, 30 Junho 2007, Alandroal;

Boletim Informativo PFI-Associação Cultural Pagã Primavera, 2016

Boletim Informativo PFI-Associação Cultural Pagã Halloween, 2016

Boletim Informativo PFI-Associação Cultural Pagã Yule, 2016

Boletim Informativo PFI-Associação Cultural Pagã Imbolc, 2017

Boletim Informativo PFI-Associação Cultural Pagã Equinócio Primavera, 2017

Boletim Informativo PFI-Associação Cultural Pagã Beltaine, 2017

Boletim Informativo PFI-Associação Cultural Pagã Solstício de Verão, 2017

Boletim Informativo PFI-Associação Cultural Pagã Lammas, 2017

Cosmovisões Religiosas e Espirituais – Guia didático de tradições presentes em Portugal, Alto Comissariado para as Migrações, I.P.

Folheto Informativo PFI-Associação Cultural Pagã Equinócio Primavera, 2017

Folheto Informativo PFI-Associação Cultural Pagã Solstício Verão, 2017

Folheto Informativo Recomendações para o Utente PFI

Paganismo – Informativo Geral PFI-Associação Cultural Pagã, 2008, 2ª Edição

<http://www.sacredsites.org.uk/>

<http://pt.paganfederation.org/>

<https://paganfed.org/>



## Referências Bibliográficas

- Abram, David (1996), *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a more-than-human world*, New York, Vintage Books;
- Barnard, Alan e Johnathan Spencer, ed., ([1996], 2002), *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, London & New York, Routledge;
- Blain, Jenny (2002), *Nine Worlds of Seid-magic: ecstasy and neo-shamanism in northern European paganism*, London & New York: Routledge;
- Blain, Jenny, Ezzy, Douglas e Harvey, Graham, (orgs) (2004), *Researching Paganisms: Religious Experiences and Academic Methodologies*, New York, ALTAMIRA PRESS;
- Blain, Jenny, e Robert J. Wallis (2004), “Sacred sites, contested rites/rights: contemporary pagan engagements with the past.”, *Journal of Material Culture*, 9 (3), pp.237-261
- (2006), “Past and pagan practices: moving beyond Stonehenge”, *Public Archaeology*, 5, pp. 211-222;
- (2008), “Sacred, secular or sacrilegious? Prehistoric sites, pagans and the Sacred Sites project in Britain” em J. Schachter e S. Brockman, (orgs.), *(Im)permanence: Cultures In/Out of Time*, Pittsburg, Penn State University Press, pp. 212-223;
- Bowman, Marion (2000), “Nature, the Natural and Pagan Identity”, em Marion Bowman e Graham Harvey (orgs.), *Pagan Identities, Special Issue of DISKUS*, 6;
- (2004), “Procession and Possession in Glastonbury: Continuity, Change and the Manipulation of Tradition” Presidential Address given to the Folklore Society, March 2004, *Folklore*, 115, pp. 273-285;
- Clarke, Peter B., ed., (2006), *Encyclopedia of New Religious Movements*, London & New York, Routledge;
- Clifford, James e George Marcus, (orgs.) (1986) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press;
- Clifton, Chas S. e Graham Harvey (orgs.), (2004), *The Paganism Reader*, Routledge, New York;
- Coelho, Adolfo, (1899), “A Morte e o Inverno”, *A Tradição*, 1 (3), pp. 33-38;
- Cordovil, Daniela e Dannyel Teles de Castro (2015), “Urbe, Tribos e Deuses: Neopaganismo e o espaço público em Belém”, *Plura, Revista de Estudos de Religião*, 6 (2);
- Davies, Charlotte, ([1999] 2002), *Reflexive Ethnography: A Guide to Researching Selves and Others*, London, Routledge, pp. 3-25;
- Dowden, Ken (2000), *European Paganism: The Realities of Cult from Antiquity to the Middle Ages*, London & New York, Routledge;
- Eliade, Mircea. e Ioan P. Cauliano (1993), *Dicionário das Religiões*, Lisboa, Publicações Dom Quixote, Ltd;
- Ezzy, Douglas (2004), “Religious Ethnography: Practicing the Witchcraft”, em Jenny Blain, Douglas Ezzy e Graham Harvey, (orgs), *Researching Paganisms: Religious Experiences and Academic Methodologies*, New York, ALTAMIRA PRESS;
- Fedele, Anna (2013), “The Metamorphoses of Neopaganism in Traditionally Catholic Countries in Southern Europe”, em José Mapril e Ruy Llera Blanes (orgs.) *Sites and Politics of Religious Diversity in Southern Europe*, Leiden, Boston, Brill;

- (2015) "Iberian Paganism: Goddess Spirituality in Spain and Portugal and the Quest for Authenticity", em Kathryn Rountree (orgs.) *Modern Pagan and Native Faith Movements in Europe: Colonial and Nationalist Impulses*, EASA Series, Oxford and New York: Berghahn, 239-260;
- Greenwood, Susan (2000), *Magic, Witchcraft and the Otherworld: An Anthropology*, Oxford, Berg;
- (2005), *The Nature of Magic: An Anthropology of Consciousness*, New York, Berg;
- Hammersley, Martyn e Paul Atkinson ([1983], 1995) *Ethnography: Principles in Practice* London: Routledge;
- Handler, Richard (2003), "Cultural property and culture theory", *SAGE Publications*, 3 (3), pp. 353-365;
- Harvey, Graham (2000), "Fantasy in the Study of Religions: Paganism as Observed and Enhanced by Terry Pratchett", em Marion Bowman e Graham Harvey (orgs.), *Pagan Identities, Special Issue of DISKUS*, 6
- (2004), "Pagan Studies or The Study of Paganisms? A Case Study in the Study of Religions.", em Jenny Blain, Douglas Ezzy e Graham Harvey, (orgs), *Researching Paganisms: Religious Experiences and Academic Methodologies*, New York, ALTAMIRA PRESS;
- (2005), "Paganism-Contemporary", em Bron Tylor (orgs.) *Encyclopedia of Religion and Nature*, London and New York, Continuum, pp. 1247-1250;
- ([1997] 2007), *Listening People, Speaking Earth: Contemporary Paganism*, London, Hurst & Company;
- (2010), *O Paganismo*, Alfragide, Texto Editores;
- ([2005], 2017), *Animism. Respecting the Living World*, London, Hurst & Company;
- Hobsbawm, Eric (1983), *The Invention of Tradition*, New York, Cambridge University Press, pp.263-307;
- Hutton, Ronald (1996), *The Stations of the Sun: A History of the Ritual Year in Britain*, New York, Oxford University Press;
- (1999), *The Triumph of the Moon: A History of Modern Pagan Witchcraft.*, Oxford and New York: Oxford University Press;
- (2004), "Living with Witchcraft", em Jenny Blain, Douglas Ezzy e Graham Harvey, (orgs), *Researching Paganisms: Religious Experiences and Academic Methodologies*, New York, ALTAMIRA PRESS;
- (2008), "Modern Pagan Festivals: A Study in the Nature of Tradition", *Folklore*, 119 (3), pp. 251-273;
- (2011), "How Pagan Were Medieval English Peasants?", *Folklore*, 122 (3), pp. 235-249;
- Ingold, Tim (2000), *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*, London, Routledge;
- (2011), *Being Alive: Essays on movement, knowledge and description*, London & New York: Routledge;
- Inwood, Michael (1997), *Heidegger: A Very Short Introduction*, Oxford, Oxford University Press;

- Jones, Prudence e Nigel Pennick (1995), *A History of Pagan Europe*, London & New York, Routledge
- Maggiocco, Sabina ([2009] 2014), “Pagans”, em Graham Harvey (orgs.) *Religions in Focus – New Approaches to Tradition and Contemporary Practices*, Routledge, pp. 101-120;
- Marcus, George.1998 "That Damn Book. Ten years after writing culture", *Etnográfica* II(1):5-14;
- Nora, Pierre (1989), “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire”, *Representations*, (26), pp. 7-24;
- Peixoto, Rocha, (1990), *Etnografia Portuguesa*, Lisboa, Publicações D. Quixote, pp. 65-69;
- Pike, Sarah (2001), *Earthly Bodies and Magical Selves: Contemporary Pagans and the Search for Community*, Berkley, University of California Press;
- (2004), “Gleanings from the field: Leftover Tales of Grief and Desire”, em Jenny Blain, Douglas Ezzy e Graham Harvey, (orgs), *Researching Paganisms: Religious Experiences and Academic Methodologies*, New York, ALTAMIRA PRESS;
- Prattis, Ian (1996) “Reflexive Anthropology” David Levinson & Melvin Ember (orgs.) *Encyclopedia of Cultural Anthropology*. 4 Vols. Nova Iorque: Henry Holt/Yale University – Human Relations Area Files; 1072-1076;
- Rabinow, Paul (1977) *Reflections on Fieldwork in Morocco*, Berkeley :University of California Press;
- Raposo, Paulo (2013), “Performando Orientalismos: do Harém à Primavera Árabe”, *Revista de Antropologia, São Paulo, USP*, 56 (2), pp. 213-256;
- Rountree, Kathryn (2012) “Neo-Paganism, Animism, and Kinship with Nature”, *Journal of Contemporary Religion*, 27 (2), pp. 305-320;
- (2015), *Contemporary Pagan and Native Faith Movements in Europe: Colonial and Nationalist Impulses*, EASA Series, Oxford and New York: Berghahn, pp. 1 – 23.
- Salomonsen, Jone (2002), *Enchanted Feminism: The Reclaiming Witches of San Francisco*, New York, Routledge;
- (2004), “Methods of Compassion or Pretension? The Challenges of conducting fieldwork in Modern Magical Communities”, em Jenny Blain, Douglas Ezzy e Graham Harvey, (orgs), *Researching Paganisms: Religious Experiences and Academic Methodologies*, New York, ALTAMIRA PRESS;
- Selberg, Torunn (2006), “Festivals as Celebrations of Place in Modern Society: Two Examples from Norway”, *Folklore*, 117 (December), pp. 297-312;
- Taylor, Diana (2011), “Performance e Património Intangível”, *Revista Pós-Programa de Pós-Graduação em Artes da UFMG*, 1 (1), pp. 91-113;
- Todorov, Tzvetan ([1995] 2001), *Life in Common. An Essay in general Anthropology*, Nebraska, University of Nebraska Press;
- Veiga de Oliveira, Ernesto, (1984), *Festividades Cíclicas em Portugal*, Lisboa, Publicações D.Quixote.
- Viveiros de Castro, E., 1996, “Os Pronomes Cosmológicos e o Perspectivismo Ameríndio”, in *Mana*, 2(2), pp. 115-144;

## **Anexos**

#### Cuidados com locais sagrados

- Não retire nada, excepto lixo, de um local sagrado. Muita da vegetação em redor dos locais sagrados é invulgar ou rara; por isso, não as apanhe. Não leve pedras consigo - elas podem constituir uma parte importante do local e, por vezes de uma forma nada aparente.
- Se uma oferenda parece apropriada pense nas suas possíveis consequências. Não deixe materiais artificiais. Escolha as suas oferendas cuidadosamente para que não sejam lixo. As oferendas bio-degradáveis estragam-se com o tempo; tenha isto em consideração se as deixar expostas no local.
- Em épocas passadas, era costume não deixar traços de qualquer ritual devido à perseguição - Vale a pena reviver este costume, uma vez que se demonstra reverência para com a Natureza e para com o Espírito do local.

#### **Não transforme o local; deixe o local transformá-lo (a).**

Como Pagã estou habituada a celebrar na Natureza e, se nos Festivais uso de paraphernalia, o certo é que nunca deixei quaisquer restos de lixo. Como Coordenadora Nacional da Pagan Federation e vários anos de rituais em campo, nunca a PFI-Portugal deixou vestígios de lixo ou devastação nos locais onde realizou os seus ritos, muito menos lixo produzido pela nossa estadia. Nós pagãos também usamos instrumentos e alimentos nas Celebrações, mas respeitamos o local, retirando o afeito e devolvendo ao espaço a mesma inalterabilidade.

**PFI-PORTUGAL**



*PFI - Associação Pagã*

*Associação sem fins lucrativos, defensora e representante dos crenes Neopagãos, Panteístas e Politeístas.*

*Promove e divulga a prática das várias tradições que integram o Neopaganismo, promotora do estudo, pesquisa e divulgação das Religiões e culturas Politeístas.*

*Somos uma Associação com existência legal, dirigida com empenho e dedicação, e visamos estimular o sentimento pagão, congregando os que realmente sintam tal espírito, em liberdade e respeito na sociedade; por tal visamos o esclarecimento público.*

*Desenvolvemos ações de carácter cultural, recreativo, social e Humanitário.*

*“Possam as nossas vidas ser uma constante celebração, e em cada novo dia, despertarmos o melhor que está dentro de nós.”*

*S.Sacerdotisa Isobel Andrade*



**POLITEISMO**

*A SACRALIDADE DA*

**NATUREZA**



*Tomemos atitudes mais responsáveis no nosso dia-a-dia para com o nosso Planeta, e também com a Sociedade em geral, demonstrando a nossa bondade, tolerância e respeitabilidade.*

*Respeitando a Terra e os demais seres vivos, acreditamos que contribuimos para um Mundo mais feliz.*

*A PFI-Associação Pagã agradece a sua presença e deseja-lhe uma Feliz Primavera.*

## Anexo A – Folhetos PFI

Da autoria do Prof. Dr. José Leite de Vasconcelos  
(1875—1941)

### ODE A TREBARUNA

Trebaruna! Não há nos idiomas da Terra;  
Nome de mais poesia ou de maior encanto;  
Dás-nos prazer na paz e vitória na guerra...

Bem-haja o teu influxo onnipotente e  
santo!...

E tudo jaz na ruína: o tempo avaro, infando...  
As aras derrubou, às ovações pôs termo:

Onde dantes se ouvia o antístite rezando;

Cresce o zimbro silvestre, e o sargaço,  
num ermo.

Eu fiz-te renascer, eu dei-te vida noval

Quando pois eu dormir p'ra sempre,  
tu hás-de ir;

Linda Deusa beirão, guardar a minha cova;

Embalar o meu sono, a cantar e a sorrir...

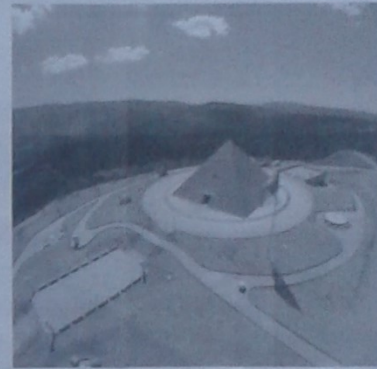
Vasconcelos, José Leite de (1885) "A Lira, a Pedra, a  
formosa Fonte, de Maria do Sameiro Barroso, in:  
"Tópicos para uma leitura da Poesia de José Leite de  
Vasconcelos". O arqueólogo Português, pp.439; serie  
IV; 26, 2008.



POLITEISMO

A SACRALIDADE DA

NATUREZA



### CELEBRAÇÃO POLITEÍSTA SOLSTÍCIO de VERÃO

TEMPLO ECUNÉMICO  
UNIVERSALISTA

MIRANDA DO CORVO

24 JULHO 2017

Portugal PFI - Associação Pagã

e

Corpo Sacerdotal da Congregação  
Politeísta

Desejam-lhe um Feliz Verão.

Folheto 2 - Folheto Informativo PFI-Associação Cultural Pagã Solstício Verão, 2017



## Anexos B - Fotografias



As fotografias que se seguem foram tiradas durante pesquisa de terreno em Miranda do Corvo.  
Figura 1- Templo Ecuménico Universalista, vista exterior do recinto.



Figura 2 e 3 - Templo Ecuménico Universalista, fachada

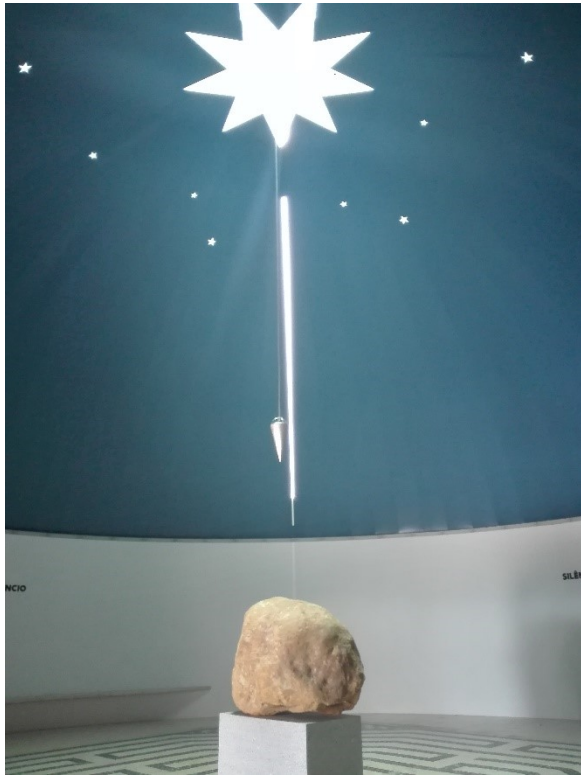


Figura 4 e 5 - Templo Ecuménico Universalista, Interior



Figura 6 - Inscrição na escadaria que leva ao Templo



Figura 7 - Muro em que se encontra o portão de entrada do recinto do Templo Ecuménico Universalista de Miranda do Corvo: “É no teu coração que descobres o caminho para a sabedoria e a compaixão.”



Figura 8 – Altar presente no evento de celebração do *Samhain*, 28 Outubro 2016

As fotografias que se seguem foram gentilmente cedidas pela © PFI-Associação



Figura 1 – Celebração Solstício de Verão no Templo Ecuménico Universalista, 24 Junho 2017 © PFI-Associação



Figura 2 - Celebração Solstício de Verão no Templo Ecuménico Universalista, 24 Junho 2017 © PFI-Associação



Figura 3 – Celebração “A Noite do Endovélico”, 2010 © PFI – Associação