Feminitate și occultism

Mihaela Frunză

Teaching Assistant, Department of Systematic Philosophy, Babes-Bolyai University, Cluj, Romania. E-mail: mihafrunza@yahoo.com

This paper attempts to critically discuss and situate the phenomena of contemporary witchcraft (both the Wicca tradition and the feminist one). Contemporary Anglo-Saxon witchcraft is one of the components of "mystic-esoteric nebulousness". It has a particular status both among contemporary practices of witchcraft and among women-dominated religions. Among recent philosophical trends, it has affinities with ecofeminism and neopaganism. Along this line, its roots seem to indicate a connection with the ancient beliefs that characterized the matriarchal civilization of Old Europe. Finally, contemporary witchcraft finds itself well integrated in the framework of the New Age movement.

Aşa cum arată Susan Starr Sered, religia este domeniul care s-a arătat cel mai rezistent faţă de noua dimensiune oferită de studiile feministe; fapt oarecum paradoxal, deoarece studiile antropologice indică o mare diversitate de religii în care rolul principal îl joacă femeile. De asemenea, unul dintre factorii asociaţi în mod constant feminităţii este iraţionalitatea, emotivitatea, ceea ce le face pe femei să fie un subiect mai potrivit pentru practicile religioase. Totuşi, nu trebuie să înţelegem de aici că religiozitatea ar fi apanajul exclusiv al femeilor. Aşa cum arată Edward H. Thompson Jr., analize

KEY WORDS:

witchcraft, religious movement, syncretism, ecofeminism, neopaganism, New Age.

cantitative şi calitative recente tind să demonstreze că trăsătura "religiozităţii" ţine mai degrabă de prezenţa **feminităţii** (este legată deci de gen) şi nu de faptul biologic de a fi femeie[1].

"Comportamentul" diferit al religiei faţă de componenta de gen este explicat de Susan Starr Sered ca o consecinţă a existenţei a două straturi ontologice a conceptului de "femeie". Pe de o parte avem de-a face cu "femeile ca agenţi", referitor la femeile reale care sînt implicate în diverse grade în acţiunile religioase, pe de altă parte persistă "Femeia ca simbol", construct simbolic ce condensează genul, sexul, sexualitatea, dar şi alegorii, metafore, ideologie, fantezie şi (în cazul religiilor dominate de bărbaţi) proiecţiile bărbaţilor despre femei[2].

Deşi această dublă caracterizare a femeii – ca agent şi ca simbol – influenţează în fapt toate sferele vieţii sociale, religia pare a fi domeniul cel mai marcat de ea, deoarece la acest nivel simbolul joacă un rol hotărîtor. Totuşi, specificitatea religiosului şi rezistenţa acestuia la strategiile studiilor de gen nu a împiedicat discursul feminist asupra relaţiilor dintre gen şi religie. Literatura feministă pe această temă este organizată în jurul a trei teme: una vizează restaurarea mesajului originar al religiilor, presupus neutru faţă de gen (grupul feminismului reformator); o alta consideră că "problema femeii" este adînc înrădăcinată în simbolurile tradiţiei religioase, astfel încît feminismul contemporan trebuie să ajute la crearea unor ritualuri şi interpretări orientate spre femei; în fine, în ipostaza cea mai radicală, feministele argumentează că religiile existente contribuie la menţinerea patriarhatului, iar eforturile feminismului contemporan trebuie să se axeze spre crearea unoi noi religii care să reflecte adecvat spiritualitatea feminină[3].

În cele ce urmează am ales pentru analiză un exemplu care se încadrează în ultima temă. Exemplul este cel al vrăjitoriei contem-porane, care, spre deosebire de vrăjitoria tradiţională, se compune din practici şi premise teoretice axate majoritar pe femei (avînd chiar o ramură distinctă de inspiraţie feministă). Vom trece în revistă astfel contextul contemporan care a făcut posibilă creşterea în amploare a vrăjitoriei după o aparentă perioadă de diminuare a importanţei sale, urmînd apoi să ne concentrăm asupra fenomenului în sine.

Renașterea ocultismului în lumea contemporană

În peisajul contemporan asistăm la o recrudescenţă a magiei şi vrăjitoriei, proces în care "străvechile ritualuri şi practici magice renasc, revenind în actualitate. Ele invadează nu numai clasicele toposuri rurale, ci şi spaţiul citadin modernizat. Aici, magia se impune în

forme postmoderne cum ar fi luciferismul televizat, cabinetele de descîntători, ghicitul tehnologizat mijlocit de ordinator etc”[4].

Cercetătorul religiei poate constata că atracţia actuală pentru fenomenele de tip ocult nu mai provine dintr-o simplă curiozitate şi nici nu traduce un fenomen de marginalitate socială. Fr. Champion constată proliferarea în spaţiul culturii occidentale a religiozităţilor paralele (subînţelegînd prin acest termen toate religiile necreştine, diferitele esoterisme, toate credinţele şi practicile parareligioase) caracterizînd manifestarea acestor religiozităţi paralele prin sintagma “nebuloasa mistico-esoterică”[5]. Aceasta prezintă şapte trăsături funda-mentale:

1) Centralitatea acordată ideii de “experienţă”; leitmotivul este: nu trebuie să crezi, trebuie să experimentezi.

2) Obiectivul adepţilor este transformarea de sine datorită unor tehnici psihocorporale sau psihoesoterice: yoga, meditaţie, dansuri sacre etc.

3) Mîntuirea vizată priveşte viaţa pe pămînt şi este concepută după criteriile dominante în societatea actuală (ea implică de pildă sănătatea).

4) Predomină o concepţie holistă despre lume, care refuză separarea dualistă a religiilor abrahamice (a umanului de divin, a lumii materiale de cea supranaturală).

5) Se manifestă un optimism în ce priveşte posibilitatea omului de a se dezvolta, în ce priveşte evoluţia lumii.

6) Este propovăduită o etică a dragostei, suficientă pentru a asigura un comportament just, atîta vreme cît originea răului nu este păcatul, ci frica sau ignoranţa.

7) Este practicat un joc al harismei, cîtă vreme nebuloasa mistico-esoterică este alcătuită din grupuri de afinităţi organizate în jurul unor lideri aleşi individual şi recunoscuţi pentru calităţile lor[6].

A. Faivre stabileşte mai multe elemente fundamentale a ceea ce s-ar putea numi fondul comun al credinţelor de tip esoteric:

1. Natura este gîndită ca fiind vie, iar cosmosul ca fiind complex, plural şi ierarhizat. Magia s-ar sprijini pe cunoaşterea reţelelor de simpatie şi antipatie care leagă lucrurile şi fiinţele.

2. Între microcosmos şi macrocosmos pot fi stabilite corespondenţe; publicul contemporan caută aceste corespondenţe ca termeni comuni ai diferitelor tradiţii, presupunînd o omogenitate de bază între concepţiile asupra sacrului.

3. Imaginaţia vizionară, pe care se bazează orice gîndire esoterică, se serveşte de simboluri şi imagini cu scopul cunoaşterii medierilor între lumea supranaturală şi natură.

4. Orice cunoaştere esoterică se transmite fie prin tradiţie autentică instituţionalizată, fie

printr-un raport iniţiatic între maestru şi discipol.

5. La acestea se adaugă ideea subiacentă a posibilităţii ameliorării omu-lui şi naturii, care susţine diversele variante ale "salvării" omu-lui şi naturii, a posibilităţii metamorfozei, a transmigrării sufletelor şi a unei a doua naşteri[7].

Caracteristicile vrăjitoriei contemporane

Printre componentele "nebuloasei mistico-esoterice" se numără şi revigorarea tradiţiei vrăjitoriei. În cele ce urmează, ne vom ocupa cu precădere de acele ramuri ale vrăjitoriei care s-au dezvoltat în ultimele decenii în subcultura ocultă britanică, de unde au migrat în alte ţări, în special în S.U.A. Există în principal două ramuri majore ale vrăjitoriei: mai întîi **Wicca** sau **vrăjitoria tradiţională** (*traditional witchcraft*) fondată de Gerald Gardner (1954) şi apoi **vrăjitoria feministă** (*feminist witchcraft*), promovată de feminismul radical care exploatează consecinţele lucrărilor lui Jules Michelet (1862), Matilda Gage (1893) şi Margaret Murray (1921)[8]. Diferenţa principală constă în faptul că în vrăjitoria tradiţională este venerat un cuplu de zei – Marea Zeiţă şi Zeul Încornorat (*The Great Goddess and the Horned God*), în timp ce vrăjitoria feministă acordă importanţă doar Zeiţei, în diversele sale întruchipări.

Există apoi o diferenţiere în interiorul vrăjitoriei feministe între **feministele liberale**, care includ şi bărbaţi printre membri şi **feminismul Dianic** (*Dianic feminism*), întemeiat de Zsuzsanna Budapest (1970), care nu acceptă decît femei, în general lesbiene[9].

Sintetizînd mai întîi diferenţele dintre aceste grupuri, Elizabeth Puttick arată că domeniile de divergenţă sînt trei: sexualitatea, autoritatea şi clasa. Feministele vrăjitoare consideră că accentul pus de Wiccani pe polaritatea genurilor este heteroxist şi irelevant; în replică, Wiccanii susţin că în felul acesta este recuperată totalitatea. Mai departe, adepţii Wicca sînt majoritar heterosexuali, întrînd în conflict cu feminimul Dianic. În ce priveşte autoritatea, adepţii Wicca acordă privilegii sporite Marelui Preot şi Marii Preotese, în timp ce vrăjitoarele feministe favorizează structuri mai deschise şi mai libere, unele preferînd chiar să lucreze singure. În ultimul rînd, adepţii Wicca aparţin aşa-numitei *middle-class* şi uneori chiar claselor superioare, în timp ce adepţii feminişti sînt mai degrabă anarhişti şi rebeli[10].

Două trăsături comune caracterizează fenomenul vrăjitoriei în acest context: mai întîi, el este inclus în cadrul vrăjitoriei contemporane, în al doilea rînd, practicanţii săi sînt în majoritate femei. Pentru a analiza mai bine acest fenomen,

vom apela mai întîi cu titlu general la două modele explicative – unul în ce priveşte fenomenul contemporan al vrăjitoriei, celălalt relativ la modelul unei religii preponderent feminine.Primul model este constituit de analiza socio-antropologică a lui Claude Rivière asupra vrăjitoriei contemporane. În opinia lui Rivière, patru sînt caracteristicile vrăjitoriei astăzi:

Mai întîi, vrăjitoria a pierdut o parte din coerenţa sa de altădată ca urmare a slăbirii credinţei în diavol, însă se menţine ca variantă a unui sistem de credinţe, de reprezentări şi de practici. Apoi, demonicul se refugiază în poveşti şi legende; autonomizîndu-se, evenimentul vrăjitoresc suscită rumoarea şi circulă sub formă de poveste. În al treilea rînd, se poate spune că există mai degrabă persoane vrăjite decît vrăjitori, iar interesul celui vrăjit (subiect al unor nenorociri repetate) se îndreaptă mai degrabă asupra mijloacelor de protecţie şi apărare împotriva vrăjilor. În fine, vrăjitoria se raportează la ceea ce se poate numi circulaţia forţei vitale, respectiv capacitatea individului de a-şi asigura supra-vieţuirea economică şi socială. Cel ce desface vraja devine astfel vrăjitorul vrăjitorului[11].

Al doilea model se referă la ceea ce Susan Starr Sered numeşte "religiile dominate de femei". Ea subliniază că, deşi impactul genului asupra religiei este unul limitat (religiile femeilor nefiind diferite în mod esenţial de cele ale bărbaţilor), el este totuşi unul semnificativ în ce priveşte felul în care sînt imaginate fiinţele supranaturale, modul în care sînt performate ritualurile, etc.

În opinia lui Susan Starr Sered, următoarele trăsături caracteri-zează cu precădere religiile dominate de femei:

a) Ceea ce caracterizează deţinerea autorităţii în religie de către femei este accentuarea personalităţii sau a puterilor supranaturale mai degrabă decît ierarhia sau conducerea unui cult/ biserică.

b) Femeile sînt atrase de religiile salvării şi mai puţin de religiile care au o orientare decis militantă sau politică.

c) Religiile dominate de femei se caracterizează printr-o orientare către lumea de aici care neutralizează diferenţa dintre sacru şi profan. În consecinţă, divinităţile venerate de femei sînt în mare măsură imanente.

d) Religiile dominate de femei tind să pună un accent mai mare pe ritual decît pe teologie.

e) Femeile sînt preocupate în special de stabilirea şi menţinerea conexiunilor (după modelul relaţiilor de familie); astfel, o mare parte din ritualurile feminine au în vedere hrana sau vindecarea.

f) În fine, temele esenţiale şi comune tuturor religiilor dominate de femei sînt maternitatea şi dominaţia patriarhală[12].

Cele două ramuri principale ale vrăjitoriei britanice pot fi înţelese mai bine dacă încercăm să le raportăm la consideraţiile lui Rivière ţi ale lui Susan Starr Sered, precizînd atît asemănările cît şi diferenţele faţă de cele două modele schiţate:

Astfel, Diavolul a dispărut complet din sistemul de reprezentări al vrăjitoriei contemporane. În cazul religiei Wicca, cele două zeităţi alcătuiesc un cuplu mai degrabă complementar decît polar, iar în cazul vrăjitoriei feministe Zeiţa include aspecte atît benefice cît şi malefice, ea întruchipînd simultan viaţa, moartea şi renaşterea. Acest lucru însă, departe de a slăbi coerenţa internă a sistemului de credinţe şi practici, îl consolidează. Practicanţii nu se mai simt obligaţi să motiveze originea răului în lume, nici să dezvolte teorii asupra liberului arbitru, ci se pot concentra asupra tehnicilor efective de eliminare a răului concret şi prezent (care vizează, de pildă, structurile inerente ale patriarhatului, cum este cazul în vrăjitoria feministă)[13].

Rumoarea care acompaniază reînvierea tradiţiei vrăjitoriei ne avertizează că avem de-a face cu un fenomen destul de controversat şi care redeşteaptă în unele cazuri temeri ancestrale[14]. Mai întîi, este semnificativ faptul că fenomenul vrăjitoriei a putut să se constituie de-o manieră cît de cît organizată – în Anglia cel puţin – de-abia după 1951, an în care au fost abolite vechile legi împotriva vrăjitoriei (!). De asemenea, trebuie să menţionăm că, deşi nu se mai pune problema unei reiterări a "vînătorii de vrăjitoare", în S.U.A. "acuzaţia" de vrăjitorie poate să conteze în cazul încredinţării copilului într-un proces de divorţ[15].

Problema protecţiei împotriva vrăjilor este importantă doar pentru cei care se tem de vrăjitoare şi nu constituie o dimensiune esenţială. Pentru diversele comunităţi de vrăjitoare funcţionează o etică a toleranţei şi libertăţii, sintetizată în "legea cu trei feţe" (*three-fold law*): "Fără să faci nici un rău, fă ceea ce vrei" (*And in harm none, do what you will*) deoarece orice faptă se întoarce împotriva făptuitorului cu forţă întreită[16].

Vrăjitoria este într-adevăr o problemă de circulaţie a forţei vitale, însă conotaţiile social-economice sînt mai puţin subliniate. Accentul cade în special pe sesizarea ritmurilor naturii şi pe folosirea lor prin intermediul ritualurilor ciclice.

În ce priveşte deţinerea autorităţii, atît în ce priveşte tradiţia Wicca cît şi vrăjitoria feministă se remarcă preferinţa pentru grupurile mici de practicanţi care în principiu nu se supun nici unei ierarhii exterioare superioare. În interiorul grupului există conducători (Marele Preot şi Marea Preoteasă în cazul Wicca) însă aceştia se schimbă periodic.

Vrăjitoria se încadrează mai degrabă în cadrul religiilor salvării decît în cel al religiilor militante, dacă ţinem seama de faptul că nici una din tradiţii nu încurajează în mod special prozelitismul, ba chiar îl dezaprobă. Totuşi, deşi ambele ramuri pun accent pe salvarea personală, în cazul vrăjitoriei feministe există totuşi o importantă componentă politică şi militantă, manifestată de pildă în cazul protestelor faţă de campaniile nucleare. Această componentă este manifestă şi în cazul feminis-mului Dianic, întemeietoarea curentului, Zsuzsanna Budapest spunînd că vrăjile nu valorează nimic fără implicarea activă în plan politic[17].

Cît priveşte orientarea faţă de această lume, ambele tradiţii sînt convergente: ceea ce contează este lumea de aici, Zeiţa (şi Zeul) sînt imanenţi, natura reprezintă "corpul lui Dumnezeu" şi în consecinţă viaţa trebuie respectată sub toate formele ei. În această direcţie sînt îndreptate preocupările ecologice ale adepţilor vrăjitoriei, întîlnindu-se astfel cu curentul ecofeminist.

Şi în acest caz există o apropiere fundamentală între vrăjitorie şi religiile dominate de femei. Teologia (sau thealogia) vrăjitoriei este extrem de redusă şi puţin dezvoltată. Zeităţile venerate sînt simple reiterări ale zeiţelor din panteonul grecesc sau germanic (Gaia, Artemis=Diana, Hecate, Brigid etc.) sau personificări a femininului anonim şi universal (a se vedea Marea Zeiţă sau pur şi simplu Ea cea Mare). Preocu-parea principală este şi de astă dată de ordin practic, vizînd reuniunile periodice ale grupurilor de adepţi cu ocazia sabaturilor şi/ sau a esbaturilor[18] cu prilejul cărora se desfăşoară ritualurile de vindecare. De asemenea, sînt extrem de importante ritualurile de iniţiere sau dedicaţia (cel puţin în cazul tradiţiei Wicca).

Problema *relaţionării* este centrală în cazul vrăjitoriei, multe din ritualurile vrăjitoreşti desfăşurîndu-se sub forma unor cercuri de participante cu mîinile înlănţuite pentru a simboliza legăturile care le unesc între ele şi cu natura-Zeiţă[19]. Dacă în ce priveşte hrana în general nu există prescripţii speciale faţă de alte religii (deşi mulţi adepţi ai vrăjitoriei sînt vegetarieni), vindecarea este o componentă dominantă a ritualurilor vrăjitoreşti.

Dimensiunea maternităţii este inclusă în revalorizarea generală a corpului feminin cu toate atributele sale care favorizează apropierea sa faţă de natură (naşterea, hrănirea din corp, menstruaţia etc.). Cît despre problema dominaţiei patriarhale, ea este evidenţiată în special în vrăjitoria feministă (unde mare parte a ritualurilor de vindecare au în vedere tocmai vindecarea tarelor patriarhatului, a căror inte-riorizare a condus la îmbolnăvirea femeilor). Însă şi tradiţia Wicca manifestă o atitudine mai deschisă faţă de femei decît alte religii, oferind în

plus o variantă de practicare a egalităţii între femei şi bărbaţi în interiorul grupurilor de adepţi.

Interferențe ale vrăjitoriei cu alte curente culturale

Reînvierea interesului pentru vrăjitorie nu este un fenomen de sine stătător. Ea poate fi corelată cu alte două curente care au influenţat vrăjitoria: ecologismul în varianta ecofeminismului *şi* neopăgînismul *ca încercare de a reînnoda legătura cu tradiţia religiei anterioare celei indo-europene.*

a) Vrăjitorie și ecofeminism

Termenul de eco-feminism a fost construit în 1972 de către Francoise d'Eaubonne. Principala teză a ecofeminismului (prin care intră de altfel în relaţie cu vrăjitoria feministă) se referă la existenţa unei relaţii istorice, simbolice şi politice între denigrarea naturii şi a femeii în cultura occidentală. Această denigrare s-a afirmat treptat în filosofie prin consolidarea gîndirii dualiste. Conceptul de gîndire dualistă se referă la elaborarea celor două noţiuni europocentrice de "masculin" – asociat cu raţionalitatea, spiritul, cultura, autonomia şi sfera publică şi de "feminin" – asociat în mod corelativ cu emoţia, corpul, natura, relaţionarea, receptivitatea şi sfera privată. În paralel s-au dezvoltat o sumă de asumpţii esenţiale pentru patriarhat: că seria de atribute asociate masculinului este superioară seriei de atribute asociate femininului; că femininul există în slujba masculinului; că relaţia dintre cele două este esenţial agonistică; şi că logica dominaţiei culturii şi masculinului trebuie să prevaleze asupra naturii şi femininului.

Denunţînd caracterul sexist al acestor asumpţii, ecofeminiştii tind să explice criza mediului înconjurător ca pe o consecinţă logică a modului de gîndire dualistă ce a caracterizat patriarhatul pînă în prezent şi care a condus la denigrarea naturii în paralel cu oprimarea femeii. Cu alte cuvinte, "naturismul" (exploatarea naturii) face sistem cu rasismul, clasismul şi sexismul. Ecofeminismul critică filosofia enviromentalistă, susţinînd că aceasta trebuie să abandoneze poziţiile presupus *gender-free*, individualismul abstract şi fixaţia asupra "drepturilor" (de orice fel: ale omului, ale animalelor etc.) şi să realizeze că relaţiile umane (între sine şi restul lumii) sînt constitutive şi nu periferice. Din punct de vedere politic, ecofeminiştii încearcă să oprească politicile şi practicile distructive şi să creeze alternative înrădăcinate în legitimitatea bazată pe comunităţi care ancorează bunăstarea societăţilor umane în bunăstarea întregii comunităţi de pe pămînt.

Ecofeminiştii susţin că drumul spre biocentrism trebuie să treacă printr-un antropocentrism autentic (nu unul reducţionist, raţionalist). Pe o poziţie similară se situează şi ecologia de profunzime (*deep ecology*) care propune, pentru reevaluarea naturii, soluţia identificării sinelui cu natura. Val Plumwood identifică trei posibilităţi: cea a sinelui indistinct, al mediului (milieu) ca şi concept unificator care să dizolve separaţia dintre lumea naturii şi cea a omului; cea a sinelui extins (în care nu se mai produce identitatea sine-lume, ci doar o identificare printr-o mai mare empatie, la limită prin autosacrificiu); în fine, cea a sinelui transcendent sau transpersonal (care presupune o identificare imparţială cu toţi particularii).

Comentînd aceste sugestii ale ecologiei de profunzime, Mihaela Miroiu consideră că o abordare ecofeministă ar avea de ridicat mai multe obiecţii: astfel, presupunerea unui sine indistinct i se pare "forţată" (nu mă pot identifica la infinit cu ceilalţi, deoarece asta presupune propria mea anihilare); autosacrificiul sinelui extins este tot o formă de egoism, deoarece subînţelege faptul că eu cunosc ceea ce îşi doresc ceilalţi; în fine, un sine transcendent sau transpersonal nu poate fi (potrivit sugestiei pe care o aduce particula "trans") decît un sine destrupat, care refuză imanenţa acestei lumi şi deci reisnaurează separaţia dintre spirit şi natură[20].

Apropierea dintre vrăjitorie şi ecofeminism se realizează cel mai bine dacă luăm în considerare latura spirituală a acestuia din urmă. Din punct de vedere spiritual, ecofeminiştii sînt atraşi înspre practici şi orientări care alimentează experienţa nondualităţii şi reverenţei faţă de acest întreg sacru care este cosmosul. Se poate remarca faptul că ecofeminismul este mai apropiat de vrăjitoria feministă decît de cea tradiţională, prin refuzul perspectivei dualiste.

Dimensiunea spirituală a ecofeminismului încearcă să ofere o alternativă la lumea occidentală fragmentată şi alienată, propunînd o reconceptualizare radicală care onorează integrarea holistică: interconexiune, transformare, întrupare (*embodiment*), solicitudine (*care*) şi dragoste. Mulţi ecofeminişti consideră că există suficiente temeiuri pentru a utiliza o imagerie feminină în relaţie cu "divinul" sau cu misterele ultime ale cosmosului, în special în societăţile patriarhale. Aceştia se apropie de spiritualitatea Zeiţei apreciind faptul că sacrul este imanent faţă de pămînt, faţă de corpurile noastre şi faţă de întreaga comunitate cosmică[21]. Perspectiva holistică şi venerarea Zeiţei ca întruchipare a sacrului imanent în natură sînt împărtăşite şi de vrăjitoria feministă.

Pe o linie paralelă se situează o altă preocupare a ecofeminismului, cea legată de criticarea concepţiei patriarhale asupra divinităţii. Monique Dumais enumeră trei etape

ale acestei critici: punerea în valoare a dimensiunii imanente a lui Dumnezeu, denunţarea unei tradiţii spirituale a dominaţiei şi transformarea simbolisticii creştine[22].

Prima etapă este evidenţiată de lucrările lui Rosemary Radford Ruether şi Starhawk. Rosemary Radford Ruether propune în *Gaia & God* reabilitarea zeiţei greceşti a pământului, Gaia, ca alternativă la Dumnezeul monoteismului. Imaginea zeiţei ne obligă să considerăm Pământul ca pe un sistem viu, comportîndu-se ca un organism unificat. În continuare, Starhawk (care se declară simultan adeptă Wicca şi feministă vrăjitoare) propune stabilirea unei spiritualităţi centrate pe pământ (*Earth-based spirituality*) ce se sprijină pe trei concepte: imanenţă, conexiune şi comunitate – aceasta pentru că pământul este un corp viu şi noi facem parte din fiinţa sa. Starhawk se situează astfel simultan în tradiţia vrăjitoriei şi în cea ecologică, propunînd legături între cultul Zeiţei şi mişcarea ecologică: ambele tind să abolească relaţiile de dominare şi să promoveze viaţa.

Tradiţia spirituală a dominaţiei este denunţată de Anne Primavesi în *From Apocalypse to Genesis*, care reprezintă o relectură radicală a Genezei 1-3, în lumina paradigmei ecologice. Ea propune un parcurs diferit de cel al teologiei tradiţionale: în loc să considere creaţia în trecut şi apocalipsa în viitor, ea situează apocalipsa în prezent, întrevăzînd o nouă creaţie în viitor. Această perspectivă ne determină să căutăm o regenerare a vieţii. Paradigma ecologică presupune existenţa unei conexiuni între toate ecosistemele planetei şi Pământ, ceea ce reprezintă o modalitate de a gîndi lumea în complexitatea şi totalitatea sa, modalitate alternativă faţă de sistemul ierarhic-dualist care s-a impus în gîndirea occidentală.

În ce priveşte etapa transformării simbolisticii creştine, în lucrările lui Anne Primavesi şi Sallie McFague se impune metafora lumii ca şi corp a lui Dumnezeu, care ne scoate din domeniul imaginilor regaliste şi imperialiste ale divinităţii, propunînd modelul unui corp divin spiritualizat care uneşte transcendenţa şi imanenţa.

b) Neopăgînism și vrăjitorie

Neopăgînismul cuprinde în general o mare varietate de practici, care se întind de la studiul general al "misterelor pământului" la druidism, vrăjitorie, magie înaltă (*high magic*), magia haosului (*chaos magick*). Elizabeth Barette, în *Contemporary Paganism*, susţine că majoritatea acestor practici religioase au precedat matricea iudeo-creştină. Dacă înaintăm suficient de mult în timp, strămoşii tuturor au practicat la un moment dat o religie păgînă – ale căror rămăşiţe le găsim în picturile rupestre, în morminte sau statui.

Credinţele general acceptate de către neo-paganişti sînt similare cu cele ce susţin vrăjitoria şi în bună măsură ecofeminismul. Ele au în vedere sacralitatea naturii în întregul său, proclamarea responsabili-tăţii fiecăruia dintre noi faţă de mediul înconjurător, necesitatea practicării magiei doar în scopuri benefice, afirmarea virtuţii toleranţei. Personificarea cea mai răspîndită a Zeiţei în interiorul neopăgînismului o reprezintă Gaia, care reprezintă Marea Zeiţă în rolurile sale de Pămîntul Mamă şi de Creatoare[23].

Diverşi cercetători au încercat reconstruirea păgînismului "originar", care a stat la baza varietăţii de culte care astăzi include şi vrăjitoria. Numele cel mai invocat în acest sens este cel al lui Margaret Murray, care a considerat că vrăjitoria din Europa Occidentală înfierată de Biserică era rămăşita unui cult păgîn al fertilităţii ai cărei adepţi erau femei. După cum arată Mircea Eliade, aproape toată construcţia cărţii era greşită cu excepţia afirmaţiei că a existat un cult precreştin al fertilităţii şi că reminiscenţele acestui cult păgîn erau stigmatizate în Evul Mediu ca vrăji[24]. Similar, Eliade arată că şi în Italia au fost descoperite urme care dovedeau prezenţa unui cult popular al fertilităţii, de către Carlo Ginzburg, şi că investigaţiile din cultura populară românească au condus la concluzii similare.

O ipoteză încă şi mai ambiţioasă şi care urcă mult mai mult în timp este avansată de Marija Gimbutas. Pornind de la descoperiri arheologice din Europa sud-estică şi dunăreană, ea presupune existenţa unei civilizaţii neolitice ce a precedat venirea indo-europenilor. Această civilizaţie a *Vechii Europe* era (sau ar fi trebuit să fie) matrifocală dacă nu matriarhală, deoarece panteonul său cuprindea un mare număr de zeiţe şi cîţiva zei[25].

Este interesant de comparat reconstrucţia religiei Vechii Europe cu mai recentele manifestări ale vrăjitoriei şi neo-păgînismului. În cele ce urmează, am grupat similitudinile[26].

Mai întîi, diversele zeităţi feminine ale acestei civilizaţii pot fi grupate pe trei categorii. Prima este Creatoarea sau Atotdăruitoarea, zeiţa-pasăre care dăruieşte viaţa dar o şi curmă. A doua categorie este zeiţa regenerării şi transformării, care reprezintă potenţialul embrionic al vieţii. A treia categorie este reprezentată de fertilitate şi nemurire, zeiţa-şarpe şi zeiţa-gravidă. Or, unul dintre simbolurile importante ale neo-păgînismului este zeiţa triplă: fecioară, mamă şi babă (*crone*).

Tărîmul zeiţelor este cerul, pămîntul şi lumea sub-pămînteană. Conceptul de principiu divin feminin este manifestat în formă umană, animală şi abstract-simbolică. Manifestările lui sînt pretutindeni, venerarea lui fiind legată de ciclul infinit al vieţii, morţii şi renaşterii. Regăsim aici

atît ideea imanenţei zeiţei în natură, cît şi conceptul de ciclicitate valorificat în vrăjitorie.

Principiul masculin, apărînd ca animal sau ca falus, servea la regenerarea puterilor zeiţei. Însă principiul feminin era considerat creator şi etern, în timp ce cel masculin era privit ca spontan şi efemer. Primul caz este cel îmbrăţişat de tradiţia Wicca, pentru care femininul şi masculinul sînt polarităţi complementare, în timp ce partea a doua a afirmaţiei îşi găseşte ecou mai degrabă în vrăjitoria feministă.

Preponderenţa figurinelor feminine descoperite în sanctuare sugerează că activităţile religioase cădeau în mare parte, dacă nu exclusiv, în sarcina femeilor. Or, ambele tradiţii ale vrăjitoriei sînt centrate în mai mare măsură pe femei decît pe bărbaţi.

Practicile religioase elaborate de femei includeau în dezvoltarea ritualului cele patru elemente: aerul (esenţe parfumate), pămîntul (pîinea şi obiectele din lut), focul (opaiţele şi cuptoarele) şi apa (lichidul din vase). Deşi, fireşte, cele patru elemente joacă un rol privilegiat în istoria generală a umanităţii, nu e lipsit de interes să observăm că majoritatea ritualurilor vrăjitoreşti includ trasarea unui cerc care este marcat de cele patru puncte cardinale, în care sînt plasate în mod simbolic cele patru elemente: apă, aer, pămînt, foc. Muzica, dansul, ofrandele, măştile, riturile care implicau pîinea şi băutura jucau şi atunci ca şi acum un rol însemnat în economia ritualului.

Ce anume s-a întîmplat o dată cu venirea triburilor indo-europene şi a zeităţilor lor masculine şi războinice? Marija Gimbutas presupune o hibridizare treptată a celor două culturi. Zeii învingătorilor au ocupat astfel poziţia principală în panteon, în timp ce zeiţele vechii Europe şi-au modificat atributele şi funcţiile ocupînd locul secund: zeiţa Atena este fosta zeiţă-pasăre, Hera, moştenitoarea zeiţei-şarpe, a devenit soţia lui Zeus etc. "Religia *veche europeană* centrată pe cultul zeităţilor feminine a devenit clandestină şi a fost continuată de populaţia subjugată, în primul rînd de bunica şi de mama familiei. Cîteva dintre vechile tradiţii, în special cele legate de ritualurile naşterii şi morţii ori fertilităţii pămîntului au continuat în cîteva regiuni chiar pînă în zilele noastre"[27].

Este posibil ca o parte din aspectele vechii religii europene să fie recuperate, într-o formă sau alta, de către neopăgînismul contempo-ran, în special în cadrul tradiţiilor vrăjitoreşti.

Vrăjitoria în contextul spiritualităţii New Age

Legătura dintre vrăjitorie şi New Age este evidenţiată de vrăjitoarea Argante, care arată că o parte a mişcării feministe[28], avînd contin-genţe cu neopăgînismul anti-creştin şi cu mişcarea

ecologică se transformă în *cult al vrăjitoarelor*, participînd ca atare la spiritualitatea New Age.

Spiritualitatea New Age este o parte a ceea ce în antichitate fusese numit *gnosis* şi care reapare astăzi sub forma unui neognosticism cu diverse denumiri: teosofie, antroposofie, mişcarea Graalului, scientologie. Pentru Hermann Sculze-Berndt, există cinci trăsături definitorii ale acestei spiritualităţi: depersonalizarea lui Dumnezeu; divinizarea panteistă a omului; derealizarea lumii, realitatea obiectivă fiind declarată iluzie şi loc de joacă al spiritului pur; propovăduirea mîntuirii, de fapt a automîntuirii prin diferite tehnici de dobîndire a stării de iluminare; identificarea răului cu starea de ne-iluminare spirituală.

Ceea ce se petrece sub denumirea de New Age nu mai este o simplă religie, ci o mişcare socială soteriologică, "o mişcare a conştiinţelor cutremurate de perspectiva dezastrului global ce pîndeşte omenirea în cazul continuării istoriei sub vechea paradigmă a raţiunii burgheze". Altfel spus, se preconizează abolirea paradigmei carteziene a Erei Peştilor şi instituirea paradigmei holiste a Erei Vărsătorului, care se va petrece simultan cu o înnoire lăuntrică a omului[29].

Vom încerca în încheierea acestei lucrări să vedem în ce fel se încadrează vrăjitoria în acest complex mistico-esoteric care este spiri-tualitatea New Age. Tibusek considera că există patru trăsături comune a tuturor grupărilor mişcării New Age:

1) Lumea vizibilă, materială nu e singura realitate. Această afirmaţie nu este dezminţită de "tradiţia reinventată a vrăjitoriei", însă în cazul acesteia din urmă se manifestă ceea ce Susan Starr Sered numea o orientare centrată pe lumea de aici, implicit lumea vizibilă şi materială.

2) Lumea e un sistem holistic, în care omul e închis. Divinitatea e identică cu universul, acesta fiind trupul ei. Omul este de sorginte divină (o părticică de divinitate). Cu aceste consideraţii vrăjitoria contemporană nu poate fi decît de acord: zeiţa/zeul sînt imanenţi acestei lumi, pămîntul este trupul ei/lui, respectiv o totalitate organică din care omul face parte la rîndul său.

3) În om sălăşluieşte (în paragină) un potenţial care trebuie desfăşurat prin meditaţie şi diverse psihotehnici. Această afirmaţie vine în continuarea practicilor vrăjitoreşti de iniţiere a adepţilor şi de revelare a propriilor puteri ascunse în interior[30]. Pe lîngă meditaţie (care joacă un rol important în special în tradiţia Wicca, existînd cărţi şi manuale în care sînt propuse diverse tipuri de meditaţie) sînt preferate de regulă ritualurile colective (de vindecare, de încărcare energetică etc.).

4) Toţi adepţii New Age cred în venirea unei ere noi, în care acest potenţial va fi pe deplin desfăşurat şi va produce efecte benefice. În funcţie de tradiţie, adepţii vrăjitoriei împărtăşesc

această convin-gere. De pildă, vrăjitoarele feministe aşteaptă venirea unei epoci în care domnia patriarhatului să fie abolită. Probabil că această componentă eshatologică diferă în ce priveşte modul concepere al noii ere.

5) La toate acestea se poate adăuga faptul că ambele tipuri de organizaţii – atît cele new-age-iste cît şi cele vrăjitoreşti – preferă o structură în reţea, evitînd ierarhiile exterioare şi rigide ale paradigmei carteziene.

După cum se poate observa din consideraţiile de mai sus, vrăjitoria se încadrează printre grupările ce se reclamă de la spiritualitatea New Age. Există însă unele trăsături care diferenţiază vrăjitoria de celelalte mişcări new-age-iste. Mai întîi, spiritualitatea New Age privilegiază dimensiunea spirituală a mîntuirii omenirii în termeni de trezire sau de iluminare. Dimpotrivă, vrăjitoria – în principal cea feministă, este tentată mai degrabă să denunţe gîndirea "dualistic-patriarhală" aflată îndărătul unor concepte opuse de tip spirit-materie şi să încerce o reabilitare a termenului defavorizat.

În al doilea rînd, mişcarea New Age este extrem de complexă – ea angajează un aparat teoretic la nivelul unei filosofii a transfomării, a unei noi fizici a ordinii implicite şi a unor paradigme noi în psihologie, psihiatrie şi pedagogie. Tradiţia reinventată a vrăjitoriei nu presupune nimic de acest gen, în ea prevalînd dimensiunea practică, efectivă, cea care face lucrurile să se întîmple fără a se mai întreba după care sînt consecinţele lor ontologice sau epistemologice.

Concluzii

Vrăjitoria contemporană anglo-saxonă este una dintre componentele "nebuloasei mistico-esoterice". Ea are un statut aparte atît printre practicile contemporane ale vrăjitoriei cît şi printre religiile dominate de femei. Dintre curentele filosofice recente se înrudeşte îndeaproape cu ecofeminismul, cu care împărtăşeşte o parte dintre presupoziţiile constitutive şi din preocupările politice. Dintre curente religioase se învecinează cel mai bine cu neopăgînismul, din care de altfel s-a şi desprins. Pe această filieră, rădăcinile sale par a trimite nu atît la vrăjitoria medievală europeană (faţă de care manifestă un dezacord important prin eliminarea Diavolului) cît la mai vechiul fond de credinţe ce au caracterizat civilizaţia matriarhală a Vechii Europe. În fine, vrăjitoria face o figură aparte şi în contextul spiritualităţii New Age, în care se integrează prin perspectiva sa holistică şi de care se distanţează prin orientarea sa necentrată pe spiritual.

Note:

[1] Vezi Edward H. THOMPSON Jr. (1995), "Beneath the Status Characteristic: Gender Variations in Religiousness", în *Journal for the Scientific Study of Religion,* no. 30 (4) / 1991, pp. 381-384.

[2] Susan Starr SERED, (1999) ""Woman" as Symbol and Women as Agents. Gendered Discourses and Practices", în Myra Marx FERREE, Judith LORBER, Beth B. HESS, (eds.) (1999), *Revisioning Gender*, SAGE Publications, Thousand Oaks, London, New Delhi, pp. 193-221.

[3] Susan Starr SERED (1999), p. 212.

[4] Nicu GAVRILUŢĂ (1998), *Mentalităţi şi ritualuri magico-religioase. Studii şi eseuri de sociologie a sacrului*, Polirom, Iaşi.

[5] Între timp, în literatura de specialitate au apărut diverşi termeni construiţi după modelul "nebuloasei mistico-esoterice". Amintim aici compusul "nebuloasa psiho-mistică" elaborat de Valérie ROCCHI (1998) pentru a explica fenomenele sincretice ale "astrodramei" şi ale "visului trezit" (*rêve éveillé*). (Valérie ROCCHI – "L'astro-thérapie: exemple d'une alliance psycho-religieuse au sein d'une voie de salut séculière" în *Religiologiques*, 18/1998.)

[6] Francoise CHAMPION (1996) "Spirit religios difuz, eclectism şi sincretisme" în Jean DELUMEAU (coord.) (1996), *Religiile lumii*, Humanitas, Bucureşti.

[7] Antoine FAIVRE (1992), *L'ésoterisme*, PUF, Paris.

[8] Jules MICHELET a scris *La Sorcière* în care interpreta vrăjitoaria ca pe o respingere masivă (care a luat forma unei revolte) de către ţărani a creştinismului; Matilda GAGE, în *Women, Church and State* a descris vrăjitoarele ca fiind purtătoare ale unei tradiţii feminine alternative care putea să ofere comunităţii femeilor puteri temute de biserică; Margaret MURRAY pretindea în *The Witch Cult in Western Europe* că vrăjitoria europeană era o religie precreştină a fertilităţii care a supravieţuit în mediul satelor; în Maggie HUMM (1995), pp.299-300.

[9] Susan GREENWOOD (1996), "Feminist Witchcraft: A Transformatory Politics" în N. CHARLES (ed.) (1996), *Practising Feminism. Identity, Difference, Power*, Routledge, London and New York, pp. 114-115.

[10] Elizabeth PUTTICK (1994), *Women in New Religions*, Macmillan and St. Martin's.

[11] Claude RIVIÈRE (1998), "Réactivations et réinterpretations de la magie" în *Religiologiques*, 18/ 1998. Vezi şi Jeanne FAVRET-SAADA (1977), *Les mots, la mort, les sorts*, Gallimard, Paris.

[12] Susan Starr SERED (1994), *Priestess, Mother, Sacred Sister. Religions Dominated by Women*, Oxford University Press, New York şi Oxford, pp. 3-10.

[13] Susan GREENWOOD (1996), pp. 128-129.

[14] Pentru detalii asupra amplorii pe care l-a luat fenomenul "fricii de vrăjitoare" (ca prelungire şi precizare a "fricii de femeie") în trecut, vezi Jean DELUMEAU (1986) *Frica în Occident (secolele XIV-XVIII). O cetate asediată*, vol. II, Meridiane, Bucureşti.

[15] Pentru exemple de cazuri recente din justiţia americană în care s-au formulat acuze de vrăjitorie, vezi Jennifer Ann DROBAC (1997), *Demonized Women: Accused Witches in Recent Child Custody Case*, Legal Studies Colloquium, April 1997.

[16] În acelaşi sens se situează, de exemplu, şi preocupările eticii feministe a grijii. Pentru o prezentare succintă, vezi Alison M. JAGGAR (1996), "Féminisme: l'éthique de la sollicitude" în *Magazine littéraire*, 345/ 1996.

[17] Melissa M. WILCOX (1997), *Uppity Religion: Z. Budapest and Dianic Witchcraft*, presented at the Western Regional meeting of the American Academy of Religion, March, 1997.

[18] Cei mai mulţii adepţi Wicca celebrează opt sabaturi în "roata anului" care cad de echinocţii, solstiţii şi în cele patru zile de răscruce – adică pe data de 1 a lunilor februarie, mai, august şi noiembrie. Mulţi adepţi marchează pe lîngă acestea şi esbaturile – ritualuri de venerare în acord cu o anumită fază a lunii (în general lună nouă sau lună plină).

[19] Conexiunile femeie-natură sînt teoretizate şi de către ecofeminism. Karen J. WARREN enumeră opt astfel de conexiuni: conexiuni istorice-cauzale, conceptuale, empirice şi experienţiale, simbolice, epistemologice, politice, etice şi teoretice. (Karen J. WARREN, "Introduction" în Michael ZIMMERMAN, J. Baird Callicott, George Sissions, Karen J. Warren and John CLARK (eds.) (1993), *Environmental Philosophy: From Animal Rights to Radical Ecology*, Englewood Cliffs, New-Jersey, Prentice-Hall, pp. 253-267.)

[20] Mihaela MIROIU (1996), *Convenio. Despre natură, femei şi morală*, Alternative, Bucureşti, pp. 183-185.

[21] Charlene SPRETNAK (1993), "Critical and Constructive Contributions of Ecofeminism" în Peter TUCKER and Evelyn GRIM (eds.) (1993), *Worldviews and Ecology*, Bucknell Press, Philadelphia, pp. 181-189.

[22] Monique DUMAIS (1996), "Préoccupations écologique et éthique féministe" în *Religiologiques*, 13/ 1996.

[23] Elizabeth PUTTICK (1994).

[24] Mircea ELIADE (1997), *Ocultism, vrăjitorie şi mode culturale. Eseuri de religie comparată*, Humanitas, Bucureşti, p. 77.

[25] Marija GIMBUTAS (1989) – "Spiritualitatea Vechii Europe" în *Civilizaţie şi cultură. Vestigii preistorice în sud-estul european,* Meridiane, Bucureşti, pp.76-123.

[26] Am accentuat în prezentarea următoare elementele care puteau indica o apropiere între cele două religii. Desigur că există numeroa-se alte elemente care le diferenţiază. Pe de o parte, simbolismul religios al vechii Europe este mult mai complex, iar pe de altă parte ritualurile religioase ale noii Europe comportă semnificaţii mult diferite.

[27] Marija GIMBUTAS (1989), p. 118.

[28]

[29] Bruno WÜRTZ (1992), *New Age. Paradigma holistă sau revrăjirea Vărsătorului*, Ed. de Vest, Timişoara, pp. 7-18.

[30] Nickie CHARLES vorbeşte chiar de construirea unei "identităţi magice" prin intermediul practicilor vrăjitoriei feministe, care s-ar opune pulverizării identităţii tipică postmodernităţii. (Nickie CHARLES, "Feminist Practices. Identity, Difference, Power" în *Practising Feminism. Identity, Difference, Power*, ed. cit., p. 17-18).