



UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI
CAMPUS SENADOR HELVIDIO NUNES DE BARROS
CURSO DE LICENCIATURA EM HISTÓRIA

ANTONIO EMANUEL BATISTA DE SOUSA

**PRÁTICAS NEOPAGÃS EM TERESINA: um olhar historiográfico sobre
o paganismo *Piaga* (2007-2017)**

PICOS - PI

2017

ANTONIO EMANUEL BATISTA DE SOUSA

**PRÁTICAS NEOPAGÃS EM TERESINA: um olhar historiográfico sobre o
paganismo *Piaga* (2007-2017)**

Monografia apresentada ao curso de Licenciatura Plena em História da Universidade Federal do Piauí UFPI, Campus Senador Helvídio Nunes de Barros, como requisito obrigatório para obtenção do grau de licenciado em história.

Orientador: Prof^o Dr. José Petrucio Farias Júnior

PICOS - PI

2017

FICHA CATALOGRÁFICA
Serviço de Processamento Técnico da Universidade Federal do Piauí
Biblioteca José Albano de Macêdo

S725p Sousa, Antonio Emanuel Batista de
Práticas neopagãs em Teresina: um olhar historiográfico sobre o
paganismo *Piaga* (2007-2017) / Antonio Emanuel Batista de
Sousa. – 2017.
CD-ROM : il.; 4 ¾ pol. (50 f.)
Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Plena em História)-
Universidade Federal do Piauí., Picos, 2018.
Orientador(a): Prof. Dr. José Petrúcio Farias Júnior

1. Paganismo. 2. *Piaga*. 3. Tradições. I. Título.

CDD 907.281 22

ANTONIO EMANUEL BATISTA DE SOUSA

**PRÁTICAS NEOPAGÃS EM TERESINA: Um olhar historiográfico
sobre o paganismo *Piaga* (2007-2017)**

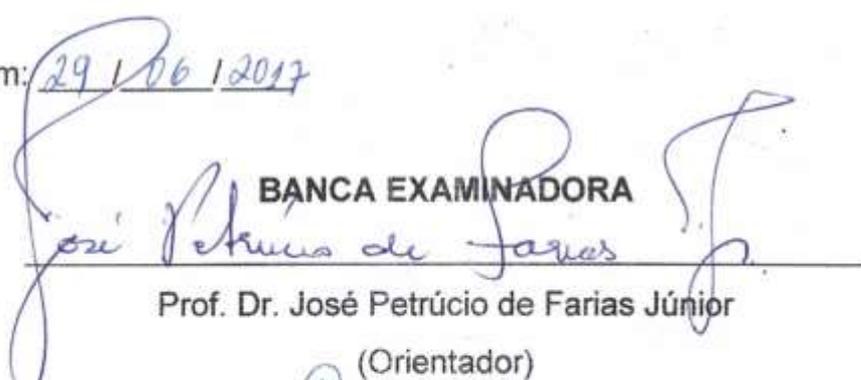
Monografia apresentada ao curso de Licenciatura Plena em História da Universidade Federal do Piauí UFPI, Campus Senador Helvídio Nunes de Barros, como requisito obrigatório para obtenção do grau de licenciado em história.

Orientador: Prof^o Dr. José Petrúcio Farias Júnior

Aprovada em:

29/06/2017

BANCA EXAMINADORA



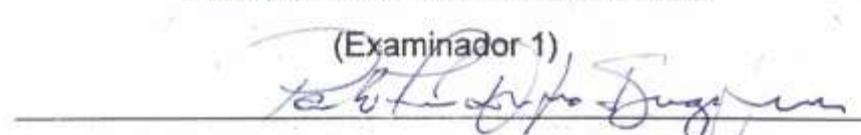
Prof. Dr. José Petrúcio de Farias Júnior

(Orientador)



Prof. Ma. Ana Paula Cantelli Castro

(Examinador 1)



Prof. Me. Paulo Fernando Mafra de Souza Júnior

(Examinador 2)

As coisas lá do sertão viram tudo poesia, o divino e pagão, malassombro e cantoria. E o castigo da seca parindo toda beleza do real e fantasia.

Perron Ramos

RESUMO

Este trabalho estuda práticas do neopaganismo em Teresina, em específico, o processo de construção da crença *Piaga*, entre 2007 e 2017, a partir de uma análise sobre o arcabouço bibliográfico, discursivo e artístico-religioso produzido referente a temática. Pretendemos discorrer sobre o processo sincrético de contato com correntes pagãs do exterior, a apropriação de campos simbólicos de crenças estrangeiras e saberes locais e problematizar a ideia de construção do paganismo *Piaga*. O trabalho fundamentou em diferentes fontes, como depoimento oral, imagéticas, fragmentos de jornais, tabelas e literárias. Na discussão sobre o fenômeno do neopaganismo na contemporaneidade utilizamos os autores, Soares (2009); Oliveira (2009); Duarte (2008); Castro (2016) e Filho (2016). Para refletir sobre sincretismo religioso, recorreremos a Ginzburg (1988). Os conceitos relacionados a religião, como mito, rito e campo simbólico foram debatidos com base em Eliade (2004), Fredrik Barth (1969), Nogueira (2013) e Prattes, Pimentel e Betarello (2014). Para problematizar as fontes, utilizamos Portelli (2009), fonte oral; Barroso (2006), fontes literárias. E, por fim, Hobsbawm e Ranger (1997) para nos orientarmos na discussão sobre sua perspectiva a de invenção de tradições.

Palavras-chave: Paganismo; *Piaga*; Construção; Tradições.

ABSTRACT

This work studies the practices of Neopaganism in Teresina, in specific, the process of building the *Piaga* belief, between 2007 and 2017, based on an analysis of the bibliographical, discursive and artistic-religious framework produced related to the theme. We intend to discuss the syncretic process of contact with pagan currents from abroad, the appropriation of symbolic fields of foreign beliefs and local knowledge and to problematize the idea of Piaga paganism. The work based on different sources, such as oral testimony, images, fragments of newspapers, tables and literary. In the discussion about the phenomenon of neopaganism in contemporary times we use the authors, Soares (2009); Oliveira (2009); Duarte (2008); Castro (2016) and Filho (2016). To reflect on religious syncretism, we refer to Ginzburg (1988). Concepts related to religion, such as myth, rite and symbolic field, were debated on the basis of Eliade (2004), Fredrik Barth (1969), Nogueira (2013) and Prattes, Pimentel and Betarello (2014). In order to problematize the sources, we use Portelli (2009), oral source; Barroso (2006), literary sources. And, finally, Hobsbawm and Ranger (1997) to guide us in the discussion about his perspective of invention of traditions.

Keywords: Paganism; *Piaga*; Construction; Traditions.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

- Figura 1:** Festividade de comemoração à Festa da Vida no Parque da Cidade, Teresina Piauí, dezembro de 2013.....19
- Figura 2:** Capas de livretos informativos da crença *Piaga*, 2016.37

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Quadro explicativo sobre a Roda do Ano <i>Piaga</i> , 2016.....	29
--	----

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
1. NEOPAGANISMO EM TERESINA: O CASO PIAGA.....	16
1.1. Possibilidades de construção prático-discursiva do paganismo <i>Piaga</i>	19
1.2. Neopaganismo na concepção <i>Piaga</i>	24
2- UMA RELIGIOSIDADE QUE REPOUSA NA CULTURA POPULAR.....	30
2.1. Roda do Ano <i>Piaga</i>	31
2.2. As divindades pagãs <i>Piagas</i>	38
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	46
REFERÊNCIAS E FONTES	48

INTRODUÇÃO

Este trabalho estuda práticas do neopaganismo em Teresina, em específico, o processo de construção da crença *Piaga*, entre 2007 e 2017, a partir de uma análise sobre o arcabouço bibliográfico, discursivo e artístico-religioso produzido referente a temática. A pesquisa se desenvolveu através da abordagem entre História e Religião. O foco central desta pesquisa consistiu em estabelecer um olhar historiográfico para um fenômeno religioso da contemporaneidade, tendo como premissa discutir o processo de construção do Paganismo *Piaga*.

À vista de meu interesse por pesquisar bruxaria e religiosidades pagãs no contexto da sociedade brasileira, logo, essas vertentes religiosas apesar de cada vez mais crescentes na Europa e nas Américas, ainda são pouco conhecidas no Brasil, decidi trazer essa temática para o contexto do Piauí. E, através de pesquisas na internet, conheci um projeto no norte do estado organizado por um grupo de jovens acadêmicos da capital Teresina, que tem como fundamento a ressignificação de crenças, valores e práticas religiosas nativas e colonas para a construção de uma crença neopagã específica do Piauí:

Embora em franco processo de crescimento, o Neopaganismo é ainda um fenômeno pouco investigado. Os trabalhos produzidos a seu respeito concentram-se nos Estados Unidos e na Inglaterra, países onde o fenômeno é mais antigo e possui uma maior visibilidade social. Mesmo nesses lugares, é bastante recente, embora profícua, a produção acadêmica no campo vem sendo denominado como “*Pagan Studies*”. No Brasil, onde o movimento ainda é relativamente desconhecido, tem-se como referência apenas alguns trabalhos acadêmicos quase todos dedicados ao aspecto mais conhecido do movimento: a religião Wicca. (OLIVEIRA, 2009, p. 02).

De acordo com a citação acima, percebemos a importância de se desenvolverem trabalhos sobre a temática do neopaganismo como forma de estimular no meio acadêmico, a ampliação desses debates. Para isso, acreditamos que essa pesquisa será relevante porque contribuirá para produção de arcabouço bibliográfico através de discussões sobre um fenômeno sociocultural cada vez mais crescente no Brasil. Além do mais, é preciso nos atentarmos para o fato de que na sociedade atual, é muito comum o processo de marginalização de sujeitos ou grupos. Desta maneira, acredito que as discussões sobre o neopaganismo devem ultrapassar as barreiras da academia e adentrar nos debates do ensino básico, logo, faltam discussões nas

nossas escolas sobre a temática, e isso se faz necessário na tentativa de combate ao preconceito às diferentes formas de expressões religiosas.

Desta maneira, acreditamos que essa pesquisa contribuirá para o debate sobre questões que envolvem os movimentos neopagãos no Brasil, e, sobretudo, na sociedade piauiense. Nosso papel social nesse trabalho, será perceber como os membros dessa crença constroem estrategicamente o movimento sob influência do paganismo moderno estrangeiro e as especificidades culturais e morais locais. Partimos, portanto, não da premissa de isolar o paganismo *Piaga* numa fronteira geográfica definida, mas como um fenômeno social do mundo globalizado, que tem seu berço na contemporaneidade. Assim sendo, acreditamos também na necessidade de estreitamento das relações interdisciplinares entre a historiografia e antropologia, tendo as contribuições dessa última, muito a nos enriquecer, em que possamos superar uma visão historiográfica que não enxerga as fronteiras étnicas entre os povos e as tensões socioculturais existentes e decorrentes destes espaços:

O principal problema desta visão é o seu pressuposto de que a manutenção das fronteiras não é problemática, e que isso se dá como consequência do isolamento que as características arroladas implicam; diferença racial e cultural, separação social, barreiras linguísticas, inimizade espontânea e organizada. Com isso, limita-se também a ganha de fatores que usamos para explicar a diversidade cultural: somos levados a imaginar cada grupo desenvolvendo sua forma cultural e social em isolamento relativo, respondendo principalmente a fatores ecológicos locais, através de uma história de adaptação por invenção e empréstimos seletivos. Essa história produziu um mundo de povos separados, cada qual com sua cultura e organizado em uma sociedade, passível de ser legitimamente isolada para descrição como se fosse uma ilha (BARTH, 1969, p. 28).

Este trabalho tem como objetivo geral, analisar em que medida as diretrizes religiosas, registradas nos manuais e mídias do grupo, exprimem tensões sociais e espirituais vivenciadas pelos adeptos do paganismo *Piaga* em Teresina. E como objetivos específicos, realizar pesquisa bibliográfica sobre o neopaganismo no mundo e no Brasil; pesquisar sobre a entrada e o desenvolvimento do neopaganismo no Piauí através de pesquisa bibliográfica, obras literárias produzidas pelo grupo, documentários, depoimentos orais e visita de campo; perceber os métodos e técnicas construídas pelos neopagãos piauienses, no campo do mito, rito, magia e religião para a constituição da crença.

O movimento denominado neopaganismo é uma tendência atribuída por estudiosos e adeptos para se referir a uma variedade de vertentes religiosas

politeístas modernas cada vez mais crescentes na Europa e nas Américas. A vertente mais influente e predominante do neopaganismo é a Wicca, também chamada de moderna bruxaria pagã, pensada a partir das concepções teóricas do inglês Gerald Brosseau Gardner no século XX.

A contemporaneidade possui novas formas de lidar com as manifestações em geral, e em particular, com as manifestações religiosas. Durante o decorrer dos séculos a magia continuou a ser praticada “por baixo dos panos”. Na década de 50, a bruxaria é adaptada para os ‘tempos modernos’ e acaba ressurgindo com novas características e desta forma a Antiga Religião é ressignificada (SOARES, 2007, p. 52)

Os membros dessas manifestações religiosas modernas assumem um discurso de que essas crenças estão promovendo “o ressurgimento na sociedade contemporânea de uma espiritualidade centrada na percepção da Terra como sagrada” (OLIVEIRA, 2009, p. 02). Portanto, como o neopaganismo é utilizado para designar diversas vertentes religiosas, algumas dessas praticam uma espiritualidade completamente moderna, enquanto outras vertentes buscam *reconstruir, resgatar* ou *reviver* religiões como as encontradas em fontes históricas, arqueológicas, folclóricas e literárias. Dessa forma, mesmo na atualidade, muitos grupos ainda se veem como uma espécie de continuidade histórica do paganismo antigo:

Trata-se, portanto, de uma reconstrução baseada em diversas fontes (históricas, mitológicas, artísticas, etc.) associada a uma tentativa de adaptar uma religiosidade antiga às inquietações presentes na sociedade contemporânea. No centro dessa reconstrução dois temas encontram-se fortemente entrelaçados: a imanência da divindade e a consequente sacralização da natureza (OLIVEIRA, 2009, p. 03).

Nessa perspectiva, o objeto a ser estudado nessa pesquisa tem como referência o movimento religioso denominado paganismo *Piaga*, fundado no estado do Piauí por um grupo de jovens acadêmicos da capital Teresina. Essa vertente caracteriza-se por ser uma tradição politeísta e pagã, baseada em estudos bibliográficos, literários e folclóricos da região. Embora seja caracterizado como um sistema religioso, o paganismo *Piaga* é baseado em princípios filosóficos, religiosos e culturais do paganismo em sua concepção mais geral. O grupo denomina os adeptos da crença como *Piagas* ou simplesmente Pagãos. A partir desse movimento, está sendo construído desde 2012, segundo seus membros, um espaço de espiritualidade e conexão com a magia natural: A Vila Pagã, colônia formada por seguidores dessa espiritualidade, onde os mesmos consideram como sendo nativa piauiense:

O culto piaga como pretendemos resgatá-lo, consiste em uma espiritualidade que atenda às necessidades culturais, religiosas e sociais dos que corajosamente seguem nessa jornada em busca de reavivar o culto dos antigos deuses. A releitura das tradições é exatamente essa série de adaptações realizadas pelos neopiagas, com intuito de resgatar a herança ancestral sem tornarem-se adeptos de uma espiritualidade “ultrapassada” e “obsoleta” para as necessidades do homem atual. (NOLÊTO, 2015, p. 20).

Nesse estudo, os folhetos, mídias digitais, os manuais de instrução tornam-se uma expressão da cultura religiosa do grupo em questão. Rafael Nolêto é responsável pela produção de textos que informam sobre a história de uma religiosidade popular no Piauí. Ao analisar a citação, percebemos uma série de questões a serem problematizadas, dentre elas, de entender como se deu o processo de construção do neopaganismo no Piauí. Nesse sentido, os brasileiros construíram suas próprias formas de neopaganismo, mesclando o paganismo europeu e americano, com as crenças indígenas brasileiras e com as crenças populares, folclore e valores morais.

Com base nisso, pretendemos observar as circunstâncias históricas em que tais textos foram produzidos com a finalidade de analisar a perspectiva de composição dessa religiosidade, caracterizá-la, rastreando o conjunto das crenças que a constituem; diagnosticar expressões e práticas religiosas comuns do grupo, verificando como os seus adeptos contam histórias, no interior das quais se pode perceber valores morais e propósitos pedagógicos; notar as semelhanças no modo de contar essas histórias, já que elas se estabelecem a partir do uso de um quadro de situações e atitudes. Por isso, sonhos, visões, aparições, curas, combates espirituais, estratégias de defesa do ‘outro’, entre outros, perpassam as narrativas dos mesmos. Em suma, verificar as tensões sociais e espirituais que constituem seus discursos.

Portanto, realizaremos uma discussão envolvendo questões sobre o neopaganismo e como através deste, é pensado o paganismo *Piaga*. Dessa forma, o conceito de neopaganismo é discutido nesse texto apenas para se referir ao *paganismo* sob roupagens contemporâneas, já que o termo *neo* em diferentes correntes europeias é utilizado para se basear em práticas religiosas antigas ressignificadas na atualidade. Assim sendo, analisaremos aspectos de construção da crença *Piaga* a partir de uma abordagem comparativa sobre as tensões e discursos relacionados ao neopaganismo.

Este trabalho, será norteado com a noção de tradições inventadas de Hobsbawm e Ranger (1997), para discutir o processo de construção do paganismo

Piaga, que, através da repetição e utilizando o campo simbólico materializado e ritualizado, busca legitimar a tradição *Piaga* como uma continuidade de práticas de culto ancestral. No entanto, como o neopaganismo trata-se de um fenômeno relativamente novo, discutiremos como os adeptos dessas correntes utilizam o arcabouço cultural para se perceberem como herdeiros de práticas e saberes religiosos, e, assim, constituírem a adoção de uma nova crença. Nesse sentido, o paganismo *Piaga*, se apropriou do folclore local, mas se baseou, sobretudo, em experiências semelhantes de construção de crenças em países do Norte.

Dessa maneira, discutiremos como se deu esse processo em Teresina, mas tendo as experiências de outros países como lentes para se perceber questões relacionadas ao processo de releituras, apropriações de campos simbólicos locais, e sincretismos. Nesse contexto, recorreremos também, a discussão de Fredrik Barth (1969) para entendermos como acontece esse processo de contato entre culturas e diferentes tradições religiosas, utilizando de sua perspectiva teórica denominada de fronteiras interétnicas. Utilizaremos essas duas perspectivas teóricas dialogando com conceitos relacionados ao campo da religião, para isso, nos referenciaremos, principalmente, em Eliade (2004) e as demais bibliografias de apoio.

Para realizar este estudo, a metodologia adotada partiu da análise de materiais informativos e artístico-religiosos, depoimentos orais e bibliografias sobre a temática. Para traçar uma narrativa histórica sobre o neopaganismo no Brasil e no Piauí, foi consultado bibliografias sobre o tema. Foi catalogado material com fontes diversas, tais como blogs e sites na internet, jornais, folhetos, e tudo que pôde nos revelar o caminho percorrido do movimento no Piauí, e, por conseguinte, em Teresina. Foi reunido, também, outros materiais como a História Oral, mediante entrevistas com membros do grupo pagão de Teresina e material de divulgação do neopaganismo no Piauí, como documentários. Foi problematizado as produções literárias, bibliográficas e religiosas do grupo, materializadas em seus livros, cânticos e rituais.

O trabalho será estruturado em dois capítulos. O primeiro, intitulado: “*Neopaganismo em Teresina: O caso Piaga*”, será abordado, uma narrativa histórica que enfatize as primeiras organizações de encontros do grupo em Teresina para construção da crença, assim como os mesmos discutiram a ideia de neopaganismo na sua concepção religiosa. Nisso, teremos como fontes nesse capítulo, um depoimento oral, uma imagem, e alguns trechos de periódicos da cidade de Teresina, como o Jornal *O dia*.

O segundo capítulo intitulado “*Uma religiosidade que repousa na cultura popular*”, discutiremos a tradição *Piaga* a partir das estratégias discursivas de construção da crença. Para isso, analisaremos as produções artístico-religiosas do grupo na tentativa de perceber como estas exprimem tensões sociais. Dessa forma, faremos um debate mais específico acerca dos conceitos relacionados ao campo da religião. Nesse capítulo, utilizamos como fontes uma tabela retirada de um site na internet, cânticos, uma imagem e trechos de produção bibliográfica do grupo.

Ao final deste estudo, foi possível considerar que a construção do neopaganismo em Teresina, foi consequência do surgimento de novos fenômenos religiosos na contemporaneidade. Nesse sentido, essas novas espiritualidades promovem uma relação sustentável e harmônica com a natureza e o local na qual elas foram concebidas. No Piauí, ocorreu justificativas comuns semelhantes a outros movimentos pelo mundo, ou seja, de estarem resgatando práticas religiosas ancestrais e valorização da magia e sacralidade do lugar. Porém, percebemos realmente, que o desencadear desses movimentos em diversos países, como no Brasil, ocorre pelo fato da desenfreada agressão ao meio ambiente e distanciamento do ser humano da natureza, combinada pelo consumo excessivo. Em Teresina, recorte espacial aqui estudado, percebemos que o paganismo *Piaga* surge como tentativa de colocar o Piauí como berço de tradições importantes.

CAPÍTULO 1

NEOPAGANISMO EM TERESINA: O CASO *PIAGA*

Por volta da década de 1960, explode no Ocidente, um fenômeno cultural de minorias taxado de contracultura, que tinha como premissa questionar os valores e ordens tradicionais. É em meio a esse momento de divulgação de ideais libertários, tomada de consciência e transformação de comportamentos de jovens, que surgem os Novos Movimentos Religiosos. As instituições religiosas tradicionais já não conseguiam responder ou satisfazer muitas pessoas em relação às questões trazidas pelos dilemas que estavam surgindo naquela época. À vista disso, as religiões tradicionais vão perder um pouco de sua supremacia na medida em que vai haver a ascensão de novas espiritualidades, como enfatiza Soares (2009):

Essa coisa nova parece ser a busca por respostas espirituais aos dilemas dos homens e mulheres contemporâneos. Essa busca, associada a um desencanto com as religiões tradicionais, tem levado uma parcela considerável de pessoas a procurarem, não apenas no Paganismo como também nas diferentes doutrinas orientais e no movimento da Nova Era, uma outra experiência religiosa. Sob esse aspecto, o crescimento destas formas de expressão religiosa pode ser interpretado como uma espécie de “sinalizador”, expressão de uma tentativa social mais ampla de contrabalançar as tendências majoritárias da nossa sociedade consumista e hiper-tecnológica, enfatizando valores como os vínculos comunitários, as relações interpessoais e a integração com a natureza (SOARES, 2009, p. 02).

Nessa perspectiva, a sociedade atual da rápida inovação tecnológica e do consumismo intenso, produz relações cada vez mais distantes do ser humano com a natureza. Sob este aspecto, o neopaganismo busca reestabelecer uma conexão do homem com o meio ambiente, como forma também, de encontrar respostas para dilemas espirituais presentes na atualidade. No entanto, o fenômeno do surgimento de Novos Movimentos Religiosos, decorre também, pelo fato da chamada desinstitucionalização do sagrado, possibilitado antes, pelo processo de secularização que o Ocidente vivencia desde o movimento iluminista. Isso possibilitou,

o questionamento e oposição à valores religiosos aparelhados pelas Igrejas Cristãs¹, como ressalta Júlio Fontana²:

A religião não é mais prerrogativa exclusiva das Igrejas. Decorrência do exílio do Sagrado é a privatização da religião. A secularização possibilitou o avanço do pluralismo e do trânsito religioso, uma vez que, não havendo mais amarras das instituições religiosas, o indivíduo pode manipular os bens simbólicos construindo seus arranjos religiosos sem medo de quebrar o eixo central onde está apoiado. Por isso, o que vemos hoje, não é uma profunda secularização na sociedade, mas uma permanência do encantamento no âmbito individual e, por que não dizer, em muitas expressões religiosas que são aquelas da ortodoxia cristã ou judaica (FONTANA p. 66).

Assim sendo, o neopaganismo como um movimento que nasceu da contracultura durante a segunda metade do século XX, foi desencadeado por questões referentes ao processo de secularização combinado com a crise de paradigmas tradicionais. Ou melhor, “as poderosas ideologias, que tinham sido uma característica central da vida na maioria dos países ocidentais desde o final do século XIX estavam, já nos finais da década de 1950, começando a parecer opressivas e redundantes” (FILHO, 2016, p. 62). Nesse aspecto, os impactos na economia e sociedade no Ocidente, nesse período, propiciou a valorização do individualismo em detrimento das identidades coletivas:

Muitas vezes as pessoas me perguntam se ‘isso’ que eu estou pesquisando é uma religião, se é ritualizada ou é apenas uma brincadeira de adolescente que gosta de se vestir de preto. Acredito que perguntas como esta se devem a um certo desconhecimento sobre as formas de ritos e rituais presentes nas sociedades contemporâneas (SOARES, 2009, p. 51).

A contemporaneidade traz novas e diferentes formas de lidar com os dilemas individuais e coletivos e, em particular, com as manifestações religiosas. Isto transcorre também pelas espiritualidades neopagãs. Segundo Martine Segalen (2002), a ritualidade está a priori associada ao religioso através do sagrado. E a partir disso, e da afirmação de que as sociedades contemporâneas vivem sob o signo da racionalidade e da técnica, a autora indaga se há espaço para o ritual dentro da

¹ Lembrando que o processo de secularização do Cristianismo é a referência para se perceber a decorrência desses movimentos no recorte aqui analisado: a nível de Ocidente.

² Publicou o Artigo na: Ciberteologia - Revista de Teologia & Cultura - Ano II, n. 12

atualidade. Chama a nossa atenção para o fato da definição do que é um ritual. Discorda do que muito frequentemente é utilizado pela mídia e pela antropologia inclusive, que é a afirmação de que um ritual é todo aquele comportamento que se repete. Afirma que “uma das principais características do rito é a sua plasticidade, a sua capacidade de ser polissêmico, de acomodar-se à mudança social” (Segalen, 2002, p. 15). Desta maneira, aspectos relacionados à religião e espiritualidade, como os ritos, tem impacto nas práticas e mudanças sociais, tanto no âmbito individual, como do coletivo, e, nesse seguimento, a religião se torna espaço de conflitos que determinam e constroem discursos. Nesse caso, Gomes (2002) pondera:

Como as opiniões religiosas não tem incidência unicamente sobre a busca de sentido para a existência, mas a têm igualmente sobre os comportamentos, ordenando toda a vida do homem crente, inclusive suas práticas sociais, as religiões também são lugares relevantes dos conflitos sociais. Assim sendo, o campo religioso é simultaneamente lugar, produto e fator ativo daqueles conflitos, e parece-me, pois, legítimo considerar a História religiosa como uma disciplina específica. afirmada a sua legitimidade, há, não obstante, a necessidade de aclarar seu objeto (GOMES, 2002, p. 17).

Sendo assim, a necessidade de especificidade da disciplina de História Religiosa, para entender como se comportam esses signos frente aos processos históricos, como também às demandas da atualidade. Em *Feitiçaria e Modernidade nos camarões: alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade*, percebemos alguns desses elementos relacionados aos ritos e religiosidade na contemporaneidade e como são abordados. Peter Geschiere (2006), discute como as noções de feitiçaria em Camarões, por exemplo, vinculou outros significados na medida em que os dilemas propostos pela modernidade passaram a adentrar o cotidiano dos sujeitos.

A propaganda da feitiçaria nas últimas décadas tomou tal proporção em Camarões, que seu sentido deixou de remeter, exclusivamente, ao passado pejorativo da expressão, mas agora como ferramenta necessária para se adequar, ou mesmo controlar as demandas de uma globalização vigente. A provocação geral de Geschiere neste trabalho, parte do pressuposto de até que ponto a categoria *feitiçaria* determina as práticas discursivas e como se relaciona com a *modernidade*. “De fato, o discurso da feitiçaria parece oferecer uma linguagem óbvia, tanto para o rico quanto para o pobre, para tentar conferir um significado às mudanças modernas — e notavelmente

às novas e chocantes formas de riqueza e desigualdade” (GESCHIERE, 2006, p. 13). Essa ligação conceitual pode ajudar a compreender por que o discurso da feitiçaria impregna e determina as formas pelas quais as pessoas tentam lidar com as desafiadoras mudanças modernas principalmente se analisarmos determinados grupos e contextos, como aqui é o caso, os grupos de religiosidade alternativa urbana.

1.1. Possibilidades de construção prático-discursiva do paganismo *Piaga*

A tradição religiosa denominada de paganismo *Piaga* nasceu de uma série de estudos e práticas realizadas por um grupo de jovens em Teresina. Esses jovens fazem parte de um seleto número de praticantes do paganismo no Piauí, onde se constam registros dessas práticas em meios de comunicação piauienses desde o início dos anos 2000. Nisso, o movimento pagão em Teresina, a princípio, se constituía através de práticas realizadas em reuniões no Parque da Cidade, local considerado como área de lazer da capital. No entanto, esse recorte, a partir de 2007 se justifica pelo fato de termos conhecimento das produções desde a criação do jornal *O Bruxo*, antes na forma de folhetim, para a divulgação de temas relacionados aos estudos sobre paganismo, nos encontros e festivais pela comunidade pagã do Piauí.

O jornal *O Bruxo* foi fundado pelo Jornalista e adepto do movimento pagão piauiense, Rafael Nolêto em março de 2007, permanecendo na frente da administração do mesmo por volta de 4 anos, quando se desligou em 2011. No início, as edições do jornal eram divulgadas na forma de folhetim, durante reuniões de estudo e encontros pagãos. Depois o veículo de comunicação passou de impresso para online, na versão de um blog, este denominado de *Piauí Pagão*, em abril de 2009. Nesse site, constam os registros dos encontros de jovens pagãos piauienses desde 2009. Nesse período, os encontros eram destinados a práticas religiosas baseadas, sobretudo, em ritos provenientes de correntes da Europa, tendo como maior destaque, a prática da Wicca em Teresina, funcionando como movimento de cultura urbana.

Todavia, após o desligamento de Nolêto das edições do jornal *O Bruxo*, e articulação com outros praticantes de religiosidades pagãs, em 2012, esses indivíduos pensaram uma concepção de paganismo que considerasse a influência das tradições e folclore local. Esse movimento religioso foi formado por um grupo de jovens piauienses, tendo como lideranças, Rafael Nolêto e João Pedro Santos, o que deu

origem a uma tradição religiosa denominada de paganismo *Piaga*. No início, foram realizados estudos, onde o grupo reuniu produções bibliográficas e literárias que pudessem revelar os caminhos de culto ancestrais necessários para construir a crença. Ou seja, como manifestação da contemporaneidade, o neopaganismo surge com essa necessidade de reviver antigos cultos. Ou seja, assim como a Wicca pretende reviver os cultos antigos pré-cristãos, o paganismo *Piaga*, também buscou fincar sua crença na ancestralidade piauiense, tendo na influência de saberes indígenas, o ponto chave para se perceber tais aspectos. Observe uma reportagem do jornal *O Dia* sobre o assunto:

Segundo Rafael Nolêto, o diferencial da Vila Pagã no Piauí é que a gente não importa só tradições estrangeiras, mas também resgata as tradições da terra. A denominação da doutrina é o Paganismo Piaga, que é um termo que gerou o nome do Piauí. Piaga significa propagador da fé, e retrata práticas de pajelança e xamanismo. [...] Quando os portugueses chegaram no Piauí, o local era predominantemente habitado por tribos indígenas que foram dizimadas. Esses povos eram chamados de piagas e, baseado nessa denominação, se tem a teoria de que o nome do estado foi dado a partir do nome piaga. [...] “Assim como existe cristianismo e as diferentes congregações cristãs, que acreditam em um único Deus e na pessoa de Cristo, existem outras religiões monoteístas, como o judaísmo e o islamismo”, explica Rafael Nolêto. Ao contrário disso, existem as crenças politeístas, as quais acreditam em vários deuses e dentro do politeísmo existem várias tradições, como o culto a deuses celtas, egípcios, bálticos. [...] “Esses deuses nada mais são do que reflexo das forças da natureza e da própria ancestralidade, que deve ser entendida tanto como ancestralidade de sangue, como a identificação cultural e até por questão de identificação espiritual”, completa. No Piauí, o grupo pagão pesquisa história e antropologia para saber como eram as práticas dos povos do passado, que também eram politeístas e cultuavam várias divindades como forças da natureza. “A gente espera não deixar morrer através da idealização da Vila, por meio de vivência comunitária, eventos, rituais, feiras e palestras”, afirma o idealizador da Vila. [...] As crenças, práticas e culturas adotadas pelo grupo são antigas, mas Rafael Nolêto explica que a denominação Paganismo Piaga é uma expressão recente organizada pelos membros do grupo (*O DIA*, março de 2014)

Nesse fragmento do jornal, percebemos como os pagãos *Piagas* constroem um discurso muito relacionado a resgate de práticas e valores ancestrais, inclusive, segundo suas teorias, o Piauí recebeu esse nome devido à influência da cultura dos supostos povos *Piagas* que viviam na região do atual estado. Todavia, não há estudos

que comprovem tais teorias, esta designação parte do discurso dos adeptos a partir de seus estudos religiosos e bibliográficos. Assim sendo, ao mesmo tempo em que o grupo pretende reviver crenças e práticas de povos antigos, acabam por darem uma roupagem totalmente contemporânea para espiritualidades de grupos étnicos que aqui viviam.

Nesse sentido, o que se percebe no paganismo *Piaga* enquanto manifestação religiosa é sua necessidade de se demarcar, por exemplo, em relação à religião predominante, o cristianismo. Para isso, a proposta dos mesmos é de se perceber como lendas e mitos piauienses, de crença popular, podem se tornar entidades e narrativas sagradas. Por isso, umas das principais fontes de pesquisa do grupo para busca de elementos que agreguem à crença são obras literárias e narrativas folclóricas. Dentre as que mais recebem destaque, temos: *Arrepios e assombrações em Sete Cidades* (Gabriel Coutinho); *Passarela de marmotas* (Fontes Ibiapina). Como também, obras que abordem elementos sobre a história indígena piauiense. Temos: *Etno-história indígena piauiense* (João Gabriel Baptista). Em dezembro de 2013, foi realizada a celebração da Festa da Vida, no Parque da Cidade. Nesse período, comemoram-se as divindades da chuva e da fertilidade, logo, também, está bastante ligada a passagem das estações do ano. Observe a imagem:



Figura 1: Festividade de comemoração à Festa da Vida no Parque da Cidade, Teresina Piauí, dezembro de 2013. **Fonte:** site:piauípagãoblogspot.com. 2017

Perceba que nessa imagem eles formam círculos de debates. Nesses encontros, até as cores e alimentos que os mesmos levam tem significados dentro do conjunto

de simbolismos. Nesse dia, foram recomendados que os adeptos levassem alimentos não industrializados, como frutas e sucos naturais. As combinações de cores, estão relacionadas com a passagem de estação e festividade que eles comemoram, isto é, como vemos na imagem, usam-se cores como verde, que simboliza a natureza, branco, a neutralidade, e vermelho, as frutas, durante a Festa da Vida.

A festa da vida é um dos oito festivais litúrgicos principais presentes na Roda do Ano *Piaga*, na qual trabalharemos com mais profundidade no próximo capítulo. Nessa data, comemora-se, no contexto da localidade piauiense, a chegada das chuvas e, conseqüentemente, o período de estação verde. Assim sendo, mesmo procurando introduzir elementos da cultura e clima local, o paganismo *Piaga* busca referências de práticas religiosas de outras tradições. Nesse caso, sugere-se, adoração à vida e a natureza que volta a florescer na região:

Uma árvore pode ser decorada, da mesma forma como a árvore de natal, pois representa o verde que volta a brotar. A caridade e a troca de presentes também podem ser praticadas como alusão às práticas da Saturnália romana. Como a época representa a chegada de chuvas fertilizantes, deve ser celebrada com alegria, com cânticos e danças em grupo.³

Sobre esse período litúrgico, que corresponde basicamente a data de festividade do Natal Cristão, o jornal *O DIA* de Teresina escreveu uma matéria sobre como era encarado o Natal para os pagãos:

Natal para os pagãos

“Festa da Vida”: é com esse título que os adeptos de espiritualidades pagãs celebram essa época no Piauí. A ocasião festiva é uma das 8 celebrações principais do ano litúrgico piaga e simboliza a passagem do Solstício no dia 22/12 e a chegada das chuvas após um longo período de estiagem (B-R-O-BRÓ). A partir dessa época, o cenário local se transforma e o verde volta a brotar, refletindo o despertar da vida na terra. O solo é fertilizado, muitas plantações são iniciadas e a alegria retorna após meses escaldantes em que muitos passam por provações no campo. O pagão Rafael Nolêto explica que a data é comemorada com muita alegria. “Comemoramos essa ocasião com muita alegria, em reuniões com amigos e família, para a celebração com cânticos, danças, fartos banquetes e rituais de agradecimento pelas bênçãos de vida trazidas pelos deuses ligados à chuva”, conta. [...] Ele destaca ainda que pagãos geralmente não costumam se isolar das comemorações familiares típicas dessa época, até porque são encaradas como oportunidades de se está próximo da família e de pessoas queridas, assim como ocorre em outras comemorações

³ Trecho retirado do blog piauípagão.blogspot.com

oficiais não diretamente relacionados às nossas tradições religiosas. [...] O que acontece nessa data é que interpretamos o simbolismo da data de forma diferente, mas sem deixar de celebrar, afinal, enquanto os cristão celebram a vida através de Cristo, nós celebramos através da chegada do período de chuvas que fertilizam nossa terra com as bênçãos dos deuses das nossas tradições, esclarece Rafael. Ele chama atenção ainda para o fato de muitas tradições atuais possuem raízes pagãs, inclusive as celebrações natalinas, por isso vemos a realidade como resultado de deturpações e adaptações ao longo do tempo. “Várias sociedades pagãs celebram nessa época o aniversário de divindades solares, como o Deus Mitra, na Pérsia. Em Roma a época era chamada de Saturnália, ocasião em que se praticava a caridade, troca de presentes e muita alegria para honrar o Deus dos campos e colheitas, Saturno. Infelizmente, ao longo do tempo a data teve enfraquecido seu caráter simbólico-espiritual, fortalecendo apenas o lado comercial”, explica Rafael Nolêto, que está à frente da construção da primeira colônia pagã da América Latina (*O Dia*, Dezembro de 2013).

Nesse momento, o paganismo *Piaga* começa a tomar visibilidade nos meios de comunicação piauiense. Nessa matéria, é discutida a Festa da Vida dos *Piagas* e como ela tem um significado e um simbolismo em relação ao clima e contexto geográfico piauiense. Isto é, uma data que se comemora a chegada das chuvas após um longo período de estiagem. Ainda no texto, percebemos, através da fala de um dos pagãos, a forma que o grupo encara a data, diferentemente dos cristãos, que celebram a vida através da figura de Cristo, os pagãos celebram a vida, através dos ciclos e dos fenômenos da natureza.

Observe que nesse trecho da matéria do jornal, são levantados elementos que caracterizam a Festa da Vida como celebração pagã do Piauí. O aspecto interessante, é perceber como os adeptos adaptaram uma festividade de raízes e cultos europeus para a especificidade do clima e cultura piauiense. Assim, eles constroem um simbolismo para a data muito relacionada aos ciclos da natureza, como por exemplo, a passagem do solstício de verão. Outro aspecto importante visto nesse trecho da matéria é o fato de que os mesmos não deixam de enfatizar a influência de tradições pagãs nas nossas práticas culturais atuais, nesse caso, Rafael Nolêto, destacou elementos que remetem as práticas do Natal que teve sua origem em diferentes sociedades pagãs antigas, e nesse sentido, se torna lamentável, segundo o mesmo, que nos dias de hoje todo o simbolismo religioso relacionado ao período, seja reduzido a atividades comerciais.

Em Janeiro de 2014, outro Jornal na qual a fonte nos limitou o nome do periódico e data de publicação, publicou uma matéria intitulada: Piauí sedia Primeira Vila Pagã

da América Latina. Nesse momento, o projeto de construção do espaço cultural e religioso dos pagãos *Piagas* começa a ter maior visibilidade. Observe alguns trechos da matéria:

Um grupo de adeptos a vertentes pagãs em Teresina resolveram associarem as festividades e celebrações peculiares de casa linha e montaram o projeto Vila Pagã, que está em fase de planejamento e construção. [...] o projeto deve ser a primeira Vila Pagã da América Latina e tem o intuito de reunir diversas crenças pré-cristãs e as tradições próprias do Piauí e aliar isso ao contato e vivência mais próxima da natureza. [...] O grupo formado por sete pessoas que hoje idealiza a Vila Pagã já se conhecia e promovia reuniões em locais públicos, como parques da cidade, mas sentiam necessidade de ter uma sede própria.⁴

Nesta publicação, passa a ser comentado sobre o projeto do grupo pagão de construção da Vila Pagã. Como mostra a publicação, a Vila Pagã é o primeiro espaço da América latina que tem como intuito o culto e a preservação de tradições religiosas politeístas. Sendo que, o espaço partiu da necessidade do grupo pagão *Piaga* de ter um ambiente de sociabilidade mais reservado, sendo que, até então, os encontros e festividades eram realizados em locais públicos de Teresina, sendo o Parque da Cidade, o principal destino. A vila é um espaço de iniciativa totalmente privada, sem qualquer vínculo governamental ou de ONGs.

1.2. O neopaganismo na concepção *Piaga*

Como visto anteriormente, a crença denominada de paganismo *Piaga*, segundo seus adeptos, constitui um resgate de práticas e valores religiosos de antigos grupos étnicos que praticavam o culto solar nas terras onde hoje é o estado do Piauí. Nesse sentido, pretendemos identificar os aspectos sociais e históricos que permitem a formulação desse discurso por parte dos adeptos dessa crença, utilizando como fontes, depoimento oral e produções artístico-religiosas. Para isso, precisamos entender antes, como a noção de neopaganismo se constituiu e se fundamentou, em relação às tensões sociais e históricas que desencadearam a construção de uma

⁴ Fragmento de reportagem de periódico de Teresina, porém não tivemos acesso ao nome do respectivo jornal e data de publicação da matéria.

concepção alternativa de religião durante a segunda metade do século XX. Para Duarte (2008):

É difícil encontrar um ponto de partida para o neopaganismo. A bem da verdade, pode-se dizer que, desde a Baixa Idade Média até o início da Renascença, a busca de raízes no passado greco-romano, especialmente pelas elites sociais e intelectuais, já introduzia uma espécie de imagem engrandecida da cultura pagã clássica, como forma de afirmação de uma identidade nacional. (DUARTE, 2008, p. 17).

Desta maneira, a construção do neopaganismo na Europa surgiu como uma emergência de afirmação de uma identidade nacional perante emergências políticas e culturais enfrentadas pelas nações no século XX. Por isso, os discursos de adeptos do neopaganismo estão sempre carregados com a noção de resgate de valores e práticas de povos antigos. É nesse sentido, que os neopagãos percebem como os cultos pré-cristãos resistiram ao longo do tempo e por isso devem ser revividos. E de fato, podemos perceber que muitas práticas relacionadas à bruxaria pelas Instituições Cristãs sempre estiveram presentes ao longo da Idade Média, resistindo através do próprio Cristianismo. Como a noção paganism está ligado ao culto agrário e à natureza, Ginzburg em sua obra: *Os Andarilhos do Bem: feitiçaria a cultos agrários nos séculos XVI e XVII*⁵, estuda a mudança de atitudes religiosas pelos camponeses devido à forte repressão da Igreja Cristã pelo processo inquisitório, e percebe como o culto dos camponeses é uma manifestação ligada a raízes pagãs.

Assim sendo, o mito dos "benandanti" foi mais difundido como um culto agrário. Ginzburg (1988), salienta o seu caráter sincrético:

No amálgama de crenças defendidas pelos 'benandanti', coexistiam dois núcleos fundamentais: um culto agrário (que constituía, com certeza, o núcleo mais antigo) e um culto cristão, além de um certo número de elementos assimiláveis à feitiçaria. Não tendo sido compreendido o primeiro pelos inquisidores, e tendo sido claramente recusado o segundo, esse grupo composto de mitos e crenças deveria desembocar, na falta de outras saídas, inevitavelmente na terceira direção (GINZBURG, 1988, p. 47).

Nesse sentido, o paganism na Itália, como manifestação de tradições e saberes agrários, estava fincada em práticas muito antigas, que, logo puderam se adaptar a

⁵ A pesquisa sobre "Os Andarilhos do Bem" circunscreve-se à região do Friul, nordeste da Itália, e ao período que se estende do final do século XVI até meados do século XVII.

um aparato repressivo que se tornava cada vez mais expressivo na Europa. Mesmo com a predominância do catolicismo como religião oficial, elementos do culto agrário sobreviveram na expressão das credences populares, tendo as relações de sincretismo campos de manutenção dessas práticas. O neopaganismo enxerga a possibilidade de reviver estas espiritualidades através da cultura popular, sobretudo, o folclore, pois é neste campo do imaginário humano em que mais se conservam traços de antigos cultos e crenças.

Assim sendo, na religiosidade pagã *Piaga*, conseguimos enxergar características semelhantes de tentativas de reintroduzir elementos de crenças antigas em práticas religiosas atuais. Rafael Nôleto pondera essas questões em depoimento oral. Mas antes, para analisarmos sua declaração, utilizamos a percepção de Portelli (2009):

Porque a subjetividade, os sentimentos, as paixões são coisas de História que talvez sejam mais importantes do que as coisas da política; são uma política mais funda, mais radical, que faz parte do sangue e das veias das pessoas com quem falamos. Então, a entrevista não é um ato de extrair informações, e sim o abrir-se de um espaço de narração, um espaço compartilhado de narração, em que a presença do historiador oferece ao entrevistado alguém que está ali escutá-lo, coisa que não lhe ocorre com frequência (PORTELLI, 2009, p. 04).

Em consequência disto, é preciso perceber nesses indivíduos a presença da subjetividade que naturalmente se confundem com os entusiasmos e devoções correspondentes ao que acreditam religiosamente. Pois, os adeptos do grupo, apesar de estarem construindo uma forma de religiosidade no Piauí, ambos levantam estudos arqueológicos, bibliográficos que, segundo eles, fundamentam e possibilitam os pilares do paganismo *Piaga* como culto ressignificado de povos ancestrais que viviam nessa região. No entanto, Barth (1969) ver a impossibilidade do resgate cultural como é proposto pelo grupo, devido ao fato que a mesma se transforma ao longo do tempo, e mesmo havendo continuidade com determinadas práticas, diversos elementos vão sendo acrescentados pelos contatos:

Quando alguém reconstrói a história de um grupo étnico através do tempo, *não* está ao mesmo tempo e no mesmo sentido descrevendo a história de “uma cultura”: os elementos da cultura atual do grupo étnico em questão não surgiram do conjunto específico que construía a cultura do grupo em momento anterior, ainda que este grupo tenha existência contínua do ponto de vista organizacional, com fronteiras

(critérios de pertencimento) que, apesar de modificarem-se, demarcam efetivamente uma unidade que apresenta continuidade no tempo (BARTH, 1969, p. 67).

Desta forma, analisaremos justamente o discurso que o grupo utiliza para validar e se colocarem enquanto continuadores do paganismo *Piaga* na atualidade. É importante percebermos no momento da análise desses depoimentos, o quanto os seus aforismos e paixões determinam as suas práticas discursivas. Observe um trecho do depoimento do mesmo:

As religiões pagãs nativas estabelecem uma relação de sacralidade com os biomas e contextos nos quais estão inseridos. No caso do Piaganismo, não é diferente. O que nos motivou para o desenvolvimento desta espiritualidade piauiense, dentro do paganismo, foi a possibilidade de nos "reapropriarmos" do que consideramos como nossa herança ancestral sagrada. Quanto ao Piauí, temos uma rica herança geológica, arqueológica, mitológica, histórica e biológica. Para nós, piagas, essa herança precisa ser reconhecida, redescoberta, desvendada e sacralizada. O Piaganismo nos instiga a lançar um olhar de sacralidade sobre a natureza e tudo o que nos cerca. Esse olhar de sacralidade facilita nossa integração com o ambiente em que estamos inseridos, no caso, o próprio Piauí. Esse caminho é uma descoberta constante, pois muito do conhecimento ancestral se perdeu ao longo do processo de colonização. Esse conhecimento ancestral engloba os vestígios da passagem de indígenas e também de outros povos que passaram por essas terras (NOLÊTO, 2016).

Um dos aspectos evidentes nesse discurso, nos mostra como a construção da crença *Piaga* está relacionada estritamente com a necessidade de enxergar e colocar o Piauí como espaço de tradições importantes. Dessa forma, a valorização das riquezas naturais, folclóricas e culturais, aparece como proposta para que possam tecer uma relação mais íntima com a terra e o lugar em que vivem. No entanto, por trás do discurso religioso neopagão, que busca promover um olhar de sacralidade com a terra, há inquietações e tensões políticas e sociais. No caso do movimento aqui estudado, é preciso considerar que o Piauí é um estado com baixo desenvolvimento social e econômico e no cenário nacional, é um estado sem muita expressividade midiática. Como é enfatizado a seguir:

Acreditamos que a sociedade piauiense atual tem um "Carma coletivo" a ser cumprido, para superar problemas que nos mantém estagnados em muitos aspectos (economia, baixa autoestima das pessoas, menosprezo pelo local que vive, negativismo, passividade, etc.). Acreditamos que, quando você aprende a enxergar situações

adversas e problemas com positivismo, com consciência do seu poder de transformação, os problemas deixam de ser problemas e se tornam desafios a serem superados, rendendo boas experiências. O mesmo ocorre em relação aos lugares. Para se nutrir o cuidado por algum lugar, é necessário conhecer e amar esse lugar. Esse cuidado, o despertar desse sentimento de amor, é o que desejamos nutrir através do Piaganismo. Notamos que a visão do piauiense em relação à nossa terra tende a ser muito negativista, com associações do Piauí à um estado pobre, sem perspectivas, sem "futuro", quando na verdade precisamos apenas olhar de forma diferente para tudo o que temos aqui. Aprender a enxergar as riquezas (físicas e espirituais) da nossa terra é algo que trabalhamos no Piaganismo, por isso acreditamos que a adoção desse "novo olhar", por parte de mais pessoas, é algo que pode potencializar a possibilidade de transformação positiva da nossa realidade (NOLÊTO, 2016).

Desta forma, os membros do movimento pagão de Teresina se colocam como agentes transformadores da percepção negativa que, segundo eles, as pessoas têm do estado do Piauí. E para isso ser concretizado, é preciso desenvolver nas pessoas um sentimento coletivo que busque conhecer e valorizar as riquezas físicas e espirituais que estão presentes nesse estado. Assim sendo, o neopaganismo que tem como fundamento a percepção da terra como sagrada, se constitui uma manifestação religiosa do círculo *Piaga* como determinante para construir uma nova relação com a região. Desta maneira, a apropriação das narrativas mitológicas brasileiras, e, sobretudo, piauienses, foi um dos meios encontrados para se pensar questões locais a partir da perspectiva do lugar onde esses mitos foram concebidos e suas relações com o ambiente:

Sabemos que a realidade é construída conforme os problemas gerados pelo ambiente (relevo, clima, fauna, flora, água) e que são elaboradas possíveis respostas ao longo da história. Região formada com grandes cadeias de montanhas apresentam um tipo de mito específico relacionado a sua estrutura de relevo. Região fria constrói mitos diferentes das regiões quentes. Ambientes de florestas têm mitos diferentes de ambientes desérticos. Moradores próximos aos rios apresentam mitos diferentes daqueles que habitam próximos ao mar. Enfim, as construções das narrativas míticas dependem das relações concretas com o meio no qual os seres humanos vivem (PRATTES, PIMENTEL e BETARELHO, 2014, p. 37).

Os movimentos neopagãos são constituídos de maior liberdade para desenvolverem seus próprios arranjos simbólicos, e, com isso, estabelecerem a releitura e a construção de manifestações religiosas baseado em uma série de arcabouços informativos que apontam caminhos para essas tradições. Nessa

perspectiva, “a religião tem forte e necessária ligação com o campo simbólico, ela utiliza e também produz elementos para o campo simbólico”, logo, “essa relação é riquíssima e complexa, podendo ser observada em especial através dos ritos onde as religiões se expressam com grande conteúdo simbólico” (PRATTES, PIMENTEL e BETARELHO, 2014, p. 14). Ou seja, o rito funciona como a linguagem em que as religiões expressam suas representações simbólicas. Nesse sentido, as religiões produzem textos artístico-religiosos que dialogam com a realidade na qual estão inseridas, expressando inquietações e tensões originárias de um contexto social e histórico:

A criação de um texto artístico-religioso tem como consequência a criação de um universo da cultura moldado por este texto: ele transfigura a realidade a tal ponto que só podemos considerar como existente o que pode ser descrito na cultura. [...]. No caso das linguagens da religião teríamos, portanto, uma dupla codificação: a religião se relaciona com a linguagem natural (que pode ser a língua falada, o iconismo etc.), mas também se constitui em um sistema complexamente estruturado de linguagem. Isso gera na religião um poder equivalente ao da arte para a criação de novos textos, lançando-nos numa rede de intensas e inesgotáveis criações simbólicas (NOGUEIRA, 2013, p. 451-452).

Na religiosidade pagã *Piaga*, ocorreu uma série de ressignificações de crenças neopagãs estrangeiras⁶ para o contexto local do *Piaganismo*, isto é, fazendo uma releitura de elementos fundamentais para se pensar e constituir uma crença pagã piauiense. Todavia, considerando que as religiões são produto sociocultural do meio da qual estão inseridas, as religiões incorporadas de outros contextos culturais “passam por um processo de adaptação e flexibilização, buscando adequar-se ao contexto cultural onde se estabelecem, efetivamente fornecendo novas ou melhores opções para os indivíduos expressarem a sua religiosidade” (PRATTES, PIMENTEL e BETARELHO, 2014, p. 16). Em consequência disto, fica evidente que nunca uma manifestação religiosa é simplesmente transportada de um lugar para outro, cabe a

⁶ Na Corrente Colona, existem várias linhas, que por sua vez podem ser subdivididas em cultos. Dentre as religiões incorporadas ao culto Piaga temos a Linha Africana/Yorubá; Linha Ameríndia; Linha do Haiti; Linha do Oriente Médio; Linha Egípcia, Linha Eslava, Linha Grega, Linha Nórdica, dentre outras.

mesma, enfrentar reorganizações e transformações em suas formas de sociabilidade, rituais, práticas, saberes, comportamentos, cultos e crenças.

CAPÍTULO 2

UMA RELIGIOSIDADE QUE REPOUSA NA CULTURA POPULAR

O movimento religioso *Piaga* é caracterizado e constituído de diversos elementos que apontam releituras de correntes pagãs do exterior assim como a apropriação de saberes relacionados ao imaginário local piauiense. Através disso, percebemos o *Piaganismo* como uma tradição concebida no Estado do Piauí, ou seja, os membros do grupo pretendem estabelecer uma conexão de com uma forma de religiosidade ancestral que não se conserva mais em relação a seus velhos usos. Além disso, estes utilizam um conjunto de ritos e símbolos que constituem a crença *Piaga* como uma continuidade de manifestação religiosa pagã e de povos antigos.

Dentre esses elementos de releitura, temos os rituais de passagem das estações do ano, mitos e divindades, magia em forma de porções e folhetos informativos. Segundo Nolêto (2015):

Estudar em livros de história e folclore, conversar com pessoas mais velhas sobre tradições e costumes do lugar, visitar sítios arqueológicos e bosques sagrados, vivenciar experiências místicas com seres espirituais nativos da terra e entrar em sintonia com os ciclos naturais do lugar. Todos esses são caminhos para despertar em si o conhecimento sobre as tradições pagãs locais (NOLÊTO, 2015, p. 13).

No sentido de percebermos o paganismo *Piaga* como uma tradição inventada, Hobsbawm e Ranger (1997) nos auxilia ao apontar o conceito do que se caracteriza uma tradição genuína e uma tradição inventada. Nesse momento, ele mostra que as tradições genuínas são as “que surgiram e que se tornam difíceis de localizar num período limitado de tempo – às vezes coisa de poucos anos apenas – e se estabeleceram com enorme rapidez” (HOBSBAWM e RANGER, 1997, p.9), isto é, não existe a possibilidade definir as origens históricas dessa tradição. Já a tradição inventada é caracteriza como conjunto de regras, que se estabelecem através da repetição, podendo essas regras serem de natureza ritual ou simbólica, conseguindo, através dessa repetição, estabelecerem a ideia de uma continuidade com relação ao passado.

2.1. Roda do Ano *Piaga*

Tabela 1⁷: Quadro explicativo sobre a Roda do Ano *Piaga*.

DATA	FESTIVAL	SIMBOLISMO	CICLOS
21/12	Festa da Vida	Chegada das chuvas e renascimento da vida	SOLSTÍCIO DE VERÃO
01/02	Festa das Luzes	Primeiros sinais do despertar da vitalidade que começa a emanar da natureza	
21/03	Festa das Flores	Desabrochar das flores silvestres e celebração da fartura	EQUINÓCIO DE OUTONO
01/05	Festa da Fertilidade	Fertilidade da natureza, reprodução, auge da vida	
21/06	Festa do Sol	Início do semestre seco, fortalecimento do Sol	SOLSTÍCIO DE INVERNO
01/08	Festa dos Grãos	Colheita dos grãos e preparação para período seco	
21/09	Festa da Carnaúba	Colheita das últimas frutas da estação (caju e manga) e início da seca no sertão	EQUINÓCIO DE PRIMAVERA
31/10	Festa das Almas	Morte e honra aos espíritos e ancestrais	

A representação ritualística e simbólica mais comum entre as diferentes vertentes neopagãs no mundo é a celebração de um calendário litúrgico intimamente relacionado aos ciclos da natureza. “Na maior parte das vertentes esse calendário possui oito festivais principais, que marcam a passagem das estações do ano e levam

⁷ Tabela retirada do blog: paganismopiaga.com/calendarioanual. Quadro explicativo sobre a Roda do Ano *Piaga*.

em consideração os ciclos agrários e a posição da Terra em relação ao Sol”.⁸ Assim, o movimento *Piaga* constituiu seu próprio calendário litúrgico local, pois, mesmo recebendo influências do paganismo estrangeiro, o contexto ambiental piauiense é diferente dos países do norte do planeta, onde são praticados cultos pagãos:

No Paganismo Piaga, a chamada "Roda do Ano", ciclo composto por oito festivais principais, ganhou sua própria reformulação, adaptando-se à realidade do clima e ciclos naturais do território onde a crença é praticada. A roda do ano piaga surgiu a partir do dilema que se apresentava diante de neopagãos desse território, que absorviam tradições pagãs estrangeiras sem dispensar atenção para a importância de adaptá-las a realidade climatológica local.⁹

Ao analisarmos a tabela 1, percebemos uma série de adaptações práticas que o *Piaganismo* fez em relação a outros calendários litúrgicos pagãos do hemisfério norte. No período de 21 de dezembro, acontece no hemisfério Sul, e, portanto, no Piauí, o solstício de verão, enquanto no hemisfério norte, acontece o solstício de inverno. Nesse calendário, são salientadas as oito festividades principais da Roda do Ano. Todavia, “nesse calendário não se fazem muitas referências aos termos outono, inverno, verão e primavera, pois as características climatológicas que definem essas estações não se manifestam da mesma forma no território equatoriano” (NOLÊTO, 2015, p. 61). Como aponta Soares (2009):

Um dos pontos centrais da discussão é o fato de que no Hemisfério Norte as estações do ano são muito bem marcadas, isto é, no inverno as árvores ficam sem folha, no outono as folhas ficam avermelhadas, na primavera tudo fica florido e no verão fica mais verde. E isto pode ser percebido facilmente exatamente na troca das estações. Já no Nordeste do Brasil este fenômeno não ocorre da mesma forma, as estações não são muito demarcadas, permeando entre chuva e sol, isto é inverno e verão e obedecendo outra lógica, a chuva ou inverno representando vida e o sol ou verão representando morte. Desta forma podemos perceber que a natureza não tem um padrão, em cada lugar ela segue uma dinâmica própria (Soares, 2009).

Isto é, no Piauí, acontece de fato apenas a estação chuvosa e a estação seca ou de estiagem, e, como podemos analisar na tabela acima, ela se adapta bastante

⁸ Fragmento referenciado e retirado do blog: paganismopiaga.com/calendarioanual

⁹ Fragmento referenciado e retirado do blog: paganismopiaga.com/calendarioanual

ao ciclo local piauiense, onde o período seco acontece no inverno, e o período chuvoso acontece no verão. “ A Roda Piaga não é nortista nem sulista, é uma roda central, surgindo como uma alternativa aos que se identificam com os ciclos representados na mesma” (NOLÊTO, 2015, p. 57).

No calendário *Piaga*, assim como em diferentes correntes pagãs pelo mundo, temos a chamada Festa das Almas, que ocorre nos dias 31 de outubro em todos os anos, no *Piaganismo* acontece durante o equinócio de Primavera. Nessa festividade, é comemorado e louvado a influência e importância dos espíritos ancestrais para as tradições neopagãs. “Para os adeptos das tradições pagãs, o período compreendido entre 31 de outubro a 02 de novembro é uma fase em que o véu entre o mundo dos vivos e os mortos fica mais tênue”, nesse seguimento, “são realizados ritos tanto para honrar, como também para apaziguar os espíritos que passam por esse mundo durante essa época” (NOLÊTO, 2015, p. 78). Portanto, essa comemoração é mais uma influência de correntes estrangeiras principalmente do hemisfério norte:

Entre os dias 31 de outubro e 01 de novembro, os neopagãos do hemisfério norte celebram o Samhain (pronuncia-se *sou-ein*), festival de origem celta que representa o fim e o início do ano nessa cultura. Samhain significa "sem luz", ou "fim do verão", e marca o início do inverno, a parte mais escura do ano. Nesse festival, a morte e os ancestrais são honrados e acredita-se que o véu que separa este mundo do mundo dos espíritos se torna mais tênue. Os neopagãos possuem uma relação estreita com a natureza, que "morre" no inverno. Dessa forma, a morte representa um processo profundo e misterioso de transformação para esses sujeitos. Entretanto, a noite do festival costuma ser celebrada com festejos, comida, danças e bebidas, pois um novo ciclo se inicia na vida das pessoas (CASTRO, 2016, p. 125)

Os antigos povos Celtas acreditavam que no dia 31 de outubro, véspera do dia de todos os santos, último dia do verão no hemisfério Norte, os espíritos saíam do mundo dos mortos para possuir o corpo dos vivos. “Na mitologia Irlandesa e na tradição popular, em Wales e no Noroeste da Inglaterra, associam o Halloween com visitas de espíritos e fadas. Pagãos combinam todos estes temas em suas celebrações” (SOARES, 2009, p.30). Para espantar os espíritos, os povos Celtas decoravam as casas com objetos assustadores, como caveiras, ossos, esculturas em aboboras, entre outros. No entanto, durante o período medieval, como se tratava de uma celebração pré-cristã, e, portanto, de origens pagãs, aqueles que à praticavam

eram condenados à fogueira da inquisição, passando a ser chamada de dia das bruxas. Visando diminuir as influências de práticas pagãs na Europa Medieval, a Igreja cristianizou a data, criando o Dia de Finados (2 de novembro). Esta festa, por estar relacionada em sua origem à morte, reintroduz elementos e figuras assustadoras. Observe as ponderações de Nolêto (2015) sobre a celebração:

Nos altares, cada elemento possui seu simbolismo particular que fazem referências aos antepassados dos celebrantes e também ao simbolismo da morte e renascimento espiritual. [...] Alguns costumam decorar suas casas com figuras bizarras, para assustar os maus espíritos. [...] Caveiras, espantalhos, máscaras e velas são elementos comuns na decoração desse festival que honra especialmente a Linha das Almas, os ancestrais e as divindades guardiãs do submundo e da morte (NOLÊTO, 2015, p. 78-79).

Desta maneira, os neopagãos *Piagas* adaptaram um calendário anual baseado nos ciclos da natureza com a realidade ambiental do local onde está inserida. Embora essa adaptação seja perceptível, algumas festividades comuns em outras partes do mundo acontecem no Piauí, mesmo que sejam um pouco diferentes em relação aos ritos e mitos. Pois, no Brasil, no dia 31 de outubro, é comemorado o dia do folclore nacional, e dia 02 de novembro, o dia de finados. Esta última, é uma celebração católica utilizada para fazer oferendas com velas, flores e orações e rememorar as pessoas queridas que já morreram. Observe como o grupo estabelece uma relação entre o que é praticado na Irlanda e no Piauí:

Festa das Almas
Samhain, Samhain
Alminhas dançam aqui
Samhain, Samhain
Na Irlanda ou no Piauí

Festa das Almas,
Noite e Luar,
Antepassados,
Enfeitam meu belo altar

Vem do submundo
Para festejar
Almas Benditas,
Honramos neste lugar

Samhain, Samhain
Alminhas dançam aqui
Samhain, Samhain
Na Irlanda ou no Piauí

O *Piaganismo*, introduz bastante os saberes folclóricos da região, por isso, mesmo que haja influência de práticas pagãs nortistas no culto *Piaga*, ela segue baseada em princípios e crenças locais. Portanto, para Hobsbawm e Ranger (1997), é relativamente desconhecido o processo pelo qual os complexos simbólicos e rituais são criados em relação a uma tradição genuína, nisso a invenção de tradições aparece como um meio de formalização e ritualização sempre se referindo ao passado, impondo repetição.

Para Hobsbawm e Ranger (1997), o fato de que o poder da adaptação e a força das tradições genuínas, não devem ser confundidos com a invenção das tradições. E coloca, dessa forma, que não se faz necessário inventar tradições quando velhos usos ainda se conservam. Assim, ele coloca que só ocorre a necessidade de inventar tradições quando a sua forma genuína já está em processo de degeneração, ou seja, “as tradições inventadas são altamente aplicáveis no caso de uma inovação histórica comparativamente recente, a “nação” e seus fenômenos associados: o nacionalismo, o Estado nacional” (HOBBSAWM e RANGER, 1997, p.22). Nessa lógica, a invenção de tradições está diretamente ligada a discursos institucionalizados ou por determinados grupos que pretendem reafirmar determinadas práticas, modelos, comportamentos sociais e espaços perante a sociedade.

Nessa perspectiva, o grupo pagão de Teresina, introduz na sua agenda religiosa, símbolos e práticas que, através da repetição, pode-se pensar o *Piaganismo* como uma tradição antiga, que resistiu desde os povos ancestrais que viviam no Brasil antes da colonização europeia. Assim sendo, percebemos que existe uma larga relação entre a experiência religiosa e os símbolos, pois, “os símbolos são a representação do mundo que nos cerca. Os humanos não se relacionam com as coisas em si, mas com a representação das coisas. Ou melhor, os símbolos são produções, construções humanas pelos quais nos relacionamos com o mundo objetivo e com o mundo subjetivo” (PRATTES, PIMENTEL e BETARELHO, 2014, p. 45). Todavia, o que de fato conseguimos compreender, são uma série de releituras de práticas e símbolos religiosos de diferentes correntes neopagãs do mundo, logo, é preciso compreender

que as religiões possuem caráter sincrético¹⁰, não possuem origens certas ou definidas na história e se transformam continuamente ao longo do tempo. Porém, apesar de estabelecerem uma religiosidade nativa sob à luz de símbolos de tradições pagãs do exterior, é possível enxergar os marcadores identitários que fazem da tradição *Piaga* uma manifestação específica do local e grupo étnico na qual foi concebida.

Para Barth (1969), as fronteiras étnicas permanecem apesar do fluxo de pessoas que as atravessam, isto é, as diferenças culturais de grupos não se mantêm como resultado de um isolamento rígido, mas justamente pelo contato, devido a esses grupos estabelecerem marcadores identitários. As distinções entre categorias étnicas não dependem da ausência dessa mobilidade, contato e informação, mas implicam efetivamente em processos de incorporação exclusão, através dos quais, apesar das mudanças de participação e pertencimento ao longo das histórias de vida individuais, estas distinções são mantidas. Desta maneira, é justamente a mobilidade que permite os grupos criarem suas noções e padrões de pertencimento frente a outros agrupamentos étnicos. Nesse caso, os traços que definem a tradição *Piaga* como etnicamente diferente das outras correntes pagãs, decorrem da especificidade ecológica local como também das tensões sociais que a envolvem.

Nesse sentido, há relações sociais estáveis, persistentes e frequentemente vitais que não atravessam essas fronteiras como também muitas vezes se baseiam precisamente na existência de status étnicos dicotomizados. Assim sendo, as distinções étnicas não dependem da ausência de interação e aceitações sociais, mas ao contrário, são frequentemente a própria base sobre a qual sistemas sociais abrangentes são construídos. “A interação dentro desses sistemas não leva à sua destruição pela mudança e pela aculturação: as diferenças culturais podem persistir apesar do contato interétnico e da interdependência entre etnias” (BARTH, 1969, p 26). Ou seja, surge a necessidade dentro dos agrupamentos étnicos, como aqui analisado, o caso *Piaga*, a possibilidade de diferenciação em que mesmo havendo contatos com outras práticas religiosas e culturais, permanecerão as peculiaridades étnicas do grupo como marcador identitário. Estas diferenças elas se dão tanto

¹⁰ Utilizamos a noção de sincretismo nesse parágrafo, não no sentido comum na qual é colocado no termo, isto é, na noção de que existem culturas puras que ao se misturarem, ocorre o sincretismo. Mas sim, para enfatizar o fato que as religiões são sincréticas por natureza, nunca são concebidas de forma pura, mas sim através de uma mútua e intensa relação de trocas, perdas e acréscimos.

conscientemente, pela formalização de práticas culturais como traços de uma identidade, como também inconscientemente, através de fatores biológicos, valores e visões de mundo arraigados à própria formação do ser:

A manutenção das fronteiras étnicas implica também a existência de situações de contato social entre pessoas de diferentes culturas: os grupos étnicos só se mantêm como unidades significativas se acarretam diferenças marcantes no comportamento, ou seja, diferenças culturais persistentes. No entanto, havendo interação entre pessoas de diferentes culturas, seria esperado que essas diferenças se reduzissem, uma vez que a interação tanto requer como gera certa congruência de códigos e valores - em outras palavras, uma similaridade ou comunidade cultural. Assim, a persistência de grupos étnicos em contato implica não apenas a existência de critérios e sinais de identificação, mas também uma estruturação das interações que permita a persistência das diferenças culturais (BARTH, 1969, p.35).

Desta maneira, percebemos como a religiosidade *Piaga* estabelece seus critérios de identificação frente a outras correntes mesmo que se baseie e incorpore elementos dessas religiosidades. Nisso, eles definem e demarcam dentro da tradição *Piaga* o que deve ser pensado enquanto tradição nativa ou tradição colona. A mesma é dividida nesses dois grupos de culto. Na corrente colona está inserida os cultos de raízes estrangeiras, isto é, manifestações religiosas nascidas fora do Brasil. Na corrente da terra estão englobados os cultos e as divindades considerados nascidas no Brasil, em especial, no Piauí. Em todos esses grupos há forte influência folclórica do local onde foram concebidas.

Na verdade, o saber folclórico e popular em todas essas manifestações neopagãs são fundamentais para se pensar a própria crença, seus mitos, ritos e divindades. Por conseguinte, as explicações míticas sobre a natureza são narrativas, respostas para dilemas do homem em formas de histórias. Não histórias quaisquer, mas histórias sagradas, repletas de elementos sobrenaturais, divinos que elucidam a origem de tudo, segundo Eliade (2004):

A definição que a mim, pessoalmente, me parece a menos imperfeita, por ser a mais ampla, é a seguinte: o mito conta uma história sagrada; ele relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do "princípio". Em outros termos, o mito narra como, graças às façanhas dos Entes Sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre, portanto, a narrativa de uma "criação": ele relata de que modo

algo foi produzido e começou a ser. O mito fala apenas do que realmente ocorreu, do que se manifestou plenamente. Os personagens dos mitos são os Entes Sobrenaturais. Eles são conhecidos sobretudo pelo que fizeram no tempo prestigioso dos "primórdios". Os mitos revelam, portanto, sua atividade criadora e desvendam a sacralidade (ou simplesmente a "sobrenaturalidade") de suas obras. Em suma, os mitos descrevem as diversas, e algumas vezes dramáticas, irrupções do sagrado (ou do "sobrenatural") no Mundo. É essa irrupção do sagrado que realmente fundamenta o Mundo e o converte no que é hoje. E mais: é em razão das intervenções dos Entes Sobrenaturais que o homem é o que é hoje, um ser mortal, sexuado e cultural. (ELIADE, 2004. p.9)

Nesse contexto, a apropriação de narrativas mitológicas pertencentes, sobretudo, ao arcabouço folclórico piauiense, revela a ideia que os mesmos estão conectados a tradições de civilizações antigas, a partir do momento, que percebem os mitos como uma narrativa sagrada. E, assim sendo, através do mito, é possível reviver manifestações espirituais, ritualizadas a partir dos moldes e representações contemporâneas. É em cima de elementos como esse, que o neopaganismo constrói seu discurso, sejam em correntes europeias, como a Wicca, que afirma está dando continuidade à cultos pagãos pré-cristãos, ou correntes americanas, como aqui analisada, a *Piaga*, que diz estar revivendo crenças de origens indígenas brasileiras com influência estrangeira.

2.2. As Divindades pagãs *Piagas*

Em todas estas religiosidades, o discurso se assemelha a tentativa de justificar a ascensão do paganismo moderno como uma expressão de raízes antigas, pois, evidenciar uma suposta antiguidade em suas práticas religiosas, supõe o reconhecimento e a disputa de espaço dessas novas espiritualidades na sociedade. Vemos, portanto, que “a "história" narrada pelo mito constitui um "conhecimento" de ordem esotérica, não apenas por ser secreto e transmitido no curso de uma iniciação, mas também porque esse "conhecimento" é acompanhado de um poder mágico-religioso” (ELIADE, 2004, p. 15). No paganismo *Piaga*, mitos e lendas brasileiras, sobretudo, nordestinas, são narrados e cultuados como deuses. Observe a imagem de capa desses folhetos informativos sobre a tradição *Piaga*:



Figura 2: Capas de livretos informativos da crença Piaga. **Fonte:** Acervo pessoal de Antonio Emanuel Batista de Sousa, 2016.

Observe nessas imagens acima, a emergência de caracterizar o paganismo *Piaga* como uma crença baseada na cultura popular do Nordeste. Ao analisarmos as capas desses livretos¹¹, percebemos que se tratam, basicamente, de literatura de cordel, isto é, uma manifestação popular bastante comum na região. Os traços artísticos dos desenhos e das palavras, o tamanho dos livretos e o material utilizado na produção desses livretos equivalem aos cordéis comuns encontrados nas feiras populares. Sobre as noções da literatura de cordel, Barroso (2006) pondera:

Penso que o hábito de decorar histórias, dos cantos de trabalho, as cantigas de embalar e toda sorte de narrativas orais trazidas pelos colonizadores vão sedimentando, na cultura brasileira, o costume de cantar e contar histórias, de guardar na memória os acontecimentos da vida cotidiana. Assim, pouco a pouco, foi se desenvolvendo junto ao homem brasileiro, mais especificamente na região Nordeste, onde se deu o início da colonização, uma poesia oral com características muito peculiares (BARROSO, 2006, p. 22).

Como enfatizou Barroso (2006), o cordel é uma expressão popular bastante enraizada na oralidade. Com o tempo, a hábito de cantar e contar histórias foram ganhando o caráter escrito, se tornando pequenos folhetos com poesias populares

¹¹ Esses livretos possuem textos informativos que introduzem elementos importantes da crença. Neles, contém também, produções literárias referentes ao culto a divindades, como cânticos e rituais de oferenda.

que contam o cotidiano, vendidos em feiras. Considerando esses aspectos, a estratégia utilizada pelos adeptos do paganismo *Piaga*, constitui em produzir ao mesmo tempo que se apropria de um arcabouço simbólico e pedagógico para caracterizar a referida crença como uma religiosidade nascida no seio da manifestação popular nordestina, se apropriando de valores e práticas folclóricas.

É possível dizer, portanto, que o mito relaciona-se com a literatura, seja oferecendo-lhe referenciais formais, seja oferecendo-lhe o próprio conteúdo narrativo, reelaborado de acordo com as condições de recepção, em contextos nos quais pode predominar a referência religiosa original, podem ainda permanecer elementos religiosos ou apenas alguns vestígios dessa referência, ou pode também apagar-se por completo a referência religiosa, devido a exigências próprias do contexto receptor (PRATTES, PIMENTEL e BETARELHO, 2014, p. 18).

A apropriação do arcabouço mitológico e simbólico do folclore piauiense pelos adeptos do *Piaganismo* é uma importante ferramenta para se pensar a referida crença como uma religiosidade nativa da região, pois, “por ser uma narrativa sagrada, o mito é uma verdade e é real. Não uma verdade cartesiana, ou com base científica ou filosófica. Pelo contrário, é uma verdade intuída, espontânea que se adere pela fé, pela crença” (PRATTES, PIMENTEL e BETARELHO, 2014, p. 40). Para isso, algumas lendas piauienses muito conhecidas, baseadas na tradição oral, são introduzidas no culto *Piaga* como deuses. Uma das lendas mais conhecidas do Piauí, é lenda do Cabeça- de-cuia¹². No paganismo *Piaga*, o mesmo é introduzido como uma importante divindade protetora dos rios Parnaíba¹³ e Poti¹⁴, onde sua história é contada de uma forma diferente da narrativa mais conhecida. Observe:

¹² No folclore popular piauiense, a narrativa mais comum, conta que Crispim foi um jovem pescador que ao chegar em casa com fome depois de um dia de frustração por não ter conseguido apanhar nenhum peixe, teria encontrado apenas um caldo de osso feito por sua mãe, o mesmo teria descontado seu ódio nela, a matando com golpes na cabeça com o osso da panela. Já em estado terminal, sua mãe teria sussurrado ao vento, amaldiçoando-o. Com isso, sua cabeça e sua boca começaram a crescer, suas mãos criaram nadadeiras e seus dentes ficaram pontiagudos como os de um jacaré. Crispim foi condenado a habitar as águas dos rios Parnaíba e Poti, alternando sua morada a cada seis meses. Acredita-se que antes que a maldição seja quebrada e Crispim seja libertado da sua condição de encantado, ele terá que engolir sete moças virgens de nome Maria. Enquanto isso, está condenado a vagar pelos rios Parnaíba e Poti. Sendo conhecido posteriormente como o Cabeça-de-cuia.

¹³ O rio Parnaíba, também conhecido como Velho Monge, é um rio brasileiro que divide politicamente os estados do Maranhão e do Piauí. É o maior rio genuinamente nordestino sendo navegável em toda sua extensão.

¹⁴ O rio Poti é um rio brasileiro que banha os estados de Ceará e Piauí. Com extensão total de 538 km da nascente à foz, sua bacia abrange uma área total de 52.370 km², dos quais 38.797 km² estão no Piauí e 135.73 no Ceará, e banhando através de seu curso vinte e quatro municípios de ambos os estados.

O Cabeça-de-Cuia surgiu a partir de um jovem e habilidoso pescador índio, que em uma de suas pescarias se encantou e sofreu uma transmutação, criando barbatanas e gueltras, além de uma cabeça que lhe permite boiar nas águas. Em seu canto, faz questão de afirmar que não é o Crispim assassino, demonstrando um certo ressentimento pela sua história que foi deturpada. Hoje ele habita no fundo dos rios dessa região, emergindo sempre que precisa cumprir sua missão de defensor das águas. Tem uma índole pacífica, mas parece guardar certa mágoa dos colonizadores cristãos que o demonizaram e sacrificaram os antigos povos indígenas que estavam ligados ao culto das águas.¹⁵

Como podemos perceber nesse discurso, o paganismo *Piaga*, apesar de se apropriar de elementos do folclore piauiense, procura se opor ao discurso dominante que perpassa a narrativa sobre o cabeça-de-cuia. Logo, se é para afirmar a suposta ancestralidade do culto *Piaga* e assim justificar seu resgate, é preciso considerar nessa crença, a influência de grupos indígenas. Por isso que instituem a narrativa de que, na verdade, Crispim teria sido um indígena que teria mágoas devido à demonização e sacrifício de antigos povos indígenas por parte dos colonizadores. Nesse sentido, fica evidente, como o discurso neopagão parte da emergência de se opor ao discurso dominante cristão. É dessa forma que os folhetos artísticos em forma de cordel citados anteriormente possuem um caráter pedagógico, exprimem desejos e intenções desse grupo e respondem conforme ao local onde está inserida:

Desse ponto de vista, o foco central para a investigação passa a ser a fronteira étnica que define o grupo e não o conteúdo cultural por ela delimitado. As fronteiras sobre as quais devemos concentrar nossa atenção são evidentemente fronteiras sociais, ainda que possam ter contrapartida territorial. Se um grupo mantém sua identidade, quando seus membros interagem com outros, disso decorre a existência de critérios para determinação do pertencimento ou exclusão. Os grupos étnicos não são apenas ou necessariamente baseados na ocupação de territórios exclusivos; e as diferentes maneiras através das quais eles são mantidos, não só as formas de recrutamento definitivo como também os modos de expressão e validação contínuas, devem ser analisadas (BARTH, 1969, p. 34).

Dessa forma, as fronteiras sociais que o grupo em questão estabelece tem por finalidade manter uma identidade demarcada frente a tradição Cristã, na medida em

¹⁵ Fragmento retirado do blog: paganismopiaga.com/correntedaterra

que a tradição *Piaga* cria esses critérios para definir o sentimento de pertencimento e diferenciação social. Isso perpassa também, a emergência de validação, pois as produções artísticas, em certos momentos, possuem finalidades práticas na sociedade quando elas modificam e produzem sentidos para os indivíduos, reforçando nestes, sentimentos e valores sociais. De fato, os folhetos produzidos pelos adeptos do paganismo *Piaga* tentam a todo momento reafirmar o valor que a sua crença tem para a sociedade piauiense, pois, conhecendo a crença, possibilita um caminho para valorizar as riquezas físicas e espirituais do Piauí.

Amigo das Águas (Cântico)¹⁶

Cabeça-de-cuia num é fera, só protege aqui o meu Rio
Muito antes da cidade, nessas "água" ele surgiu
Muito antes da cidade, nessas "água" ele surgiu

Índio novo, índio brabo, sofreu a transformação
Uns chamaram de encantado, outros de assombração
Mas quando ele foi levado, se tornou um guardião

Num "credita", num "credita", no que o jesuíta diz
Tira a terra da sua gente, "inda" diz que o mal eu fiz
Tira a terra da sua gente, "inda" diz que o mal eu fiz

No Poti, à meia noite, só engulo gente ruim
Quem maltrata a Mãe das Águas, só acende a raiva em mim
Daí que eu criei a fama, desse tal bicho Crispim

Sou amigo de quem ama, os domínios do Poti,
Parnaíba e corredeiras, do povo que vive aqui
Parnaíba e corredeiras, do povo que vive aqui

Tiribum, tibiribum, guardião do nosso rio
Tiribum, tibiribum, Seu Cabeça emergiu
Tiribum, tibiribum, Seu Cabeça emergiu

Ao analisarmos a estrutura linguística e textual desse cântico acima, percebemos que se assemelha bastante aos cânticos de cirandas tradicionais. O texto é organizado em estrofes com palavras que rimam ao final das frases. Ainda assim, entendemos que o texto faz uma mistura entre uma linguagem formal da língua portuguesa e algumas expressões populares da linguagem coloquial, como é visto neste trecho: “Num "credita", num "credita", no que o jesuíta diz/ Tira a terra da sua gente, "inda" diz que o mal eu fiz/Tira a terra da sua gente, "inda" diz que o mal eu fiz”.

¹⁶ Cântico Amigo das Águas, em apologia ao Cabeça-de-cuia. Retirado do blog: paganismopiaga.com/correntedaterra

Ou seja, o arranjo linguístico que foi construído no texto permite perpassar a noção de que esse cântico é uma expressão de uma cultura popular arraigado no imaginário popular piauiense. E que a crença *Piaga*, enquanto religiosidade ancestral, está enraizada nos costumes e saberes das pessoas dessa região.

Dessa maneira, abre-se caminho para se lembrar que, em diferentes tradições, sobretudo onde predomina a oralidade, aquilo que consideramos literatura é muitas vezes ritualizado, caso dos espetáculos religiosos populares medievais e das já mencionadas celebrações religiosas populares nordestinas que se mantêm, no entanto, à margem dos ritos religiosos oficiais. [...] É possível falar, portanto, de uma região limítrofe entre o mito-ritual e a literatura-ritual, o que nem sempre é devidamente considerado. Essa literatura ritualizada permite a uma determinada sociedade, a partir da ressignificação da narrativa religiosa tradicional, pensar sobre sua própria experiência. Se for possível que uma obra literária venha a ser ritualizada de maneira a ganhar um papel estritamente religioso, é uma questão que permanece em aberto (PRATTES, PIMENTEL e BETARELHO, 2014, p.17).

Nessa perspectiva, na religiosidade pagã *Piaga*, a literatura aparece como ritualização das narrativas populares orais, que por sua vez, são carregados de saberes folclóricos e mitológicos. Por isso, as religiões desenvolvem os ritos, que são utilizados como meios de expressão da linguagem simbólica apropriada pelas religiões, “o ritual é o mito em movimento, em ação. O ritual mantém o mito vivo na comunidade na qual é vivenciado. Sem o ritual o mito é extinto, extirpado” (PRATTES, PIMENTEL e BETARELHO, 2014, p. 40). Nesse sentido, a prática ritualística é a forma na qual é materializado o mito, que por sua vez, são elementos constituidores das crenças:

Na maioria dos casos, não basta conhecerem o mito da origem, é preciso recitá-lo; em certo sentido, é uma proclamação e uma demonstração do próprio conhecimento. E não é só: recitando ou celebrando o mito da origem, o indivíduo deixa-se impregnar pela atmosfera sagrada na qual se desenrolaram esses eventos miraculosos. O tempo mítico das origens é um tempo "forte", porque foi transfigurado pela presença ativa e criadora dos Entes Sobrenaturais. Ao recitar os mitos, reintegra-se àquele tempo fabuloso e a pessoa torna-se, conseqüentemente, "contemporânea", de certo modo, dos eventos evocados, compartilha da presença dos Deuses ou dos Heróis. Numa fórmula sumária, poderíamos dizer que, ao "viver" os mitos, sai-se do tempo profano, cronológico, ingressando num tempo qualitativamente diferente, um tempo "sagrado", ao mesmo tempo primordial e indefinidamente recuperável. [...] "Viver" os mitos implica, pois, uma experiência verdadeiramente "religiosa", pois

ela se distingue da experiência ordinária da vida quotidiana. A "religiosidade" dessa experiência deve-se ao fato de que, ao reatualizar os eventos fabulosos, exaltantes, significativos, assiste-se novamente às obras criadoras dos Entes Sobrenaturais; deixa-se de existir no mundo de todos os dias e penetra-se num mundo transfigurado, auroral, impregnado da presença dos Entes Sobrenaturais. Não se trata de uma comemoração dos eventos míticos, as de sua reiteração. O indivíduo evoca a presença dos personagens dos mitos e torna-se contemporâneo deles. Isso implica igualmente que ele deixa de viver no tempo cronológico, passando a viver no Tempo primordial, no Tempo em que o evento teve lugar pela primeira vez (ELIADE, 2004, p. 17- 18).

Como enfatizado acima, os mitos, que remontam a narrativas sagradas, quando vividos, traduzem em uma experiência religiosa. A religiosidade, portanto, nasce como expressão característica desse processo, isto é, do mito materializado, vivido, através do rito. É no rito, que se faz alusão aos entes sobrenaturais, que os evocam ou o personificam em monumentos, esculturas, representações imagéticas ou na figura de um representante do grupo.

No paganismo *Piaga*, na corrente nativa, temos o culto a três divindades que fazem referência a localidade onde a crença foi concebida. Nesse sentido, temos as entidades chamadas de Senhora Carnaúba, Mestre Babaçu e Mestre Buriti. Sabemos, portanto, que o Piauí abrange grande parte do tipo de vegetação chamada de Mata dos Cocais, onde situam-se as árvores de carnaúba, buriti e babaçu, principalmente na região norte do estado. As narrativas populares piauienses, contam as origens mitológicas dessas plantas, lendas sempre carregadas de influência indígena.

Na maioria das culturas pagãs e xamânicas, as árvores são sagradas e, para o nordestino que convive no bioma da mata de cocais, as palmeiras possuem uma importância vital, constituindo fontes de alimento e servindo aos mais variados usos. [...] Dentre as palmeiras sagradas no paganismo piaga, destacam-se a Carnaúba e o Babaçu. A Carnaúba é a própria árvore da vida, da qual tudo se aproveita. É personificada no arquétipo da Senhora da Carnaúba, divindade da providência, a árvore materna, cultuada na linha piaga.¹⁷

A narrativa da lenda da carnaúba¹⁸ é muito presente na região litorânea do estado, e dessa forma, o paganismo *Piaga* apropriou-se dessa lenda como narrativa

¹⁷ Trecho retirado do blog; paganismopiaga.com.br

¹⁸ De acordo com o mito indígena, uma tribo muito feliz vivia numa região fecunda e próspera no Piauí. O sol aquecia as cabanas, amadurecia os frutos. De vez em quando as nuvens cobriam o sol, e a chuva caía, molhando as plantações, aumentando os rios. Mas depois o sol começou a ficar muito quente, muito quente. Tão quente, que foi secando os rios e matando as plantas e os animais.

sagrada, elegendo a plana carnaúba como divindade relacionada a providência. Percebe-se, então, a necessidade que os adeptos do paganismo *Piaga* têm em buscar legitimação em lendas presentes na cultura popular, que possibilitam, aos mesmos, a trabalharem com a ideia de resgate da ancestralidade.

Nesse sentido, a eleição dessas divindades, acontece, a partir do momento que o grupo toma conhecimento dessas narrativas populares, desencadeando reuniões de estudos e pesquisas, para que assim, passem a serem incorporados e ritualizados na tradição *Piaga*.

Os índios rezavam e dançavam pedindo a Tupã (Mensageiro do Deus Sol) que lhes mandasse outra vez a chuva que mata a sede das plantas e dos animais. Mas era tudo em vão! O sol continuava queimando...Os índios e animais morriam, os urubus devoravam os corpos abandonados. A seca terrível persistia.

Luas e luas se passavam e nada da chuva vir. E a tribo, outrora feliz, viu seus filhos morrerem um após outro. Uma família apenas sobreviveu à catástrofe: um casal e um filho. E, ante a ruína do seu povo, partiram em busca de outras terras.

Viajaram seis dias e seis noites, comendo raízes. No sétimo dia, sob um sol escaldante, avistaram na chapada uma palmeira sozinha perdida no deserto, balançando como ventarolas suas palmas verdes. Vencidos pelo cansaço, os pais adormeceram.

Só o indiozinho continuava acordado e preocupado pedia auxílio de Tupã, quando viu uma voz que chamava por ele. No topo da palmeira uma índia lhe dizia:

"Eu me chamo carnaubeira e estou aqui pra te ajudar. Há muitos anos a minha tribo também foi atormentada pela seca. Socorri a todos e, quando morri a lua me transformou nesta árvore para salvar os desamparados. Faze o que te aconselho e ainda serás feliz: Talha o meu tronco e com a minha seiva mata a sede de teus pais e a tua. Cozinha um pouco das minhas raízes, é remédio. que bebido, fecha tuas feridas. Põe pra secar minhas folhas e bate-as. Delas sairá um pó cinzento e perfumado, a minha cera, com que poderás iluminar o teu caminho nas noites sem lua. Da palha que ficar, tece teu chapéu e tua esteira. Agora faço-te um pedido: Plantas meus coquinhos para que tenhas um Carnaubal, e poderás então construir a tua cabana com a madeira do meu tronco."

O menino fez tudo o que o Espírito da Carnaúba Sagrada lhe aconselhou. Dentro de alguns anos, um carnaubal imenso balançava-se ao vento. E o indiozinho, já homem, despedia-se dos seus pais para levar a todas as tabas os cocos da boa árvore da providência, como a chamam hoje os caboclos felizes.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente trabalho mostrou como o fenômeno do neopaganismo que tomou grandes dimensões durante a década de 1960, influenciou o surgimento de diferentes correntes neopagãs pelo mundo, em especial, no recorte aqui estudado, o paganismo *Piaga*. Os adeptos e estudiosos do neopaganismo, direcionam suas pesquisas a diversas fontes para se pensar um culto ancestral ressignificando-o para a atualidade, como é o caso do *Piaganismo*. Porém, apesar de utilizarem o discurso ligado a resgate de práticas religiosas antigas, percebemos que esses grupos, na verdade, inventam tradições, pois, pretendem estabelecer uma continuidade com manifestações e práticas religiosas em que seus velhos usos não se conservam mais.

Nesse sentido, os adeptos do grupo *Piaga*, se apropriam de uma série de símbolos, estes relacionados aos saberes populares e folclóricos, para estabelecerem a crença como uma manifestação popular piauiense. A mitologia empregada nos cultos, ao ser vivenciada através do rito, funciona como expressão da religiosidade, ou seja, por ser vinculada, sobretudo, a oralidade, os mitos exprimem a forma mais significativa de viver experiências religiosas. À vista do que foi apresentado nesse trabalho, o paganismo *Piaga* foi uma religiosidade construída no Piauí, embora influenciada por diferentes correntes do exterior, deixando-nos evidente assim, o caráter sincrético das religiões. Assim sendo, compreendemos o paganismo *Piaga* como consequência do constante crescimento do fenômeno do neopaganismo pelo mundo, e em particular, no Brasil.

Nessa perspectiva, a utilização desses símbolos, em folhetos e cânticos aqui analisados, é desempenhada como forma de difusão de uma noção de que o paganismo *Piaga* é um culto nascido da ancestralidade e que resistiu ao tempo por meio do folclore e da cultura popular. Por isso que esses indivíduos veem a necessidade de reafirmar práticas e comportamentos através de suas produções artísticas e práticas discursivas. No entanto, cabe ressaltar, que o neopaganismo é um fenômeno relativamente novo, e, apesar de reunirem um arcabouço bibliográfico sobre crenças pré-cristãs e espiritualidade ancestral, jamais poderão dá continuidade a uma tradição genuína de um passado distante, daí, portanto, a necessidade de inventar novas tradições, embora partam de percepções e visões de mundo contemporâneas

Por fim, acreditamos que apesar da mundialização e das questões que tornam os contatos entre os povos mais instantâneo e dinamizado, possibilitando trocas de experiências e saberes de forma contínua e intensa, os marcadores identitários são os traços que definem as diferenças culturais. Logo, as estratégias de diferenciação entre outros grupos étnicos, sejam no âmbito local ou a nível mundial, se constituem de forma consciente e inconscientemente. Nesse sentido, o paganismo *Piaga*, embora tenha sido construído sob à luz de experiências e correntes do exterior, possui aspectos que a definem enquanto crença característica de determinado grupo étnico, pois se encontra inserida a contextos, e, por conseguinte, a tensões sociais específicas, logo, a religião, além de espaço do sagrado, também se constitui como campo de conflitos.

REFERÊNCIAS E FONTES

A) Bibliografia

BARROSO, Maria Helenice. **Os cordelistas no D.F.: dedilhando a viola, contando a história.** Dissertação de Mestrado. UnB, 2006.

BARTH, Fredrik. **Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference.** London: George e Allen & Unwin, 1969.

CASTRO, Dannyel Teles de. **A festa das almas: o culto aos ancestrais no neopaganismo.** Artigo publicado na revista Último Andar, n. 28, 2016.

DUARTE, Janluis. **Os Bruxos do Século XX: Neopaganismo e Invenção de Tradições na Inglaterra do Pós-Guerras.** Dissertação de mestrado- Brasília: Universidade de Brasília, 2008.

ELIADE, Mircea. **Mito e realidade.** 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

FILHO, Celso Luiz Terzetti. **A deusa não conhece fronteiras e fala todas as línguas: um estudo sobre a religião Wicca nos estados unidos e no brasil.** Tese de Doutorado, Pontifícia Universidade de São Paulo – PUC. São Paulo: 2016.

GESCHIERE, Peter. **Feitiçaria e Modernidade nos Camarões: Alguns pensamentos sobre uma estranha cumplicidade.** Politique Africaine. 2006.

GINZBURG, Carlo. **Os andarilhos do bem: feitiçaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII.** São Paulo: Cia. das Letras, 1988.

GOMES, Francisco José Silva. **História e Religião: A Religião como objeto da História.** Rio de Janeiro. FAPERJ: Mauad, 2002, p. 13-24.

HOBSBAWN, Eric e RANGER, Terence. **A Invenção das Tradições.** – Tradução de Celina Cavalcante – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

NOGUEIRA, Paulo Augusto de Souza. Linguagens religiosas: origem, estrutura e dinâmicas. In: PASSOS, João Décio; USARSKI, Frank (org.). **Compêndio de ciência da religião.** São Paulo: Paulinas; Paulus, 2013, pp. 443-455.

OLIVEIRA, Rosalira. **Ouvindo uma Terra que fala: O renascimento do Paganismo e a Ecologia.** São Paulo: Revista Nures, 2009.

PORTELLI, Alessandro. **História Oral e Poder.** Mnemosine, Rio de Janeiro, v. 5, n. 2, p.53-79, 2009. Disponível em: Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, julho 2011.

PRATES, Admilson Eustáquio, PIMENTEL Cláudio Santana e BETARELLO Jeferson. **Religião e Literatura.** Montes Claros: Editora Unimontes, 2014.

_____. **Religião e Campo simbólico**. Montes Claros: Editora Unimontes, 2014.

SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002.

SOARES, Danieli Siqueira. **Rituais contemporâneos e o neopaganismo brasileiro: o caso da Wicca**. Dissertação de Mestrado - Recife: UFPE, 2007.

B) Fontes documentais

NOLÊTO, Rafael. **Caminhos Piagas: magia e ancestralidade do nordeste brasileiro**. São Paulo: Clube dos Autores, 2015.

C) Fontes hemerográficas

PASSOS, Ceres. Piauí sedia 1º vila pagã da América Latina. **O DIA**, Teresina, 27 de janeiro de 2014.

D) Fontes orais

NOLÊTO, Rafael. **Entrevista concedida a Antônio Emanuel Batista de Sousa**. José de Freitas (PI), 18 de novembro de 2016.



**TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA PUBLICAÇÃO DIGITAL NA BIBLIOTECA
"JOSÉ ALBANO DE MACEDO"**

Identificação do Tipo de Documento

- () Tese
() Dissertação
(X) Monografia
() Artigo

Eu, Antonio Emanuel Batista de Sousa,
autorizo com base na Lei Federal nº 9.610 de 19 de Fevereiro de 1998 e na Lei nº 10.973 de
02 de dezembro de 2004, a biblioteca da Universidade Federal do Piauí a divulgar,
gratuitamente, sem ressarcimento de direitos autorais, o texto integral da publicação
Práticas neopagãs em Teresina: um olhar histórico
regressivo sobre o paganismo Piauí (2007-2017)
de minha autoria, em formato PDF, para fins de leitura e/ou impressão, pela internet a título
de divulgação da produção científica gerada pela Universidade.

Picos-PI 10 de julho de 2018.

Antonio Emanuel Batista de Sousa
Assinatura