

SOB A SOMBRA DO IPÊ: A ESPACIALIZAÇÃO DO IMAGINÁRIO NEODRUÍDICO NAS CIDADES BRASILEIRAS

Marina Silveira Lopes¹

Resumo

A Nova Era, movimento globalizado que ocorre em centros urbanos, permitiu diversas releituras de religiões institucionais, bem como a reinvenção do paganismo. Num mundo conectado em tempo real, tudo é palco de vivências e ressignificações, possibilitando o acesso e a prática de qualquer uma delas. Esse trabalho teve como objetivo verificar como um segmento da Nova Era - os druidas contemporâneos - filiados à BDO/Druidnetwork vivenciavam o seu cotidiano e espacializavam, nas cidades brasileiras, uma religiosidade pautada no imaginário e nas divindades dos antigos celtas. A pesquisa mostrou que a procura por essa religiosidade estava ligada essencialmente às necessidades espirituais que harmonizasse o ser humano com a natureza e mantivesse distância das religiões tradicionais. Para essa reconexão, os druidas contemporâneos sacralizavam a paisagem geográfica, adaptavam-se ao *ethos* local e rompiam as fronteiras físicas dos territórios adequando-as às suas necessidades imediatas. Por meio dessa articulação espacial manifestavam sua preocupação com o nosso planeta. Todos os atos, incluindo a mudança de hábito era em prol de uma Terra melhor. Em espaços físicos, mentais ou virtuais trocavam a dúvida pela certeza na mudança de consciência da humanidade.

Palavras-chave: Nova Era; Neodruidismo; Espacialização; Paisagem Geográfica.

¹ Graduada em Geografia e Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC. Professora de Geohistória e Antropologia da Faculdade do Vale do Juruena/MT – AJES. E-mail: karantia@hotmail.com

Introdução

No século XX, durante a década de 1970 emergiram inúmeros Novos Movimentos Religiosos, dentre eles aquele que ficou conhecido com Nova Era. Esculpida pelo sincretismo entre as religiões institucionais, o ocultismo europeu e o fascínio pela espiritualidade oriental, compôs de forma única, rituais e uma cosmovisão completamente integrada ao espaço geográfico, adequando-se ao seu *ethos* na qual está inserida.

Dentro de um mosaico de variados tipos de crença, houve o resgate de religiões pagãs de sociedades arcaicas distantes de nosso passado histórico, porém inculcadas no imaginário, cujas tradições foram significativamente reinventadas. Esse novo movimento religioso teve sucesso nas grandes metrópoles, onde se concentram uma intelectualidade efervescente e informatizada. A efervescência e a informatização proporcionaram, aos seus adeptos reflexões, pensamentos e preocupações em âmbito global.

No meio desse borbulhante sistema de crenças, grupos neopagãos ressuscitaram religiosidades de civilizações que nem sequer conhecíamos. Uma delas é o Neodruidismo ou o Druidismo Moderno. Reinventada a partir das crenças no gênero de vida dos antigos celtas.

Os neodruídas acreditam que se cada indivíduo fizer a sua parte, os problemas da humanidade estarão resolvidos. Cultuam e respeitam a natureza da forma que podem, desde um simples telefonema para evitar um corte criminoso de uma árvore, regar uma pequena planta no vaso, instruir as pessoas a não jogarem lixo no chão até mentalizar harmonia universal são atos presentes, imprescindíveis no seu cotidiano – problemas tipicamente urbanos.

Tais atos estão impregnados na crença neodruídica de uma hierofania constante. Logo, é primordial respeitar e preservar todas as coisas existentes na Terra. Em qualquer situação tudo pode ser transportado para espaço-tempo-sagrado (ELIADE, 2001), isolando-se do espaço-tempo-profano. Para isso, de acordo com os druidas modernos, basta uma mentalização profunda com a totalidade cósmica. No intuito de que seus adeptos atinjam uma espiritualidade plena e harmônica com a natureza dentro do espaço urbano.

Dentro desses novos grupos apontamos para Ordem Druídica Britânica (BDO)/ Druid Network, com uma expressão mais intensa na cidade de São Paulo e dissiminada pela *web*.

Para tal aporte, a geografia cultural, pelo recorte da geografia da religião, possibilitou mostrar como esses novos grupos religiosos se movimentam e sobrevivem dentro de um contexto urbano. Pois, a paisagem geográfica sofre constantes alterações, e eles, por sua vez necessitam do contato mais íntimo com a natureza. E, que somente com a reconexão ser humano/natureza poderemos viver num mundo harmonioso.

Espaço geográfico e espaço religioso: a interatividade humana

A necessidade de criar categorias é fundamental para que ele possa estabelecer uma ordem de interpretação do mundo real. Uma dessas categorias, junto com tempo, gênero e grau, é o espaço.

Na modernidade tardia, espaço urbano é pulverizado por manifestações culturais que sempre foram fonte de pesquisas em diversas áreas do conhecimento. A religião, como manifestação cultural, é um agente formador e transformador do espaço geográfico. Como tal desperta interesse em sua compreensão e difusão nos rearranjos espaciais, que ocorrem em função da espacialização e da espacialidade.

Esses processos geográficos por meio dos movimentos das propriedades espaciais e das relações sociais viabilizam a produção contínua do espaço geográfico. (Santos,1997). E, é dentro dessa perspectiva que compreendemos a espacialidade religiosa nos centros urbanos, a qual contribui com a dinâmica de construção e reconstrução do espaço. Contudo, esse processo é mais perceptível junto às religiões institucionalizadas, que, por seus templos e símbolos, se constituem em partes assimiladas no espaço no qual se inserem.

Bertrand (1972) coloca que paisagem geográfica não é

[...] a simples adição de elementos geográficos disparatados; é numa determinada porção de espaço, o resultado da combinação dinâmica, portanto, instável de elementos físicos, biológicos e antrópicos que, reagindo dialeticamente uns sobre os outros, fazem

da paisagem um conjunto único e indissociável em perfeita evolução. (BERTRAND, 1972, p.15).

A partir desse conceito, podemos dizer que a paisagem geográfica é toda aquela combinação mutável que reage dialeticamente com o espaço e é percebida pelos sentidos. Essa percepção sensorial tende a acontecer na paisagem urbana. Toda paisagem geográfica nos traz subsídios para a composição do sagrado.

A relação estabelecida entre a tríade espaço/paisagem/religião é focada nos estudos da Geografia Cultural, pois, é nela que se concentra o estudo da “interação espacial entre uma cultura e seu ambiente terrestre complexo e a situação espacial entre diferentes culturas” (ROSENDAHL, 2002, p.14).

A Geografia Cultural deu ramificações, entre elas, a Geografia da Religião. Segundo Usarski (2007, p.178-181), os primeiros trabalhos alusivos à geografia da religião cartografaram pontos físico-teológicos de paisagens geográficas descritas na Bíblia. Durante a Idade Média, as missões cristãs também foram alvo da produção cartográfica, que tinha como objetivo averiguar os espaços conquistados e obter a mensuração de futuras áreas passíveis de evangelização. Os trabalhos geográficos com esse intuito foram abandonados na medida em que as pesquisas tornaram-se independentes em relação aos grupos religiosos dominantes.

No Brasil a extensão territorial, a diversidade paisagística e a pluralidade étnico-religiosa possibilitam um rico campo de pesquisa a respeito da interatividade entre o ser humano e o espaço geográfico em suas mais variadas percepções advindas do processo de globalização recente, por meio da Geografia da Religião.

A interatividade espaço-religiosa é analisada sob a ótica do impacto das práticas religiosas na paisagem geográfica local e os desdobramentos que derivam dele no campo social, para a demarcação do espaço sagrado e do espaço profano.

A contraposição entre espaço sagrado e profano é definida por Mircea Eliade (2001), para quem o sagrado só pode ser visto a partir e em oposição ao profano, sendo profano aquilo que é comum que não confere significado particular à vida. Já o sagrado é o que confere significado absoluto, particular e definitivo à vida. É no espaço sagrado que ocorrem as manifestações hierofânicas, as quais, segundo Eliade (1998), representam algo

do sagrado que é revelado, é ainda, para ele, o espaço sagrado aquele que dá ordem ao caos, o próprio *axis mundi* do *homo religiosus*.

Muitas das novas manifestações religiosas deslocam-se no espaço fragmentado, ultrapassam a materialidade e a imaterialidade desse conceito e adentram o espaço-mental, o mundo imaginário. Elas interseccionam e redefinem o espaço-tempo sagrado e profano. Nesse sentido, o espaço urbano torna-se uma variável importante, que promove facilmente as interseções e espacializa inúmeras combinações e práticas religiosas, oferecendo percepções diversificadas da paisagem.

Apesar de as paisagens dispostas nesses espaços urbanos serem construídas e reconstruídas, num processo autofágico, o sagrado não ficou esquecido e relegado às imagens primeiras de uma paisagem “natural”. Na verdade, é desse pulsar das percepções urbanas que emergem novos sistemas de crenças mais fluídos e etéreos, cujos praticantes aguçam suas percepções e dão plausibilidade à sacralização de toda a materialidade de fluxos e contrafluxos que tomam as cidades.

A humanidade sofreu mudanças radicais na maneira de interagir com o espaço geográfico, principalmente no que diz respeito aos aspectos culturais. Num processo globalizante, duas tendências divergentes coexistem. Uma tende a uma padronização global e outra ao fortalecimento do local.

Diante dessas mudanças repentinas e diacrônicas, uma religião local pode passar pelo chamado processo de transnacionalização, quando o local torna-se global e o global torna-se local. Esse cenário é patrocinado um “malthusianismo religioso”, uma vez que a sociedade está sempre em movimento, atuando na produção do espaço e na diversidade de ações. Espaço e sociedade estão intimamente conectados e é nesse sentido que as novas manifestações religiosas também se globalizam.

O voraz progresso tecnológico, promovido pela globalização recente, fez com que as fronteiras reais e imaginárias se modificassem, desaparecessem e possibilitassem a circulação de pessoas de um lado ao outro. As pessoas mudam de país, interagem nos não-lugares. Ora elas são locais, ora são globais, criam novos territórios com inúmeras territorialidades, ampliam seus horizontes e pluralizam as suas atividades pelas técnicas e

pelos várias possibilidades de ações. Dessa forma, o lugar não é mais fixo e o geossímbolo² passa a ser móvel pela simultaneidade do espaço-tempo.

Assim, para Auge (1994, p.24), a superabundância espacial é um dos três excessos possibilitados pela supermodernidade, desencadeada pela fragmentação de espaços para atender a quantidade de informações, bens, símbolos, imagens e trânsito de pessoas.

O não-lugar se originou dessa combinação, opondo-se à visão antropológica de lugar impressa por Marcel Mauss, no qual as pessoas viviam, celebravam suas religiões, moravam, sacralizavam a paisagem e fixavam territórios, definindo, assim, as relações, a identidade e a história de um povo. Os não-lugares, por sua vez, são espaços criados por meio de facilidades tecnológicas. Contudo amplamente discutido por geógrafos, como Haesbaert (2002).

Essa proliferação espacial permitiu aos seguidores do Druidismo Moderno manifestarem seus ritos e cerimônias diante da paisagem urbana de maneira prática, rápida e confortável para a vida *just in time* da modernidade tardia.

Os druidas contemporâneos e sua interação espaço/tempo

A Nova Era entrou no Brasil em meados da década de 1980 e com ela veio o *boom* da religiosidade do *self*. Foi nesse contexto que o Neodruidismo surgiu no Brasil. Ele trouxe na sua essência a mitologia e a religiosidade dos antigos celtas, que tinham uma crença politeísta-hierofânica pela sacralização da paisagem geográfica, principalmente, bosques e florestas.

Consequentemente, o estilo de vida do druida moderno não mantém correlação com o tempo, o espaço e a paisagem geográfica dos druidas históricos. Conciliar os ensinamentos religiosos e suas práticas numa tentativa de buscar sincronismo com o passado é inviável. Assim, esses novos druidas articulam-se num mundo repaginado pelo concreto armado e pela verticalização das cidades para celebrar seus rituais.

² Para Bonnemaïson o geossímbolo pode ser um lugar dentro de determinado território. O geossímbolo pode ser definido com “um lugar, um itinerário, uma extensão que, por razões religiosas, políticas ou culturais, aos olhos de certas pessoas e grupos étnicos assume uma dimensão simbólica que fortalece em sua identidade”. (BONNEMAISON, 2002, p.109).

A situação urbana, mesmo distante de uma paisagem natural, não se tornou empecilho para as tais práticas. A espacialização dos ensinamentos neodruidicos flui em qualquer direção e em todos os espaços.

Os centros urbanos dão rosto a esta nova manifestação religiosa. O imaginário celta somado ao imaginário local formam um dupla sincrética que permite aos seus adeptos reverenciarem a ancestralidade local entremeando-se às deidades dos clãs celtas.

Conforme Amaral (2000) Impulsionada pela mídia durante os anos 1980, a Nova Era consolidou um novo estilo de vida nos centros urbanos, protagonizado por grupos sociais médios e de maior nível escolar, fundamentado na autonomia do sujeito que tem por objetivo um desenvolvimento espiritual. Neste novo estilo, temos o sincretismo sem lugar fixo, que é “o esforço de cruzar e juntar domínios inusitados e, assim, suspender dualidades”, o qual “traz à tona e coloca em debate um sincretismo de novo tipo: um sincretismo em movimento”. (AMARAL, 2000, p. 17).

Por ser destituída de dogmática e de instituição, para eles, o sagrado, está em todo lugar. Para senti-lo, é preciso mentalizá-lo e transformar o profano em saqrado conforme a necessidade individual. Isso caracteriza aquilo que Leila Amaral (1999, p.48) chamou de “sincretismo em movimento” e está em consonância com a descanonização da paisagem na relação entre lugar e essência. A paisagem é descanonizada na medida em que pode ser sacralizada e resacralizada a todo o momento. Assim, fica configurado um dos parâmetros centrais do estilo Nova Era de vivenciar o sagrado.

O Druidismo Moderno apareceu nas Ilhas Britânicas e na Bretanha Francesa. Seguem a receita de todos os grupos novaerista: Filosofia de vida, centelha divina, holismo, sacralização da paisagem geográfica, reencarnação e meditação são conceitos que se atrelaram ao não-lugares, aos espaços pluriescalares e a profusão de territorialidades.

Traz uma sequência histórica na reinvenção das tradições. Passou pelo Paleo, Meso e Neodruidismo. Nela inseriu-se o papel dos geossímbolos, presentes em toda a paisagem geográfica natural, urbana ou imaginária, que serão também apropriados pelas novas configurações no exercício desse tipo de religiosidade. Entre eles destacamos a BDO/Druid Network, difundida no Brasil por Cláudio Crow Quintino.

A BDO/Druid Network é globalizada e está em vários países. Seus ensinamentos estão dispostos em apositlas e na internet que trazem os conceitos religiosos ressignificados

das tradições celtas das Ilhas Britânicas e da Bretanha Francesa. Para eles, toda e qualquer pessoa, independentemente de crença, etnia e orientação sexual, pode ser um neodruida.

Egrégora também é um dos conceitos mais importantes para as práticas neodruidicas. Quanto ao conceito de espiritualidade, esse designa um grupo vibracional de energia sutil do qual convergem forças, pensamentos e vibrações com um propósito ou direcionamento espiritual. Contudo, Crow coloca que, dentro do Druidismo Moderno esse termo é substituído pela expressão

[...] *espírito do local* quando se refere a um determinado lugar. A expressão *genius loci* foi usada por Gaius Julius Caesar em seus registros acerca dos celtas da Gália, para designar os locais sagrados onde os druidas realizavam seus rituais. Por similaridade, usamos “espírito do grupo”, “espírito do caminho” ou “ancestrais quando nos referimos à egrégora de um grupo, ou de uma tradição espiritual ou à memória dos que trilham nosso caminho antes de nós. (CROW, 2007, informação verbal).

Uma contradição moderna entre pagão – do latim *paganus* - e neopagão está na ideia de local. Em sua origem, o termo pagão significava “pessoa que vivia no *pagus*”, ou seja, “nas áreas rurais”. Longe das cidades cristãs, os pagãos mantinham seus cultos aos deuses e deusas ligados a terra. Hoje, o neopagão migrou dos campos para as cidades e convive com uma pluralidade religiosa. Trouxe a necessidade dos cultos às ancestralidades e a exaltação do *espírito do local*.

A invocação do espírito local implica na sacralização da paisagem local. Os ensinamentos neodruidicos são extraídos da natureza. “A própria Terra, com as marés e os ciclos da natureza, constitui a sagrada escritura da tradição é a fonte de nossa compreensão” (ORR, 2002b, p.17). A natureza que recobria as terras celtas é revivida miticamente nos rituais neodruidas correlacionando-se com a natureza local.

Segundo Guerriero e Lopes (2010) nessa tradição, o território, não tem importância, pois, é deimitado pela ancestralidade local. As tradições manifestam-se por meio de símbolos que pulam no espaço geográfico, tornando o espaço sagrado e o espaço profano numa relação una. Os espaços sagrado-profanos se misturam a espacialidade dos centros urbanos.

Entretanto, os não-lugares de Augé, sob a crença druídica moderna fazem parte de um lugar maior impregnado de sabedoria ancestral e de agentes sobrenaturais. “ Num não-lugar é possível invocar os espíritos locais em sinal de ajuda ou de agradecimento, porque todos os não-lugares estão no planeta”. (GUERRIERO ; LOPES,2010). Na mesma proporção em que o mundo está repleto de não-lugares, o mundo em si para os druidas modernos pode ser um único não-lugar.

A tradição neodruidica remontou, ressignificou e sincretizou elementos celtas numa paisagem local e possibilitou a consolidação de um imaginário rico, fértil e excitante, que permitiu vivenciar o sagrado nas múltiplas dimensões do espaço a partir das imagens primeiras da civilização celta. O imaginário se desvincula das imagens originais, improvisa e inventa, estabelecendo relações entre os objetos de forma singular. Recompõe, assim, as imagens com vários arranjos, distanciando-se da essência para dar vazão à imaginação.

A celticidade nos centros urbanos: a sacralidade da paisagem geográfica

O legado celta protagonizou filmes, novelas, contos, poesias, pinturas, games e religiões. Deu veracidade ao Rei Arthur, à Gwenever e ao Sir Lancelot, causou amor e morte a Tristão e Isolda, vida aos personagens shakespearianos, criou mundos em Tolkien, coloriu as iluminuras de William Blake e seduziu aqueles que leram *As Brumas de Avalon* de Bradley (1979).

Buscando essas leituras do mundo celta, o respaldo científico e o bem estar do planeta, o Druidismo Moderno desponta nas cidades como uma ponte entre esse passado permeado pelo imaginário construído desde o movimento romântico. Revolve antigas lendas, mitos, religiosidade e gênero de vida, criando uma religião que se enquadra na espacialidade e na paisagem geográfica das cidades. O resultado, para seus praticantes, é a montagem de um sistema próprio e pessoal de crenças, a religião do *self*.

Para essa vivencia urbana, os druidas contemporâneos trilham três caminhos: o da inspiração e da criatividade, o da cura e da consciência e o do ritual e da transformação. Para essa jornada a hiperpercepção e os agentes sobrenaturais ou divindades é parte integrante de suas vidas. As divindades manifestam-se por toda paisagem, carregadas de símbolos e aprendizados.

Para eles, os deuses são presentes na paisagem geográfica, espalhados em variados espaços, contribuem para a hierofanização de: árvores, praças, rios, lagos, montanhas, de todos os lugares possíveis e imagináveis. Por essa razão os nativos caracterizam-se pela discrição, não ostentam símbolos materiais e nem se apresentam com estereótipos.

O Livro de Mitologia Celta de Cláudio Quintino Crow, representante da BDO/Druid Network no Brasil dá rosto e corpo aos deuses dos antigos celtas. Tais retratações foram criticadas pelos celtólogos brasileiros. Segundo eles, as imagens não retratam deuses e deusas do Druidismo Histórico, uma vez que os celtas não possuíam modelos antropomórficos de representações divinas. As representações só foram tomando forma pelo sincretismo aos dogmas cristãos. Ao analisarmos as imagens percebemos um padrão de beleza moderno com certa sensualidade.

Esses deuses são transpostos na paisagem de maneira bem peculiar, correlacionando-os com as atividades cotidianas dos centros urbanos e envolvendo a paisagem geográfica, estabelecem a relação entre as árvores sagradas do mundo temperado com as do mundo tropical, adaptando assim, às condições climáticas local.

Para os nativos da BDO/Druid Network a sacralização entre os grupos fitográficos da Europa e do Brasil são respeitados, porém, o vital é ritualizar o espírito local. A espacialização de seus ensinamentos acontece em clareiras que se conectam à ancestralidade e espíritos locais, de grupos indígenas brasileiros.

Em encontros de estudos, denominados de *gorsedd* dedica-se à prática e difusão do Druidismo Moderno. No Brasil, os bosques sagrados dos celtas foram substituídos por todo e qualquer espaço³ no qual se possa realizar um ritual. As clareiras rodeadas de carvalho a árvore sagrada dos druidas primeiros, foi substituída pela a sacralização do Ipê Amarelo⁴,

³ Um dos espaços físicos responsável pela difusão da BDO em São Paulo é a Hera Mágica. Trata-se de um núcleo esotérico dirigido por três pessoas: Cláudio Quintino Crow, Patrícia Fox e Priscila Machado. Crow e Fox foram iniciados no Druidismo Moderno por Emma Restall Orr. Além, dos ensinamentos, esse espaço esotérico, ministra vários outros ensinamentos ligados ao neopaganismo.

⁴ É a árvore símbolo do Brasil. Faz o prenúncio da primavera, com sua copa repleta de flores. Mantém-se verde no verão e desnuda no outono e inverno. Seu significado em tupi é "madeira que se deixa levar pelos fluxos das águas", "madeira flutuante", cuja metáfora é aplicada pelos druidas contemporâneos da BDO/Druid Network como o objetivo do druida: a awen, a inspiração "para melhor aproveitar os fluxos naturais da correnteza da vida, da Natureza, e de nós mesmos". (www.druidismobrasil.com.br. Acesso em: 19 jan.2008).

por ser a árvore símbolo do Brasil. Dessa maneira, esses adeptos acreditam estabelecer uma ponte de inspiração unindo as terras espiritualmente mágicas celtas e brasileiras.

A reinterpretação e a transferência de deuses não são o único resultado da troca contínua entre as fronteiras. A ideia de que os druidas primeiros consagravam deuses locais, transferiu-se para o Brasil.

“Um dos pontos fundamentais do Druidismo é reconhecer as características de um local (qualquer local), compreendê-las, respeitá-las e incluí-las em suas práticas - o que vale dizer que o Druidismo por mim apresentado é originário da Grã-Bretanha e adequado ao Brasil sendo, por isso, diferente de um curso de Druidismo lá. Aliás é bom que se diga que mesmo na Grã-Bretanha, os ensinamentos druidicos variam de local para local, leva-se em conta as variações regionais, as mudanças da paisagem, o clima de cada local, a influência humana em cada região e assim por diante”. (CROW, 2007, informação verbal).

Há uma dialética entre aquilo que se aprende sobre o Druidismo de origem e a região em que se vive. Nesse sentido configura-se uma religiosidade que acompanha a globalização recente no que diz respeito a sua mundialização. Assim, ao mesmo tempo em que essa tradição se dissemina pelo globo, ela privilegia, e estabelece uma relação com o local.

A sazonalidade também é levada em consideração pelo grupo. Numa celebração denominada de Roda Mista do Ano, as festas sagradas alusivas as estações do ano, são invertidas e respeitada a sazonalidade local. Assim, o equinócio de primavera/Outono - Festa de Beltaine nos países do Norte e Samhain no Sul, solstício de verão/Inverno – Festa de Lughnasad ao norte, Imbolc ao Sul e vice-versa. As inversões sazonais têm um valor simbólico significativo na paisagem. Invertidos os rituais, são celebrados em lugares múltiplos. Uma praça, um quarto particular, uma sala, um plano mental; individualmente ou em grupo pode-se fazer o ritual. (GUERRIERO, LOPES, 2010).

Nessa dinâmica, a espacialidade e a espacialização são aplicáveis à religião. Os novos druidas, também as imprimem. Essa sacralização do local torna-se obrigatória. Dessa

forma um espaço considerado, comumente, como profano torna-se sagrado e passa a ser parte do rito neodruídico.

O ritual independe de companhias e de lugar, contudo alguns dos adeptos preferem ritualizar sozinhos mantendo-se distantes de um grupo em seu contato ou agradecimento ao sagrado. Cada um escolhe seu lugar ritualístico, muitos optam por parques e praças, ilhas da paisagem natural que sofreram espacialização, para eles, estas representam a força da natureza.

A preocupação com a paisagem, adjetivada como sagrada e protegida pelo neodruída é um resultado das críticas de Roger Bastide (2006) sobre as mudanças que colocaram a cultura acima da natureza. Com isso a segunda sofreu intempéries da primeira e agora se tornou a grande preocupação da modernidade tardia. Pois a natureza, conforme inúmeras prerrogativas vigentes foi e tem sido destruída, necessita, portanto ser protegida e na medida do possível resgatada, conforme o fazem os adeptos do Druidismo Moderno.

Os espaços para o neodruída são pluriescalares, inúmeros e profusos. Motivos ligados estritamente ao estilo de vida urbano na modernidade tardia. Essa multiplicidade espacial reflete nos não-lugares de Marc Augé. Na antípoda do lugar antropológico de Marcel Mauss, os novos druidas não retratam seus rituais e sua identidade num lugar específico e utilizam-se de todo e qualquer lugar para a consagração de seus ritos.

Considerações finais

O Neodruídismo, enquanto, novo movimento religioso dá à tropicalidade brasileira o caráter de sagrado. Fenômeno essencialmente urbano que repercute e se espalha pelos veios da globalização dando a oportunidade de todos terem acessos aos seus ensinamentos. A espacialização do imaginário é vivenciada de acordo com a paisagem e os espíritos locais.

O contato sagrado para o druida da BDO/ Druid Network precisa ser rápido e adequado à vida na modernidade tardia. Para os adeptos tanto as deidades quanto as práticas simbólicas inserem-se no cotidiano, são vivenciadas a cada momento da vida, e podem acontecer ao mesmo tempo em que o nativo faz outras coisas. Nesse sentido

enquanto trabalha, ou estuda ou mesmo num momento de lazer o druida contemporâneo pode sim exercer sua prática simbólica.

O simbolismo para eles não passa necessariamente pelo elenco de símbolos do druidismo primeiro. Para muitos, basta que se sinta bem com um objeto qualquer para que se confira ao objeto significado simbólico.

Dentre os vários motivos que levam alguém a aderir a essa nova religiosidade, pudemos observar que certa intelectualidade e um elevado nível de educação são fatores que contribuem para a entrada no Neodruidismo. Percebeu-se entre os entrevistados que a maioria tinha curso superior.

A informação, que na modernidade tardia corre rápida e muda continuamente é prerrogativa para a iniciação neodruídica, pois o druida contemporâneo se catecumina por um curso apostilado e marcado pela exposição de informações. Como todo lugar é sagrado, os lugares em que não existe um envolvimento pessoal, ou afetivo também são sacralizados. Por isso, dentro da sacralização do espaço geográfico, o não-lugar, também manifesta uma hierofania.

Assim, o druida contemporâneo constrói seu imaginário que remonta a um passado longínquo e próximo à natureza numa metrópole petrificada. Resignifica o mundo e imprime o sagrado em todos os lugares. De maneira que apresenta uma adaptabilidade singular apontando um norte na desesperança e no egoísmo moderno.

Referências bibliográficas

- AUGÉ, Marc. *Não-Lugares: Introdução a uma antropologia da supermodernidade*. Tradução de Maria Lúcia Pereira. 4. ed. Campinas: Papirus, 1994.
- BERTRAND, G. *Paisagem e Geografia Física Global: Esboço Metodológico*. São Paulo: IGEO USP, 1972.5p.
- BONNEMAISON, J. Viagem em torno do território. In: CORRÊA, Roberto Lobato ; Zeny ROSENDAHL (orgs). *Geografia Cultural: Um século* (3). Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002.
- CARLOS, Ana Fani A. *A Cidade. Coleção Repensando a Geografia*. 8 ed. São Paulo: Editora Contexto, 2007.

CROW, Cláudio Quintino. *O livro da Mitologia Celta: Vivenciando os Deuses e Deusas ancestrais*. São Paulo: Hy-Brasil, 2002.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o Profano*. A essência das religiões. Tradução de Rogério Fernandes. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

GUERRIERO, S. ; LOPES, M. Druidismo à brasileira. Um exemplo de ecoreligiosidade na sociedade atual. *REVISTA CAMINHOS*, UCG, Junho/Dez, 2010.

HAESBAERT, Rogério. *Territórios Alternativos*. São Paulo: Contexto, 2002. 121p.

LAPLANTINE, François; TRINDADE, Liana S. *O que é Imaginário*. São Paulo: Brasiliense, 1996.

MAUSS, Marcel. *Ensaio de sociologia: as formas primitivas de classificação*. Tradução de Luiz João Gaio. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 1999.

MELO Vera Mayrink. Paisagem e Simbolismo. In: ROSENDAHL, Zeny; CORREA, Roberto Lobato. *Paisagem, Imaginário e Espaço*. Rio de Janeiro: Editora UERJ, 2001. p.29-46.

ORR, Emma Restall. *Princípios do Druidismo*. Tradução de Ana Luiza Barbieri. São Paulo: Hy-Brasil, 2002b.

ROSENDAHL, Zeny ; CORRÊA, Roberto Labato (orgs). *Religião, Identidade e Território*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2001.

SOPHER, David E. *Geography of Religions*. Englewood Cliffs. New Jersey: Prentice Hall, 1967.

USARSKI, Frank. A dimensão do espaço no contexto de estudos da religião – um balanço. In: USARSKI, Frank. *O Espectro disciplinar das Ciências da Religião. Coleção Repensando a Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007. p.173-197.