



Entre o “empoderamento espiritual” e a “ecoespiritualidade”: um estudo da *Seicho-no-le* do Brasil

Between “spiritual empowerment” and the “eco-spirituality”:
a study of *Seicho-no-le* do Brasil

João Paulo de Paula Silveira*

Resumo

O artigo discute nuances contemporâneas da identidade religiosa dos adeptos da *Seicho-no-le* (Lar do Progredir Infinito, em português). Consideram-se dois aspectos marcantes dessa identidade: o “empoderamento espiritual” e a ecoespiritualidade. Ambos são percebidos enquanto desdobramentos das interpelações feitas pela modernidade tardia à imaginação religiosa da mulher e do homem contemporâneo. Os dados dos quais fizemos uso foram coletados junto a adeptos da cidade de Goiânia, ao longo de 2015, além daqueles oriundos das publicações religiosas com as quais tivemos contato. Esse trabalho está em afinidade com as discussões que situam as novas religiões e espiritualidades como respostas às contingências sociais e culturais modernas, em especial as reflexões de Lorne L. Dawson (2004; 2006) e Christopher Partridge (2005). Ambos chamam a atenção para a importância da compreensão sociológica das novas religiões e espiritualidades alternativas enquanto fenômeno específico da contemporaneidade que não deve ser reduzido aos esquemas compreensivos que trivializam esse tipo de sensibilidade religiosa.

Palavras-chave: *Seicho-no-le*, Novas Religiões, Espiritualidades Alternativas, Modernidade Tardia

Abstract

This paper investigates contemporary nuances of the religious identity of supporters of *Seicho-no-le* (House of Growth in English). It considers two conspicuous aspects of this identity: “spiritual empowerment” and eco-spirituality. Both are perceived as consequences of the impact of late modernity on the religious imagination of contemporary woman and man. The data we used were collected from the *Seicho-no-le*’s supporters of the city of Goiânia, State of Goiás, in 2015, and from religious publications with which we had contact. This study is congruous with the discussions that understand new religions and spiritualities as responses to modern social and cultural contingencies, in particular the approaches of Lorne L. Dawson (2004; 2006) and Christopher Partridge (2005). Both of these authors draw attention to the importance of sociological understanding of the new religions and alternative spiritualities as a specific phenomenon of contemporaneity that should not be reduced to comprehensive schemes that trivialize this kind of religious sensitivity.

Key-Words: *Seicho-no-le*, New Religions, Alternative Spiritualities, Late Modernity

Artigo submetido em 30 de abril de 2016 e aprovado em 22 de setembro de 2016.

* Doutor em Sociologia pela Faculdade de Ciências Sociais da Universidade Federal de Goiás (2016). Docente de História Moderna, História Contemporânea e História das Religiões da Universidade Estadual de Goiás - Câmpus Iporá. Pesquisador do Núcleo de Estudos da Religião “Carlos Rodrigues Brandão” (NER-UFG). País de Origem: Brasil. E-mail: jpsilveirahistoria@gmail.com

Introdução

Ao longo do ano de 2015, participamos de atividades e encontros religiosos da *Seicho no-Ie* do Brasil na cidade de Goiânia com o fito do levantamento de dados para nossa pesquisa de doutoramento (SILVEIRA, 2016). A partir da imersão nessas atividades e da entrevista de adeptos dessa nova religião de origem japonesa, procuramos destacar o que compreendemos como os traços mais marcantes da identidade religiosa de mulheres e homens que participam do grupo. Ao longo dessa dupla experiência de campo, imersão e entrevistas, dois marcadores identitários se destacaram: o “empoderamento espiritual” e a ecoespiritualidade. É sobre eles que discutimos nesse estudo.

Nossa compreensão a respeito desses marcadores foi sociologicamente orientada a partir dos estudos das novas religiões e espiritualidades alternativas que situam esse fenômeno como desdobramento das contingências e demandas da modernidade tardia, especificamente da “virada subjetivista” e da “cultura do bem-estar” (DAWSON, 2004; 2006; PARTRIDGE, 2005) que caracterizam parte de nossa sensibilidade. Esses estudos lançaram luz sobre esse objeto destacando a possibilidade de compressão da mentalidade e expectativas do sujeito da modernidade tardia a partir da dinâmica religiosa e dos novos arranjos e sentidos que a fé engendra face as contingências contemporâneas. Em outras palavras, novas religiões e espiritualidades alternativas expressam particularidades culturais e expectativas da mulher e do homem moderno.

Nosso esforço procura situar a emergência das novas religiões e espiritualidades alternativas a partir de um contexto social e particular que interpela a imaginação religiosa dos sujeitos de nossa época¹. Certamente, essa iniciativa exige a superação de interpretações, acadêmicas ou não, que situam o fenômeno no âmbito da trivialidade e do modismo. Essa leitura ignora as nuances

¹ Na sociologia clássica de Émile Durkheim (2008, p.30), essa ideia se expressa da seguinte forma: “[...] os mitos mais estanhos traduzem alguma necessidade humana”. Em nosso caso, novas religiões e espiritualidades alternativas traduzem receios e expectativas de mulheres e homens que habitam um mundo individualizante e movediço.

espirituais particulares que ocupam novos lugares e que articulam horizontes de expectativas distintos daqueles erigidos pelas tradições estabelecidas.

Dividimos a reflexão que se segue em quatro sessões e uma conclusão. Na primeira sessão, discutimos a doutrina da *Seicho-no-Ie*. Na segunda sessão, destacamos o “empoderamento espiritual” enquanto um traço marcante da identidade dos adeptos do grupo religioso. Na terceira sessão tratamos da ecoespiritualidade enquanto outro traço marcante da vida religiosa dos adeptos. Na quarta e última sessão nos debruçamos sociologicamente sobre a *Seicho-no-Ie* a partir principalmente dos estudos de Lorne L. Dawson (2004; 2006) e Christopher Partridge (2005); é nesse trecho do texto que situamos de maneira mais clara a relação entre os traços marcantes da identidade religiosa dos adeptos e as nuances sociais e culturais da modernidade tardia.

Compete-nos antecipar que os conceitos das novas religiões e espiritualidades alternativas não são precisos; eles são mais circunstanciais – novos e alternativos em relação à narrativa religiosa dominante em um contexto – do que fixos. Aqui compreendemos esse fenômeno planetário enquanto engendro religioso que ganhou visibilidade principalmente a partir da década de 1960. Muito provavelmente, sua raiz se encontre no século XIX, contexto de forte diluição do monopólio religioso, do trânsito e da bricolagem com narrativas engendradas alhures, em especial aquelas vindas Oriente. Inscrevemos sociologicamente a identidade religiosa dos adeptos da *Seicho-no-Ie* nesse fenômeno.

1 A doutrina religiosa da *Seicho-no-Ie*

Em seus estudos sobre novas religiões, a socióloga britânica Eillen Barker (1991) e o antropólogo brasileiro Silas Guerriero (2006) nos recomendam um cuidado fundamental ao lidarmos com novas religiões e espiritualidades alternativas: evitar generalizações. Apesar de lidarmos com um fenômeno possuidor de características comuns, em especial se tratando daqueles grupos

que foram influenciados pelo Novo Pensamento Americano, pelo orientalismo religioso e pelo espírito neorromântico da década de 1960, há especificidades oriundas da composição doutrinária (exclusivista ou inclusivista), do regime de pertencimento (rigoroso e comunitário ou flexível do tipo rede) e das influências oriundas de outras esferas sociais com as quais a religiosidade inevitavelmente se relaciona². É por esse motivo que não podemos igualar instituições, grupos e tendências como a Igreja da Unificação (*Moonies*), a Wicca e a Meditação Transcendental, a despeito de todos eles serem compreendidos como parte de um mesmo fenômeno.

Por sua vez, grupos como a *Seicho-no-Ie* trazem um desafio a mais para a reflexão a respeito das particularidades dos novos movimentos religiosos: o contexto cultural. Surgida em um período de radicalização do nacionalismo de Estado, a *Seicho-no-Ie*, fundada por Masaharu Taniguchi (1893-1985) em 1930, bricola elementos oriundos do Novo Pensamento Americano³, especificamente suas concepções sobre a abundância da vida e do poder da mente nos rumos da vida individual, e do cristianismo com o compósito repertório religioso japonês tradicional. A nuance étnico-religiosa é uma marca importante do grupo. Esse traço marca a especificidade da *Seicho-no-Ie* e de suas consortes japonesas no interior do fenômeno global das novas religiões⁴. Igualmente, a expansão da *Seicho-no-Ie*, principalmente a partir da imigração nipônica e a consequente e constante negociação com o campo religioso “receptor”, são outros traços relevantes de seu itinerário histórico e de sua dinâmica institucional.

² Regimes de pertencimento é uma expressão oriunda do trabalho de Danièle Hervieu-Léger (2005).

³ Segundo J. Gordon Melton (2006), o *American New Thought* surge no século XIX no contexto da expansão da Ciência Cristã e do concomitante interesse por terapias de saúde do tipo alternativa. Grosso modo, essa corrente religiosa sustenta a ideia de que a humanidade é expressão da própria natureza divina, ou seja, ela é essencialmente divina e perfeita e por isso deve manifestar uma vida em abundância. A ênfase na cura através de uma nova consciência a respeito da verdadeira natureza humana expressa a nuance terapêutica dessa corrente religiosa. J. Gordon Melton (2006) acredita que hoje a *Seicho-no-Ie* é o mais expressivo grupo do novo pensamento americano.

⁴ Novas religiões japonesas (*shinshūkyō*, em japonês) dizem respeito a um fenômeno cuja origem remonta ao início do século XIX, momento de surgimento da *Nyoraikyō* (1804), *Kurozumikyō* (1814) e da *Ternikyō* (1838). Desde então, vários outros grupos surgiram, sobretudo no final do século XIX e início do século XX, como é o caso da *Omotō* (1892), da *Seicho-no-Ie* (1930) e da *Soka Gakkai* (1930). Interpretamos esse fenômeno cotejando as observações de Ronan Alves Pereira (1995) e Peter Clarke (2006b) que afirmam que as *shinshūkyō* manipulam ou reorganizam o repertório religioso japonês tradicional (*i.e.* budismo, xintoísmo, confucionismo, xamanismos) a partir das demandas características da modernidade.

Dotado de alguma formação e do conhecimento da língua inglesa, Masaharu Taniguchi era um sujeito de “ouvidos musicalmente religiosos”. Desde sua juventude, segundo Staemmler (2011) e Reichl (2011), ele cultivava apreço por conhecimentos religiosos e técnicas curativas heterodoxas capazes de aplacar os problemas de saúde que o acometiam e a seus próximos. Durante a década de 1920, chegou a fazer parte da *Omotô* (Grande Fonte), uma nova religião pioneira que surgiu no século XIX e que influenciou outros empreendimentos de fé, e brevemente da *Ittoen* (Jardim da Luz), outra nova religião fundada no início do século passado. Pouco depois, teve contato com o Novo Pensamento Americano, especialmente com o trabalho de Fenwick Holmes (1883-1973), autor do livro *The Law of Mind in Action*. Desde então, Taniguchi se tornou tradutor de textos da corrente espiritual americana que exerceu grande influência em sua imaginação religiosa. A partir de 1929, o homem de tipo físico franzino alegou receber as primeiras revelações feitas pela deidade (*Kami*, em japonês) *Sumyoshi* que o mandou se levantar para levar uma nova esperança para a humanidade. Imbuído do chamamento, ele proclama:

Levanto-me e coloco-me diante da humanidade, erguendo alto a chama da Verdade. Tornou-se inevitável levantar-me. Amigos e companheiros, venham aderir a mim [...]. É a chama da Verdade que desceu dos céus. É a chama ardente! Toquem em mim [...]. Com esta chama quero mostrar à humanidade como ser feliz, como se libertar das algemas da situação, como governar o destino, como dominar as doenças, como eliminar a causa da miséria, como superar os sofrimentos caudados pelos problemas familiares (TANIGUCHI, 1993, p.3-5).

Em março de 1930, Masaharu Taniguchi funda a *Seicho-no-Ie*, que só uma década depois alcança o *status* de religião segundo a legislação japonesa que naquela época exercia forte controle sobre a liberdade religiosa. A nova religião prometia curar a humanidade dos males que a assolavam. Assim como as outras novas religiões japonesas daquela época, a *Seicho-no-Ie* era proclamada por Taniguchi enquanto a via para a redenção da humanidade. Sua doutrina era divulgada a partir das revistas religiosas que prometiam livrar o leitor dos males, sobretudo de doenças. Taniguchi foi um escritor profícuo e sua *magnun opus* foi A

Verdade da Vida (Semmei no Jiso em Japonês), uma coleção de quarenta volumes em que se encontram os aspectos mais substanciais da doutrina e cosmologia da *Seicho-no-Ie*.

O ponto fundamental que articula toda a doutrina de Taniguchi é o conceito do *Jissô* ou Imagem Verdadeira. Trata-se, segundo Susumo Shimazono (*et al* 1979;2004), de uma cosmologia vitalista comum em várias novas religiões japonesas. Ela postula a existência um todo sagrado, o universo, fonte e manifestação de toda a vida; nele tudo o que existe é uma emanção da fonte vital e sagrada, incluso a humanidade; todas as coisas existem harmoniosamente porque são da mesma substância espiritual: “a vontade do universo será imaginada como uma entidade benéfica e graciosa que doa a cada ser vivo a vida eterna”. (SHIMAZONO *et al*, 1979, p. 143 – Tradução do autor). Essa realidade espiritual superior diz respeito ao *Jissô*; ele é a real essência da vida e dos seres humanos que são naturalmente benignos, isentos de pecado ou de qualquer natureza maligna. O *Jissô* é também a própria divindade que se manifestou de várias formas ao longo da história religiosa humana. A humanidade é, portanto, filha de Deus e consubstancial a ele e em virtude disso ela é perfeita e harmoniosa⁵.

Deus não criou pecador algum;
por isso, neste mundo não existe
um pecador sequer.
O pecado é contrário à natureza
verdadeira de filho de Deus [...].
No mundo da Imagem Verdadeira
Deus e Homem são um só corpo.
Deus é a fonte da Luz
e o Homem é a Luz emanada
de Deus (TANIGUCHI, 2007, p.58)⁶

⁵ No âmbito da teodiceia, o mal, a dor, a miséria e a morte são respondidos pela doutrina do *Jissô* enquanto aspectos ilusórios do mundo do fenômeno, isto é, da transitoriedade ao qual somos apegados. A consciência da Imagem Verdadeira interior implicaria, portanto, a superação de todos esses problemas na medida em que eles não existem de verdade, mas enquanto projeção de uma mente que não alcançou a verdade sobre si mesma. Como ficará claro, o “empoderamento espiritual” que propomos discutir aqui está diretamente ligado a essa concepção.

⁶ Esse trecho é parte do devocional Sutra Chuva de Néctar da Verdade. A obra é escrita em versos e recitada frequentemente pelos adeptos.

A visão religiosa de Taniguchi compreendia que todas as religiões eram possuidoras de uma essência comum, um tipo de perenialismo semelhante, por exemplo, ao que encontramos na Sociedade Vedanta fundada nos EUA no século XIX e presente em vários países. A disposição inclusiva e não-sectária, comumente ressaltada pelos textos e pelos adeptos e simpatizantes do grupo, coadunam com esse princípio e quase sempre servem para denotar a atualidade da nova religião diante os desafios impostos por uma sociedade que enfrenta dificuldades ao lidar com a pluralidade.

Taniguchi compreendia que sua doutrina era a grande síntese do essencial da religiosidade humana. A concepção a respeito da “identidade comum de todas as religiões” provavelmente veio de sua experiência na *Omotô*, onde ele assimilou o princípio que diz que “todas as religiões possuem uma única raiz” (*Bunkyo Kuitsu*, em Japonês), conforme argumenta Ugo Dessí (2011). Contudo, é importante ressaltar que a disposição inclusivista se dá a partir dos elementos do repertório religioso japonês tradicional, sobretudo do Xintoísmo⁷.

Figura 1 - Emblema da *Seicho-no-Ie*



Fonte: *Seicho-no-Ie* do Brasil⁸

A consciência ocupa um lugar extremamente importante na doutrina e nas atividades religiosas da *Seicho-no-Ie*. O aprendizado das “leis mentais”, um

⁷ Isso pode ser verificado no emblema do grupo religioso. Segundo Roy Eugene Davis (2012), um hagiógrafo de Masaharu Taniguchi, o símbolo é constituído por um halo exterior na cor vermelha que representa o sol, um símbolo do xintoísmo e do Japão, composto por trinta e dois raios que representam as várias manifestações de Buda. Na parte interior, há uma representação da lua e uma suástica que também simbolizam o budismo. Ao centro, uma cruz representaria o cristianismo e sua cor verde diria respeito à transformação da humanidade.

⁸ Disponível em <http://www.sni.org.br/oque.asp>, acesso em 12 de outubro de 2015.

conjunto de preceitos que preconiza a importância da consciência de ser filho de Deus, como o cultivo do estado mental otimista e reverente, faz da nova religião uma “psicoterapia espiritual”, semelhante a outros sistemas que, geralmente meditativos, ressaltam a relação entre o estado mental sereno e o bem-estar⁹. Essa ênfase reflete a importância do já aludido Novo Pensamento Americano sobre a imaginação religiosa de Taniguchi e também o interesse que o fundador possuía por temas ligados à psicologia humana. Segundo o mestre fundador do movimento, é principalmente a partir do trabalho da consciência que alcançamos o mundo da Imagem Verdadeira. Nela somos filhos de Deus dotados da essência divina.

Segundo acreditam, a harmonia familiar e no trabalho, bem como o sucesso individual e, principalmente, a superação de doenças, são alcançados na medida em que os sujeitos atingem a consciência de filhos de Deus. Para isso, os indivíduos devem praticar a meditação *Shinsokan*, recitar sutras, realizar a leitura de revistas e livros, participar de palestras e exercícios religiosos e principalmente manter um estado mental otimista na vida pessoal, familiar e nos negócios. Quando isso acontece, a vida se transforma e o paraíso se manifesta aqui e agora, como discutiremos abaixo.

Outro aspecto marcante da doutrina religiosa da *Seicho-no-Ie* diz respeito à relação dos vivos com os antepassados. Inspirado em princípios do repertório tradicional japonês, a doutrina religiosa estabelece que a reverência e a gratidão aos mais velhos e aos mortos, a raiz familiar, são fundamentais para uma vida auspiciosa, de realização plena¹⁰. A prática diária do agradecimento e os rituais solenes dedicados à memória dos antepassados buscam também apaziguar espíritos insatisfeitos, que eventualmente vibram negativamente sobre os vivos impedindo-lhes de alcançar seus objetivos. Recomenda-se a gratidão aos

⁹ Usamos o conceito “Psicoterapias espirituais” a partir da apropriação de “psicoterapia religiosa” usado por Shimazono (2004) para definir as novas religiões japonesas que preconizam uma nova consciência de si e da realidade como via da realização espiritual. Em nossa pesquisa, inscrevemos a *Seicho-no-Ie* no interior de um “circuito de psicoterapias espirituais” existente em Goiânia.

¹⁰ A reverência e a gratidão aos antepassados aconteciam até alguns anos a partir da noção do “culto aos antepassados”. Contudo, Masanobu Taniguchi, neto do fundador e atual Supremo Presidente Mundial da *Seicho-no-Ie*, procurou adequar esse conceito, que é estranho à concepção cristã. Ele foi substituído pela expressão “oração de gratidão aos antepassados”, que certamente está em afinidade com a atenção religiosa que os mortos recebem no Catolicismo e também no Espiritismo (DINIZ, 2006).

antepassados, mesmo quando se trata daqueles que não tiveram boa relação com os vivos; agradece-se pela oportunidade de terem nascido, de poderem manifestar a essência divina nesse mundo. O fruto dessa prática, segundo acreditam, é o futuro auspicioso e a pacificação do espírito ancestral.

Desde o início desse século, a ecologia recebe considerável atenção da instituição. A presença desse tema se deve principalmente à imaginação religiosa do atual Supremo Presidente da *Seicho-no-Ie*, Masanobo Taniguchi. Seus escritos, em especial o livreto devocional *Canto de Louvor à Natureza*, publicado 2012, apresentam uma cosmologia que imbrica ecologia e espiritualidade¹¹. Sabemos que essa disposição “ecoespiritual”, que reencanta a relação entre a humanidade e natureza, é uma tendência contemporânea cujas franjas alcançam até mesmo as religiões estabelecidas e longevas, como testemunha a Encíclica *Laudati Si*.

Conforme situa Christopher Partridge (2005), essa sensibilidade religiosa e ecotópica emergiu a partir do espírito neorromântico da década de 1960 e da disposição ecológica da década seguinte, contexto da Hipótese Gaia e da Ecologia Profunda, que influenciaram desde então concepções neopagãs, neoxamânicas e orientalistas que genericamente situamos sob o guarda-chuva da Nova Era. Assim, como esses grupos, a *Seicho-no-Ie* através das publicações de seu atual líder procura incutir em seus adeptos alguns princípios que sacralizam o meio-ambiente e que definem uma nova ética ecoespiritual.

As mudanças operadas por Masanobu Taniguchi e a disposição contemporizadora da *Seicho-no-Ie*, no sentido de adequar sua oferta às nuances do campo religioso além do Japão, em especial ao campo brasileiro, provocou cismas recentes. Segundo verificamos (SILVEIRA, 2016), o principal grupo dissidente é o

¹¹ Outras obras como *O Primeiro Passo para a Paz* (2006) e *Caminho da Paz pela Fé* (2004) levantam discussões com nuances sociológicas e ecológicas que tratam temas como fundamentalismo, democracia e principalmente ecologia. Masanobu Taniguchi é bacharel em Direito e mestre em Relações Internacionais pela prestigiosa Universidade de Columbia, Nova Iorque. Entendemos que sua condição intelectual, no tocante aos problemas mundiais, influenciou sua imaginação religiosa e os atuais rumos da instituição. Um dos adeptos com quem tivemos contato nos confidenciou informalmente que as obras do atual presidente são compreendidas por alguns membros da *Seicho-no-Ie* como desprovidas da mesma espiritualidade que os livros dos líderes que o antecederam, sobretudo Masaharu Taniguchi.

Masaharu Taniguchi Sensei o Manabu Kai, cujo significado é “Associação Para o Estudo Sobre o Mestre Masaharu Taniguchi”. O grupo condena as atualizações religiosas operadas no presente e conclama os leitores de Masaharu Taniguchi a retornarem à suposta doutrina original do fundador, que vem sendo poluída por seu neto. Essa disposição sectária é definida por um viés étnico-religioso e visa reprimir conteúdos da *Seicho-no-Ie*, que nas décadas iniciais do movimento estavam em afinidade com o nacionalismo nipônico e com a ideia da sacralidade do Japão e do trono imperial¹². No Brasil, o grande mentor do *Manabu Kai* é Osvaldo Murahara, uma antiga liderança da *Seicho-no-Ie*.

2 Empoderamento espiritual

Para a *Seicho-no-Ie*, o indivíduo é o principal responsável por seu destino. Assenhorar-se dele implica na consciência espiritual do *Jissô* interior, a certeza da filiação divina e a convicção da incorruptibilidade humana. O despertar do potencial humano implica na experiência do usufruto da “provisão infinita”, do qual o filho de Deus é naturalmente digno. Trabalhar a consciência a partir da disposição otimista é o meio fundamental para que as limitações e angústias, ilusões do mundo do fenômeno, sejam dissipadas.

Conscientize que todos são filhos de Deus [...]. Aprofunde a conscientização da Natureza Divina, expressando isso em palavras. O ser humano consegue agir realmente como um Filho de Deus quando conscientiza sua Natureza Divina, expressando isso em palavras [...]. Pode um filho de Deus sentir temor? Pode um filho de Deus deixar-se abater pelas vicissitudes da vida? Pode um Filho de Deus deixar-se vencer pelas doenças? A resposta é: NÃO. Se, nesse momento, você está enfrentando dificuldades ou doenças, é porque estão brotando agora as sementes que você havia plantado no “mundo da mente”, no passado, quando ainda não

¹² Vários trabalhos destacam a afinidade de Masaharu Taniguchi com os valores do nacionalismo oficial após a tragédia atômica de 1945 (MAEYAMA, 1967; MCFARLAND, 1967; ALBUQUERQUE, 1999). Essa afinidade dizia respeito à sacralização do trono japonês que, segundo acreditavam, era uma instituição estabelecida pela deidade solar de *Amaterasu O-mikoto*. A ideologia nacionalista ou Xintoísmo de Estado sustentava o destino manifesto do Japão referente ao seu papel no reordenamento espiritual moral da humanidade. Mesmo depois da II Guerra, o nacionalismo continuou fazendo parte da semântica religiosa da *Seicho-no-Ie*, ainda que aspectos étnicos mais estridentes tenham sido diluídos. No caso do *Manabu Kai*, advoga-se o retorno à religião original de Taniguchi através do uso de termos japoneses e da realização de práticas religiosas em língua japonesa, além do estudo do *Kojiki* (Crônica das Coisas Antigas, em japonês), obra mitológica escrita no século VII e que era manuseada pela ideologia nacionalista até 1945.

tinha conscientizado sua Natureza Divina (TANIGUCHI, 1989, p.50, grifos no original).

Orientado por essas ideias, os sujeitos são frequentemente instados à realização de declarações positivas sobre si mesmas, às práticas recitativas, às repetições exaustivas e à reverência aos antepassados. O objetivo é a manifestação da Imagem Verdadeira do indivíduo nos negócios, na família, nos estudos, enfim, na realidade mundana. Ser próspero é sinônimo de realização espiritual, enquanto a pobreza é uma realidade ilusória contrária à Imagem Verdadeira do filho de Deus.

A *Seicho-no-Ie*, ela ensina isso, de ser merecedor. De ser próspero e que Deus, Ele não vai deixar de te amar porque você é rico. Aquela história que tem, que Deus é a favor dos pobres e não dos ricos, aquela história do camelo, mais fácil ... um camelo entrar pelo buraco da agulha do que um rico entrar Reino de Céu. Não existe. Na realidade, o Reino de Deus também é de nós. Então é isso. E a minha vida é calcada nisso, cada vez que passa vai melhorando mais, prosperando mais, graças a Deus. Depois que eu comecei a entender e pus na minha cabeça que eu mereço [...] Então as pessoas falam assim “ah, você trocou de carro”, um carro lindo, maravilhoso. “Nossa, que carro lindo, você está bem mesmo.” Aí a pessoa “ah, não, que nada, eu estou pagando prestação.” Na *Seicho-no-Ie* a gente aprende “eu mereço, eu posso. Graças a Deus, eu mereço.” Eu sei por que eu mereço, você entendeu? Então, isso que é a lei da prosperidade, que é uma coisa muito boa. E as pessoas, às vezes, falam assim. Falam assim, quando eu faço alguma coisa “ah, está podendo.” Eu digo, “estou mesmo. Graças a Deus, eu sempre posso.” No meu trabalho já acostumaram até, mas, às vezes, as pessoas que não conhecem a gente, aí fica, “nossa ... é exibida”, sabe? Eu não estou nem aí. Eu acostumei, eu não consigo nem deixar de ser desse jeito. Por exemplo, eu fiz uma viagem para o exterior, aí “nossa, mas você está podendo, hein? Não sei o quê.” “Ah, graças a Deus, eu posso mesmo, e eu vou mesmo.” E eu falei assim, “ainda tem mais, ainda tem mais.” (ENTREVISTA DE D.A.A.C.M. *apud* SILVEIRA, 2016, p. 175).

O trecho acima expressa com clareza a sensibilidade religiosa dos adeptos da *Seicho-no-Ie* no que toca à realização individual. Trata-se do “empoderamento espiritual”, isto é, a sensação de ser dono do próprio destino e de estar espiritualmente preparado para enfrentar e vencer os desafios desse mundo¹³. No caso da entrevistada, a ideia do “merecimento” da prosperidade chama a atenção

¹³ Desenvolvemos o conceito “empoderamento espiritual” a partir de algumas observações de Peter Clarke (2006b) a respeito das novas religiões.

por contrariar o que os preletores com quem nos deparamos chamam de “pobreza honrada”, isto é, a concepção de que há algum tipo de virtude na vida modesta e que geralmente é associado ao cristianismo. Ainda que frequentemente ressaltem que “prosperidade” não é apenas ser bem sucedido nos negócios ou que ser próspero é “ter o necessário quando necessário”, a ênfase nos negócios é a principal marca do despertar das capacidades inatas do filho Deus. Destarte, é importante mencionar que o “empoderamento espiritual” diz respeito a toda sorte de realizações e bem-estar individual.

O “empoderamento espiritual” possui forte teor motivacional. Sua meta é o despertar das capacidades humanas. Essa disposição aproxima a *Seicho-no-Ie* do que ficou conhecido por *Movimento do Potencial Humano*, um conjunto de tendências e práticas religiosas surgido nos EUA que preconiza a interioridade e otimismo cujo objetivo é a ampliação do potencial individual. Nos encontros dos quais participamos, era possível verificar a preocupação com a motivação em praticamente todas as atividades, desde a recepção ao “muito obrigado”, repetido de forma efusiva inúmeras vezes – o “muito obrigado” é o “aleluia” nos encontros religiosos. Segundo entendem, a motivação é o meio para estimular a consciência e fazer manifestar a Imagem Verdadeira em todas as áreas da vida; é ela que define a dinâmica das atividades da *Seicho-no-Ie* e seu objetivo é incutir nos adeptos, simpatizantes e visitantes a ideia de que o estado mental positivo sobre si próprio provoca a realização e o bem-estar. Sobre isso, uma empresária adepta da *Seicho-no-Ie* nos disse:

Na nossa vida, ela manifesta aquilo que você tem, o que você sente é aquilo que você fala. Então, quando a gente faz essas práticas recitativas, é que a gente quer que manifeste a imagem verdadeira, harmonia, perfeição. E quando você quer a prosperidade, a gente faz a prática... a gente recita mesmo, "reino de Deus, de infinita provisão, Reino de Deus, de infinita provisão", que é para manifestar a prosperidade na sua vida. (ENTREVISTA DE A.H.O. *apud* SILVEIRA, 2016, p.174).

A consciência da verdadeira condição humana é o que permite a “infinita provisão”. O reconhecimento de que a humanidade possui a essência divina e que

ela é una com Deus é possível a partir da aplicação das “leis mentais” acima aludidas. Fazer o uso dessas leis implica em trabalhar a mente a partir da motivação a fim de libertá-la de toda leitura negativa de si mesmo, de todo sentimento de culpabilidade ou outro estado de espírito que obscureça a realidade de que a humanidade é filha de Deus e livre de qualquer imperfeição que impeça sua realização. Essa ênfase na consciência é sintetizada por uma adepta da seguinte forma:

Outro aspecto que abriu bastante os horizontes é no sentido de entender na prática o que é um reflexo da mente. Que até então todas as dores e todos os sofrimentos ficavam assim justificados como “é culpa minha” em função de carmas negativos meus ou de outras vidas ou do meu passado ou do momento atual, e... mas essa resposta, ela não estava de forma clara. E ao estudar com mais profundidade as leis mentais e entendendo que Deus não castiga e que eu não sou pecador, então eu vou abrindo os horizontes para primeiro entender o que é que está acontecendo comigo, segundo, ter condições de mudar e não ficar de braços cruzados (ENTREVISTA DE S.M.P.P.V. *apud* SILVEIRA, 2016, p.178).

Notemos que a depoente tem um passado cristão-espírita. Ela ressalta ideias referentes ao pecado, à culpa e ao carma negativo. Ao se posicionar de maneira contrária a essas ideias, e isso é um importante marcador identitário da diferença religiosa, a entrevistada se indis põe com qualquer noção referente à punição divina ou penalização espiritual. Não ficar com “braços cruzados” implica em se assenhorar do próprio destino a partir do domínio das leis mentais, um traço do “empoderamento espiritual” que, como entendemos, está em afinidade com outras disposições culturais e sociais mais abrangentes da modernidade tardia, conforme veremos.

3 Ecoespiritualidade

Christopher Partridge (2005) situa a ecoespiritualidade enquanto fenômeno contemporâneo global que emergiu ao longo da segunda metade do século XX. Tendências ecopagãs, neoxamânicas e orientalistas engendram narrativas holísticas e biocêntricas, muitas delas inspiradas em tradições antigas, que

procuram reencantar a relação entre a humanidade e a natureza. Segundo o sociólogo inglês, essas narrativas estão em afinidade com a militância ambientalista em virtude da crítica à compreensão instrumental da relação entre a humanidade e o meio ambiente.

Como foi dito, a ecoespiritualidade matiza os atuais rumos da *Seicho-no-Ie*. A partir dos textos do Supremo Presidente Masanobu Taniguchi, atual líder mundial da nova religião, a relação entre a humanidade e o meio-ambiente é significada a partir de sentidos religiosos. Seguindo a mesma senda trilhada por grupos e tendências que evocam o retorno a uma suposta “religião da natureza”, a *Seicho-no-Ie* localiza o meio-ambiente enquanto expressão da vitalidade divina e sagrada que atravessa todo o cosmo e a humanidade. O “vitalismo ecológico”, portanto, irmana humanidade e natureza no sentido de que ambos são sagrados e consubstanciais. Em termos éticos, a relação harmoniosa implica em reconhecer no dia a dia a essência partilhada no âmbito da Imagem Verdadeira.

Na Imagem Verdadeira do mundo criado por Deus, a natureza e os seres humanos estão sempre em harmonia como um só ser [...]. Não há descontinuidade nem conflito entre eles, nem distinção ou diferença entre os dois. [...]. Não ver essa Imagem Verdadeira e olhar o “indivíduo” como realidade e centro do mundo é ilusão (TANIGUCHI, 2014, p. 1-3).

O sentimento de gratidão e reverência, que comumente deve reger as relações interpessoais em sua amplitude, passa a incluir também a relação com a natureza. Toda a natureza tem vida divina, assim como a humanidade que é uma com ela e com Deus. Para o adepto da *Seicho-no-Ie*, que vivencia a ecoespiritualidade cotidianamente, agradecer a todas as coisas que a natureza oferece e usufruir delas de maneira sensata é um meio de experimentar a relação com o sagrado.

[...] têm muitas ONGs pensando na sustentabilidade, no meio ambiente e tudo mais. Só que o que muda na *Seicho-no-Ie* é que ela tem um lado espiritual, que é a vida de Deus em todas as coisas, nas plantas, na água, no sol, então tudo é vida de Deus. Então, o mestre, o professor Masanobu hoje, ele veio para vivificar tudo o que nós temos. Então, o que é que é vivificar? É a gente saber utilizar... deixa eu ver, não é parcimônia, é com

gratidão, com reverência tudo o que nós temos. Então, é saber usar a água da forma correta, esse sentimento de gratidão, se alimentar de forma assim que você sabe que tudo tem vida de Deus para te nutrir, e saber valorizar e usar em uma quantidade sem desperdício, não há necessidade do desperdício. (ENTREVISTA DE A.L.O. *apud* SILVEIRA, 2016, p.183)

A eco-spiritualidade presume a sensação de indissociabilidade entre a humanidade e a natureza. Essa relação é sagrada e sua realização plena é fundamental, segundo acreditam, para a superação de todos os males ameaçam a sobrevivência da humanidade. Segundo Christopher Partridge (2005), alcançar o bem-estar individual, uma pretensão comum às novas religiões e espiritualidades alternativas como um todo, implica também no desenvolvimento de uma consciência ambiental preocupada com o bem-estar da “mãe terra”. Em âmbito coletivo, desenha-se um horizonte de expectativa ecotópico em torno da ideia da “casa comum”, onde a humanidade e os outros seres da natureza se relacionam harmonicamente. A ecotopia presume, portanto, a superação da ideia de que a natureza é uma mera realidade exterior à humanidade que deve ser instrumentalizado em seu benefício. Em seu lugar, é proposta uma narrativa religiosa biocêntrica que enfatiza a unidade harmônica.

[...] houve um momento em que o Homem, ele se achava o grande dominador da Natureza e ele tinha autoridade para destruir ou para preservar. E muitos optaram por destruir em benefício próprio [...]. Então agora inverteu. Deus, Natureza, Homem.[...] A Natureza existe para...ajudar o Homem a viver bem. Né? [...] Porque nós somos um só. (ENTREVISTA DE A.A.R.A. *apud* SILVEIRA, 2016, p. 185).

A fala da entrevistada expressa a concepção de unidade espiritual entre humanidade, natureza e Deus. A partir da atualização da cosmologia das primeiras décadas, o mundo da Imagem Verdadeira é a realidade espiritual onde não há separação entre essas três partes. O vitalismo ecológico dessa ideia presume também uma ética religiosa que orienta as pessoas no cotidiano. A preocupação com o lixo – todo templo da *Seicho-no-Ie* possui cestos para coleta coletiva -, com a poluição, com os excessos do agronegócio e com a degradação de florestas, expressam um posicionamento ético diante de um desafio contemporâneo.

4 Aspectos sociológicos

Novas religiões e espiritualidades alternativas frequentemente são descritas a partir de termos depreciativos por seus rivais no campo religioso, como testemunha o *cult scare* do Atlântico Norte e outros episódios em que vários grupos são associados a situações de lavagem cerebral, violência, suicídio, depressão, mudanças de personalidade, etc. Segundo entendemos, o vocábulo “seita” equivale no Brasil ao estigma do *cult* no Atlântico Norte. Embora as práticas de proselitismo e a vida cotidiana desses grupos nem sempre distem daqueles que são socialmente legítimas ou dominantes no interior do campo religioso, o estigma provavelmente continuará nos contextos de pouca ou nenhuma diversidade confessional. Não raramente, novas religiões e espiritualidades alternativas são descritas como modismo, religiosidade fácil ou trivialidades sem qualquer densidade experiencial.

Se o campo religioso frequentemente é hostil às novas religiões e espiritualidades alternativas, quais são as leituras que a academia faz desses grupos? Ignorando aquelas perspectivas que dizem que a religião é apenas ópio e ideologia, duas visões se destacaram: a de Steve Bruce (2002), que entendia o fenômeno enquanto diluições de uma antiga e agora decadente sensibilidade religiosa, e a de Bryan Wilson (1998), que via na organização desses grupos traços da racionalidade moderna que comprovam o êxito da secularização sobre a sensibilidade religiosa. Ambas são moduladas pela concepção de que a secularização em sua forma mais austera é uma realidade objetiva da modernidade.

Aqui nos alinhamos a uma terceira leitura proposta, entre outros, por Lorne L. Dawson (2004; 2006a). Para esse sociólogo canadense, o ambiente de ambiguidade e riscos da modernidade tardia favorece novas respostas religiosas. No entanto, a natureza dessas respostas é diferente em relação às religiões tradicionais e aos seus regimes de pertencimento comunitários que eram mais rigorosos. Dawson dialoga especialmente James A. Beckford para quem a religião deixou de ser uma ancoragem rija e *exclusivamente* comunitária, sem que isso

implicasse em sua irrelevância social; na verdade, ela se mantém como importante fonte cultural capaz de ser mobilizada de diversas maneiras e em lugares inesperados, se comparamos com a religião tradicional estabelecida. A diferença fundamental, contudo, diz respeito ao lugar do indivíduo, especificamente de sua identidade. O novo lugar da religião é definido por Dawson da seguinte maneira:

[...] o foco [da religião] agora é dar suporte às pessoas no âmbito do desenvolvimento reflexivo de suas identidades pessoais ao invés de legitimar as identidades socialmente atribuídas. [...] Embora esse tipo de inovação religiosa, a dialética da construção social na modernidade tardia está se transformando no sentido de forjar conexões diretas entre o destino individual e o da humanidade diminuindo a ênfase tradicional situada no papel mediador do grupo e das identidades sociais. (DAWSON, 2006, p. 117-118 – Tradução nossa)¹⁴

A leitura de Dawson, que também dialoga com a concepção de reflexividade tratada por Giddens (1991), nos parece interessante, sobretudo porque ela chama a atenção para novos sentidos e possibilidades da religiosidade que não podem facilmente serem enquadradas naquela concepção clássica de religião, a do tipo comunidade. Segundo esse autor, a identidade individual reflexiva e socialmente construída implica no enfraquecimento do tipo identitário situado a partir do pertencimento a grupos sociais de nascimento. Livre das coações desse tipo de tecido social, o indivíduo da modernidade tardia seria o construtor de sua identidade a partir principalmente de sua experiência de vida, o que certamente não exclui a relação com outros sujeitos buscadores. Em outras palavras, a imaginação religiosa dos indivíduos tenderia a ser menos localizada grupalmente e mais propensa à validação a partir da reflexividade dos sujeitos, o que a sociologia anglófila chama de *privatization*¹⁵.

¹⁴ [...] the focal point now is assisting people with the reflexive development of their personal identity, rather than legitimating their socially ascribed identities. [...] Through these kinds of religious innovations the creative dialectic of social construction in late modern culture is shifting to the forging of more direct links between the fates of individuals and that of humanity, diminishing the traditional emphasis placed on the mediating role of group and social identities.

¹⁵ O ponto fundamental da reflexão de Dawson se refere ao fato de que essa nova configuração mais individualista do que comunitária, não significa o enfraquecimento ou empobrecimento da religião no mundo moderno. Na verdade, trata-se de uma especificidade ao longo da história das religiões. Por ser uma condição específica, é necessário o esforço compreensivo no sentido de não situar o fenômeno em tela a partir de um conceito rígido e unívoco de religião, que geralmente é aplicado para descrever um tipo de arranjo mais comunitário, institucional e tradicional.

Essas novas concepções, arranjos, interfaces e alcances da religiosidade só foram possíveis na medida em que a realidade secular diluiu o monopólio da crença e estabeleceu a “pluralização das formas de vida” e o “imperativo da escolha” (BERGER, 2007). No interior dessa nova paisagem, sobretudo ao longo do século XX, floresceu uma pletera de possibilidades e experimentações religiosas, muitas delas vindas do oriente ou inspiradas nele, que frequentemente reclamam para si a condição de “espiritualidade” ou “filosofia de vida”. Essas expressões se apresentam como marcadores da diferença em relação ao *establishment* religioso. Emerge assim uma religiosidade mais individual, em rede, imanente, holística e terapêutica que se define frequentemente como “espiritualidade” e que incide sobre vários setores da vida contemporânea, como a saúde, a alimentação, a educação e os negócios (PARTRIDGE, 2005).

Certos da multiformidade do fenômeno das novas religiões e espiritualidades alternativas, parece-nos possível situar tipologicamente a *Seicho-no-Ie* a partir do que Roy Wallis (2006) chamou de “novas religiões que afirmam o mundo” (*the world-affirming new religions*). Trata-se de religiosidades que afirmam a realidade mundana, a realização individual nesse mundo ao invés da “rejeição” ou da “fuga” em favor da salvação eterna noutra realidade, o paraíso. Para a *Seicho-no-Ie*, o paraíso é aqui e agora; ele se realiza quando os indivíduos alcançam a real consciência de si enquanto filhos de Deus e perfeitos em sua Imagem Verdadeira. Assim como outros grupos, entre eles a Meditação Transcendental, a Sociedade Vendanta, a Logosofia, etc., a nova consciência da realidade, de si mesmo, do próprio potencial e de uma nova humanidade provoca a realização pessoal e o bem-estar imediato. A sensação de “empoderamento espiritual” é o desdobramento desse tipo de sensibilidade religiosa interiorizadora e otimista.

Em afinidade com essa tipologia, é possível acrescentar o conceito “religiões do eu verdadeiro” (*true-self religions*), elaborado por Peter Clarke (2006a), a fim de descrever grupos e tendências religiosas que preconizam a busca pelo “eu mais

intimo”, geralmente concebido como o sagrado interior. O caminho para alcançar o verdadeiro eu implica na superação das ilusões e da ignorância sobre a própria natureza.

Ela cria um novo entendimento do espaço histórico entre o estado atual e o potencial de um indivíduo que, em contraste com as religiões estabelecidas mais amplas, traz a possibilidade da autorrealização interior completa ao alcance no presente. Ela torna isso constantemente disponível, sendo que a única barreira a ser superada é da ignorância sobre a natureza do verdadeiro eu. A distinção entre terra e paraíso é neste sentido anulada (CLARKE, 2006a, p.7, tradução nossa)¹⁶.

Ao preconizar a Imagem Verdadeira, a *Seicho-no-Ie* propõe a superação de qualquer tipo de ilusão material e fenomênica que impede o sujeito de se reconhecer como perfeito filho de Deus digno da realização plena que, como dissemos, acontece nesse mundo. Enquanto “religião do eu verdadeiro”, a *Seicho-no-Ie* destaca a consciência da identidade divina dos indivíduos com a fim do despertar de suas potências pessoais e de sua plenitude vital. É nesse sentido, de religião do “eu verdadeiro”, que situamos sociologicamente a sensibilidade que na sessão acima nomeamos de “empoderamento espiritual”.

Suzumo Shimazono (2004) emprega a expressão “psicoterapias religiosas” para se referir ao lugar que o trabalho da consciência possui nesses grupos. Enquanto psicoterapia religiosa, e aqui entendemos que esse tipo é aplicável para outros grupos além daqueles de origem japonesa, a *Seicho-no-Ie* busca, através de sua doutrina sobre as “leis mentais”, através das técnicas meditativas, da motivação contínua, do sentimento de gratidão, de leituras de sutras e de exercícios devocionais, entre eles a repetição da fórmula “Imagem Verdadeira, Harmonia e Perfeição”, a consciência da real natureza do indivíduo. Busca-se o despertar espiritual e a partir dele a plenitude das potencialidades individuais, dignas dos filhos de Deus. Pobreza, miséria, doenças, timidez, fracasso são apenas “ilusões”

¹⁶ No original, lemos: It creates a new understanding of the historical space between the actual and potential state of an individual in that, in contrast with most long established religions, it brings the possibility of full self-realization within reach in the present. It makes it constantly available, the only hurdle to be overcome being that of ignorance about the nature of one’s True Self. The distinction between earth and heaven is in this sense annulled (CLARKE, 2006a, p.7).

que devem ser superadas pela consciência individual de filho de Deus isento de pecado, perfeito e merecedor do progredir infinitamente na vida familiar, no trabalho, nos negócios, nos estudos, na saúde, etc. O indivíduo é concebido como o único responsável pelo próprio destino espiritual e por isso mesmo busca meios de se sentir “empoderado” face às contingências. Em uma escala mais ampla e utópica, a mudança do mundo, no sentido de uma “nova humanidade”, acontecerá quando mulheres e homens alcançarem a consciência de sua verdadeira natureza espiritual.

Essa leitura de mundo também tem um alcance ético: se toda a humanidade é filha de Deus, portadora da mesma essência divina, seu estado natural é o da harmonia. Grosso modo, a preocupação em harmonizar com todas as coisas e pessoas se sustenta na ideia de que o conflito e a divisão não são realidades de fato, mas ilusões ou projeções mentais oriundas da falta de consciência da Imagem Verdadeira, assim como a pobreza, a sensação de incapacidade e as doenças. A consciência individual acerca da Imagem Verdadeira implica em reconhecer o lugar social, político e profissional ocupado por cada ente enquanto parte que constitui um todo essencialmente harmonioso, um traço da ética neoconfucionista, presente nas novas religiões japonesas (HARDACRE, 1988). Ocupar eficientemente esse lugar implica em uma concepção “organicista” da ordem social. Na prática, trata-se do respeito ao ordenamento social, seja no trabalho ou nas relações familiares. Portanto, cumprir a função designada, trabalhar e servir são disposições ético-religiosas oriundas dessa percepção do tecido social.

Para além dos aspectos tipológicos e conceituais, é importante considerarmos o universo cultural abrangente onde o grupo religioso opera. Em diálogo com as observações de Dawson (2004; 2006) e Partridge (2005), é importante observar que as novas religiões e espiritualidades alternativas representavam a si mesmo enquanto vias distintas das religiões tradicionais. Parece-nos que essa marcação de diferença é possível na medida em que as narrativas religiosas tradicionais são representadas como anacrônicas ou

inadequadas à realidade contemporânea de alguns sujeitos. No caso específico do grupo em questão, ouvimos dos entrevistados e de outros membros da religião a noção de que a religião da culpabilidade, que aponta para uma divindade punidora e que exige a “renúncia” do mundo, não condiz com suas expectativas espirituais. Como entender essa sensibilidade a partir da relação com o contexto cultural hodierno?

Segundo nos parece, as diluições operadas pela modernidade tardia favoreceram a emergência de uma sociedade cada vez mais individualizante, relativamente livre de coações culturais autoevidentes e inseridas em redes de vínculos mais fluídos e desencaixantes, como sugerem Zigmunt Bauman (2001) e Anthony Giddens (1991), respectivamente. São essas diluições, inclusive, que permitem o trânsito global de narrativas religiosas diversas de natureza holística, em especial aquelas vindas do sudeste asiático, que frequentemente são adaptas e ressemantizadas a partir das necessidades de bem-estar e paz interior da mulher e do homem da atualidade.

A orientalização, para fazermos eco às observações de Colin Campbell (2007), promove e estimula sensibilidade religiosa individual que está em afinidade com o *ethos* moderno. Os conteúdos religiosos dessa natureza, e ao que nos parece a *Seicho-no-Ie* confirma nosso entendimento, são pensados como “terapias” que despertam as forças individuais inatas alcançadas através do autoconhecimento. As práticas meditativas, as terapias holísticas diversas, a busca pela energia íntima e o trabalho da consciência são técnicas que parecem ocupar o lugar da ascese e da disciplina comuns a outros sistemas religiosos mais “pesados”. São essas disposições que favorecem a sensação de “empoderamento espiritual” na medida em que elas são percebidas como úteis para a superação das contingências e demandas de uma realidade que nos interpela como indivíduos responsáveis pelo próprio itinerário de vida. Em nosso caso específico, o vitalismo religioso e a disposição motivacional que faz uso das “leis mentais” estão em afinidade com o horizonte de expectativas do indivíduo que lança mãos da via interior para alcançar

qualidades “espirituais” úteis para o sucesso diante os enfrentamentos diários.

Por sua vez, a ecoespiritualidade também responde às interpelações da modernidade tardia. Os riscos relacionados à depredação do meio-ambiente são sentidos globalmente e, em virtude disso, os apelos em favor de uma “casa comum” provocam a resposta dos povos que mais ou menos se reconhecem como parte uma mesma realidade planetária. É nesse sentido que é possível situar a ecoespiritualidade: uma resposta religiosa moderna para um mundo onde os sujeitos e povos se percebem como parte de uma comunidade planetária interdependente e que por isso mesmo se sentem comumente ameaçados pelos riscos ambientais. O bem-estar individual, nesse caso, passa também pelo reencantamento das relações com o meio-ambiente em âmbito global. É por esse motivo, segundo entendemos, que a leitura que situa as novas religiões a partir do que genérica e moralmente definimos como “individualismo” é superficial. A ecoespiritualidade testemunha o lugar que valores relacionados à relação com o próximo ocupa na *Seicho-no-Ie* e em outras tendências que preconizam o zelo com a “casa comum”.

Considerações finais

Ao problematizarmos a identidade religiosa dos adeptos da *Seicho-no-Ie* procuramos ressaltar sua relação com a modernidade. Contemplamos o “empoderamento espiritual” e a ecoespiritualidade enquanto os principais traços identitários que revelam a relação entre os novos arranjos de fé e as realidades cultural, social e política hodierna que a interpelam. Novas religiões e espiritualidades alternativas são respostas às contingências e às demandas de mulheres e homens da contemporaneidade. As tendências religiosas de fronteiras menos rígidas e com disposição à bricolagem testemunham a demanda de uma religiosidade mais dialógica, experimental, inclinada à errância e que se valida pelo indivíduo interessado na jornada do “eu interior”.

A destraditionalização típica da modernidade tardia interpela a imaginação religiosa e provoca a emergência de novos arranjos e perspectivas espirituais com fronteiras mais porosas e de regimes comunitários mais fluídos. Chamamos a atenção para o fato de que as novas religiões, como é o caso da *Seicho-no-Ie*, rearranjam o significado e o escopo da religião. Religiosidades terapêuticas, ecológicas e do bem-estar evidenciam inovações de fé que obrigam o estudioso do fenômeno religioso a reconsiderar suas ferramentas conceituais. Em outras palavras, a compreensão das novas religiões e espiritualidades alternativas enquanto especificidades exige que se supere qualquer concepção rígida do significado e da extensão da religião.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE, Leila M.B. ***Seicho-no-Ie do Brasil***: agradecimento, obediência e salvação. São Paulo: Annablume, 1999.

BARKER, Eileen. ***New Religious Movements: A Practical Introduction***. Londres: HMSO, 1991.

BAUMAN, Zygmunt. ***Modernidade líquida***. Trad. Plínio Dentizien. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BERGER, Peter. Pluralism, Protestantization and the voluntary principle. In: BANCHOFF, T. (ORG.). ***Democracy and the New Religious Pluralism***. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007.

BRUCE, Steve. ***God is dead***: secularization in the west. Oxford: Blackwell, 2002.

CAMPBELL, Colin. ***The easternization of the west***: a thematic account of cultural change in the Modern Era. Londres: Paradigm, 2007.

CLARKE, Peter. ***New Religion in Global Perspective***. Londres: Ed. Routledge Curzon, 2006a.

CLARKE, Peter. Japanese “New” and “New, New” Religions: An Introduction. In: CLARKE, Peter B. SOMERS, Jeffrey. ***Japanese New Religions in The West***. Londres: Ed. Routledge Curzon, 2006b.

DAVIS, Roy Eugene. ***O homem-milagre do Japão***. São Paulo: Seicho-no-Ie do Brasil, 2012.

DAWSON, Lorne L. The sociological significance of modern new religious movements. In: LEWIS, James L. (Org.). **The Oxford handbook of New Religious Movements**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2004.

DAWSON, Lorne L. Privatization, Globalization, and Religion Innovation: Giddens' Theory of Modernity and the refutation of secularization theory. In: BECKFORD, James A.; WALLISS, Jonh (Org.). **Theorising Religion: Classical and Contemporary Debates**. Londres: Ashgate, 2006.

DESSÍ, Ugo. Japanese Religions, Inclusivism, and the Global Context. **Japanese Religions**, Quioto, v. 36, n. 1-2, p. 83-99, 2011.

DINIZ, Ediléia M. **Carisma e o Poder no discurso religioso: um estudo do legado de Masaharu Taniguchi – A Seicho-no-Ie do Brasil**. 2006. 160 f. Dissertação (mestrado) – Faculdade de Filosofia e Ciências da Religião, Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2006.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares de vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália**. São Paulo: Paulus, 2008.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. São Paulo: Unesp, 1991.

GUERRIERO, Silas. **Novos movimentos religiosos: o quadro brasileiro**. São Paulo: Paulinas, 2006.

HARDACRE, Helen. **Kurozumikyo and the new religions of Japan**. Princeton: Princeton University Press, 1988.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. **O peregrino e o convertido: a religião em movimento**. Lisboa: Gradiva, 2005.

MAEYAMA, Takashi. **O Imigrante e a Religião: Estudo de uma seita religiosa japonesa em São Paulo**. 1967. Dissertação (Mestrado). Escola Paulista de Sociologia e Política, Fundação Escola de Sociologia e Política de São Paulo, São Paulo, 1967.

MCFARLAND, H. Neill. **The Rush Hour of the Gods: a study of new religious movements in Japan**. Nova Iorque: Mcmillan, 1967.

MELTON, J. Gordon. New Thought. In: CLARKE, Peter (Org.). **Encyclopedia of New Religious Movement**. Londres/Nova Iorque: Routledge, 2006.

PARTRIDGE, Chistopher. **The Re-Enchantment of the West: alternative spiritualities, sacralization, popular culture and occulture**. Nova Iorque: T&T Clarke International, 2005. 2V.

PEREIRA, Ronan Alves. Possessão por espírito e inovação cultural: o caso de duas líderes religiosas do Japão. **Revista de antropologia**, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 169-189, 1995.

REICHL, Chistopher. The Globalization of a Japanese New Religion – Ethnohistory of Seichō no Ie. **Japanese Religions**, Tokyo, v. 36, n.1, p. 67-82, 2011.

SILVEIRA, João Paulo de Paula. **Identidades religiosas na modernidade tardia**: um estudo a partir da Seicho-no-Ie do Brasil em Goiânia. 2016. 210 f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2016.

SHIMAZONO, Susumu; TSUSHIMA, Michihito; NISHIYAMA, Shigeru; SHIRAMIZU, Hiroko. The Vitalistic Conception of Salvation in Japanese New Religions. **Japanese Journal of Religious Studies**, Tóquio, v. 6, n.1, pp.139-161, 1979.

SHIMAZONO, Susumu. **From Salvation to Spirituality**: Popular Religious Movements in Modern Japan. Melbourne: Trans Pacific Press, 2004.

STAEMMLER, Birgit. Seicho-no-Ie. In: STAEMMLER, Birgit; DEHN, Ulrich (Org.). **Establishing the revolutionary**: an introduction to new religions in japan. Berlim: LIT Verlag, 2011.

TANIGUCHI, Masaharu. **A Verdade da Vida**, vol.07. São Paulo: Seicho-no-Ie, 1989.

TANIGUCHI, Masaharu. **Seicho-no-Ie**: edição especial. São Paulo: Seicho-no-Ie do Brasil, 1993.

TANIGUCHI, Masaharu. **Sutras Sagradas**: Louvor aos Apóstolos da Missão Sagrada; Chuva de Néctar da Verdade; Palavras do Anjo; Sutra para a Cura Espiritual; Sutra Sagrada Contínua de Néctar da Verdade. São Paulo: Seicho-no-Ie do Brasil, 2007.

TANIGUCHI, Masanobu. **O Primeiro Passo para a Paz**. São Paulo: Seicho-no-Ie, 2006.

TANIGUCHI, Masanobu. **Caminho da Paz pela Fé**: a fé na atualidade. São Paulo: Seicho-no-Ie do Brasil, 2004.

TANIGUCHI, Masanobu. **Canto em louvor à Natureza**. Hokuto, Japão: Seicho-no-Ie International Headquarters, 2014.

WALLIS, Roy. Three Types of new Religious Movement. In: DAWSON, Lorne L. (Ed.) **Cults and New Religious Movements**: A Reader. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2014.

WILSON, Bryan. ‘Secularization’: religions in modern world. In: CLARKE, Peter; SUTHERLAND, Stewart. **The World Religion**: the study of religion, traditional and new religion. Londres: Ed. Routledge Curzon, 1998.