

MAPEAMENTO DAS RELIGIÕES ORIENTAIS EM MACAPÁ

MAPPING OF EASTERN RELIGIONS IN MACAPÁ

Anderson Igor Leal Costa¹

Marcos Vinicius de Freitas Reis²

Resumo: Este trabalho tem o objetivo de elaborar um mapeamento das religiões orientais em Macapá, Estado do Amapá, com base em um questionamento que ocorre em face aos dados do IBGE no decorrer do tempo: será que o desempenho das religiões orientais em Macapá segue a tendência nacional? A metodologia aqui utilizada consiste na análise dos dados estatísticos (BARBETA, 2002) apresentados pelo IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, além de revisão bibliográfica, análise documental e observação participante. Diante de um contexto plural contemporâneo, de “trânsito religioso”, observa-se que o espaço urbano em Macapá, especificamente no campo religioso, apresenta diversas instituições religiosas, dentre elas as Católicas, Evangélicas, Espíritas e Orientais. Esta última mostra-se no meio urbano como mais uma opção no mercado religioso (BERGER, 2002), com destaque para as “novas religiões orientais”: Igreja Messiânica Mundial, Seicho-no-ie, Soka gakai, Hare Krisna e Igreja da Unificação.

Palavras-chave: Religiões Orientais; Mapeamento; Trânsito Religioso.

Abstract: This work aims to develop a mapping of Eastern religions in Macapa, State of Amapa. And the next question you do when faced with the IBGE data over time.

Artigo submetido em 17/10/2016. Aprovado em 19/12/2016.

¹ Graduado em Ciências Sociais na Universidade Federal do Amapá, integrante do Grupo de Pesquisa sobre Violência e Criminalizações (GPVIC) e bolsista voluntario no Programa Voluntariado de Iniciação Científica. Membro do Grupo de Pesquisa do Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade (CEPRES-UNIFAP/CNPq).

² Doutor em Sociologia pela UFScar. Docente do Curso de Relações Internacionais da Universidade Federal do Amapá. Coordenador do Grupo de Pesquisa CEPRES – Centro de Estudos Políticos, Religião e Sociedade. Emai:marcosvinicius5@yahoo.com.br

Does the performance of Eastern religions in Macapa follows the national trend? The methodology used is the analysis of statistical data (BARBETA, 2002), presented by the IBGE, literature review, document analysis and participant observation. Faced with a contemporary plural context of "religious transit," it is observed that in the urban space in Macapa, specifically in the religious field, has several religious institutions, among them Catholic, Evangelical, Eastern and Spiritualists. The latter shows in the urban environment, as another option in the religious market (BERGER, 2002) and especially the "new Eastern religions," Church World Messianic, Seicho-no-hey, Soka gakai, Hare Krisna and Church Unification.

Keywords: Eastern Religions; Mapping; Religious Transit.

Introdução

Mafra (2013) afirma que o Censo de 2010 mostrou uma significativa queda do catolicismo no Brasil. Com base em alguns artigos e palestras sobre o Censo de 2010, a autora afirma que o catolicismo deixa de ser uma "religião dos brasileiros" para ser uma "religião de maioria" (MAFRA, 2002). Inicialmente, Mafra elogia a pesquisa histórica que o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) vem realizando no Brasil, especificamente quanto aos números sobre religião: "Começa em 1872, tem uma breve interrupção entre 1920 e 1930, e segue contínua até os dias de hoje" (MAFRA, 2013). Outro elogio seu refere-se à metodologia utilizada:

O IBGE permite que o respondente indique em uma forma livre o nome da religião ou culto de que faz parte (...) ainda que realizado apenas em um plano amostral (...) o número de declarações sempre será mais amplo e surpreendente que o esperado. No ano de 2000, coletamos mais de 15 mil nomes de religiões de pertencimento. Esses 15 mil foram posteriormente classificados em 144 categorias. Para o Censo de 2010, a lista volumosa de indicações de pertencimento religioso desembocou em 66 categorias. (MAFRA, 2013, p. 16)

O número de declarações vem aumentando ano após ano. Depois de algumas variações no que tange ao "volume de indicações de pertencimento religioso", o

IBGE reduziu seu número de categorias, organizando-se e aprimorando-se. Mafra tece vários elogios à metodologia do IBGE, quando comparado a outros países, como França e Estados Unidos. Mesmo assim, existe uma carência de informações empíricas do Censo no que se refere à religião, o que, conseqüentemente, produz um “desvio de análise” (MAFRA, 2013).

O IBGE assumiu um dos problemas da sua metodologia: um erro referente à classificação no âmbito do Catolicismo (MAFRA, 2013). Diante disto, Mafra oferece duas sugestões para o problema que ela levanta (a religião ou o culto do respondente como um leque fechado de alternativas). A primeira seria a de inserir nas questões do IBGE uma alternativa do “duplo pertencimento”; a segunda, incluir uma questão sobre frequência de participação em reuniões, culto, rituais (MAFRA, 2013).

A autora entende que houve um aumento da diversidade religiosa brasileira, mediante os dados do Censo de 2010. Uma redução acentuada de católicos (64,6%), consistindo em uma queda de 12,2% - de 124,9 milhões em 2000 para 123,2 milhões em 2010 (este dados referem-se a um decréscimo em todas as regiões do país). Em contrapartida, os evangélicos tiveram um aumento de 22,2% – 26 milhões em 2000 para 42,2 milhões em 2010, expressando um crescimento de 16 milhões – com destaque para os pentecostais, que cresceram de 10,4% em 2000 para 13,3% em 2010. Os evangélicos aumentam seu número de adeptos em todas as regiões do país (IBGE, 2012, p.91). Houve um acréscimo daqueles que declaram ser espíritas (2,0%), representando cerca de 3,8 milhões de seguidores; outras religiosidades, 2,7%; aqueles classificados como “sem religião”, seu número subiu para 7,8% (ibid., p. 90).

Os dados do IBGE 2010 referentes ao decréscimo de adeptos das igrejas católicas e ao aumento dos “sem religião” e de “outras religiões” como uma “crise das religiões institucionalizadas”, um tipo de desencantamento com estas instituições, como o catolicismo, o protestantismo histórico e até mesmo a Igreja Universal. Mariano (ANO 2013, p 125.) vai nesta mesma linha de interpretação, e afirma que a diversidade religiosa no Brasil dá-se pela “aproximação dos percentuais

católicos e evangélicos complementando” com os sem religião, um aumento do espiritismo e “outras religiosidades”. Fautisno Teixeira (ANO 2013, p 17.) chama este novo campo religioso mostrado pelo Censo 2010 de “diversidade acanhada”. Corroborando com as ideias dos autores anteriores, Ricardo Mariano (ANO 2013, p 128.) alega que “essa rápida redução do peso da hegemonia católica” no Brasil “decorreu diretamente, mas não exclusivamente, do crescimento acelerado de seus concorrentes religiosos, sobretudo das igrejas pentecostais, e do avanço dos *sem religião*. Conforme Mariano,

[...]a expansão dos demais grupos religiosos minoritários pesou muito pouco para o declínio do catolicismo. De modo que a desmonopolização e a destradicionalização religiosas estão associadas à pluralização religiosa e à intensificação da concorrência no e por mercado religioso, mas também à crescente opção individual de não filiar-se ou de se afastar de instituições religiosas. (MARIANO, 2013, p. 120)

Observe que existe um consenso entre os autores que analisaram os dados do IBGE 2010, ao acreditar que houve uma perda significativa do monopólio da Igreja Católica. A criação de um “clima” de competição religiosa tem em vista a oferta de novos “produto religiosos”. O não compromisso ou a não fidelidade com determinada instituição religiosa é outro destaque; o indivíduo, agora, tem autonomia e liberdade para não se comprometer com tarefas e responsabilidades institucionais, tendo coragem de escolher “se fica ou se se afasta” de uma religião.

Segundo análise de Ricardo Mariano (ANO 2013, p 121.) sobre os dados do IBGE, a soma de católicos e evangélicos caiu de 89,5% para 86,8% entre 2000 e 2010, gerando uma queda de apenas 2,7 pontos percentuais. Quase nove em cada dez brasileiros definem-se como cristãos. Estes dados revelam uma das dificuldades que as religiões não cristãs encontram para crescer e permanecer no campo religioso brasileiro, dentro de um contexto de concorrência religiosa. Peirucci (2004) afirma que, de fato, há pouca diversidade religiosa diante do contexto cristão apresentado, e chega a problematizar se há ou não o pluralismo religioso do qual muitos falam.

Segundo Ricardo Mariano (ANO 2013, p 121,), ao retirar das estatísticas os católicos, os evangélicos e os sem religião, todas as outras religiões constituem somente 5% dos brasileiros, tendo estas crescido 1,8 ponto percentual entre 2000 e 2010, expansão bem superior às obtidas nos dois decênios anteriores, de 0,4 e 0,3, respectivamente. É um quantitativo pouco expressivo diante do universo das religiões cristãs, inclusive do crescimento dos “sem religião”.

O tamanho das demais religiões (e religiosidades) diminuiu muito em número de adeptos: Budismo (243.966), Mórmons (226.509), Judaísmo (107.329), Messiânica Mundial (103.716), Tradições Esotéricas (74.013), Tradições Indígenas (63.082), Espiritualista (61.739), Islamismo (35.167) e Hinduísmo (5.675). Comparando os Censos 2000 e 2010, o Budismo ganhou 29.093 adeptos, os Mórmons, 26.864, o Judaísmo, 20.504, as Tradições Esotéricas, 15.568, as Tradições Indígenas, 45.994, a Espiritualista, 35.850 e, o Islamismo, 7.928. A Messiânica perdeu 5.594 adeptos (MARIANO, p.122-123). Destacamos, neste cenário, o crescimento quantitativo do budismo no Brasil e uma perda de adeptos da Igreja Messiânica.

Os dados levantados demonstram uma variação ou oscilação do campo das religiões orientais no Brasil. Diante deste quadro, este artigo propõe uma divisão de trabalho em três partes, conforme descrição a seguir: 1) trabalhar conceitual e contextualmente o campo religioso brasileiro, no que tange à sua “multiplicidade” e “duplicidade”; posteriormente, tratar-se-á a “Orientalização do Ocidente”: Como isso ocorreu? Quando aconteceu? 2) elencar os principais autores que falam sobre religiões orientais, entendendo se há ou não núcleos ou grupos de pesquisa nesta área, abordando, de forma resumida, as características do campo religioso oriental no Brasil, considerando a pergunta: O que torna alguma religião uma religião oriental? 3) analisar os dados do IBGE sobre as religiões orientais a partir da leitura de Usarski, tecendo, posteriormente, um comparativo entre estes dados e os de Macapá.

1. “Multiplicidade” e “Duplicidade”: nova realidade do campo religioso brasileiro

Autores como Camurça (2008) e Negrão (2008) defendem, com base na análise do IBGE, a ideia de que o Brasil está passando por um momento de diversidade religiosa. Não somente isto, mas o advento de uma ideia de múltiplo pertencimento religioso. Estes autores, assim como Amaral (2013), Novaes (2013) e Mafra (2013), tentam traçar um olhar para além dos dados do IBGE. Amaral (2013) utiliza o termo “imaginação sociológica”, a fim de expressar uma atitude científica de interpretar o campo religioso brasileiro tendo como base não somente os dados estatísticos, mas a vida cotidiana, a prática e a vivência religiosa nas relações sociais. Esta autora aborda o campo a partir de uma análise qualitativa, entendendo, sim, o contexto religioso atual, mas com características particulares, especificamente no que diz respeito à cultura brasileira, “afeita de sincretismos e interpelações mútuas” que “mostram-se em sintonia com as transformações no universo religioso moderno, especialmente no Ocidente”. A essa tendência, ela chama de “cultura religiosa errante”. Em suas pesquisas qualitativas, a autora procura observar uma:

[...] cultura religiosa que não se encontra em um único lugar institucional ou territorial, nem se apresenta em um único templo ou ambiente cultural. Uma cultura religiosa que se constrói constantemente por meio da ação de indivíduos autônomos, às voltas com suas escolhas e combinações, por entre os diversos campos religiosos e não religiosos, como os do entretenimento e do consumo. (AMARAL, 2013, p. 295)

Amaral (2013) interpreta este sujeito religioso dentro de um contexto cultural Moderno e Pós-Moderno, no qual a religião torna-se um “leque de recursos culturais, disponível para a experimentação de indivíduos autônomos”, não havendo necessariamente vínculos com suas instituições ou com “preceitos universais”.

Lísias Negrão (2008) defende que entender o campo religioso brasileiro apenas pelo prisma dos dados do IBGE é limitar um olhar sobre a realidade religiosa brasileira, pois a base quantitativa do Instituto oferece uma “unicidade de crença e pertença como a única possibilidade de vivência religiosa” do entrevistado, visto que

o interlocutor responde só a religião “declarada”, excluindo as demais. Este autor, portanto, avança muito além destes dados, inclinando-se para uma abordagem mais sociológica, levando em conta a “multiplicidade de crenças e participações, além da dinâmica dos percursos e trajetórias religiosas”. Negrão segue a mesma linha de raciocínio de Amaral (2013), ou seja, uma abordagem qualitativa, acreditando que as instituições eclesiais tradicionais no mundo moderno estão em período de crise institucional e desinstitucionalização religiosa. Deste modo, a religião torna-se cada vez mais subjetiva. O sociólogo realiza uma pesquisa com mais de 500 núcleos familiares, e consegue encontrar uma multiplicidade de crenças e pertencimentos religiosos, chamadas por ele de “gradiente de situações”.

Negrão ainda busca analisar o fenômeno religioso na modernidade. Em um artigo intitulado “Trajetórias do Sagrado”, ele faz uso de um pesquisador contemporâneo, Ernst Troeltsch – historiador, teólogo alemão e intérprete de Max Weber – para o desenvolvimento de suas reflexões do campo religioso brasileiro. Uma das preocupações de Ernst Troeltsch é entender a relação entre modernidade e religião. Este autor cura o termo “religião mística”:

[...] uma religiosidade anti-institucional que extravasa as fronteiras das igrejas, não radicalmente racionalizada, já que é mística, e não ascética, porém individualizada e com fortes tendências sincréticas e pluralistas. Ele a considerava como constituindo-se na religião típica da modernidade, pois era com ela compatibilizável. Não seria homogênea, uma vez que, além de elementos cristãos, ou seja, uma fé cristã interiorizada calcada na convicção da revelação divina pessoalizada, abrigaria elementos de tradições espíritas, orientais e esotéricas com ela sincretizados, além de elementos panteístas e estéticos. (NEGRÃO, 2013, p.116)

Conforme Negrão (2008), as análises do teólogo alemão acima descritas estão concentradas na passagem do século XIX ao XX, refletindo um sujeito que não cria vínculos institucionais, conseguindo aglutinar em suas crenças características e elementos cristãos, espíritas, orientais, esotéricos, panteístas e estéticos. É uma religiosidade pessoal, “individualizada”, calcada na ideia de unir, reunir e aglomerar

elementos do sagrado de acordo com sua conveniência, sem compromisso ou lealdade com determinada instituição; simplesmente “apegam-se a crenças e práticas que lhes parecem melhor adequar-se a si e ao estilo de vida que escolheram” .Mas não há possibilidade de extinção das mesmas no campo religioso mundial. Segundo ele, elas continuariam se adaptando na direção de tendências apontadas como “rejeição a clericalismo, individualização, pluralismo, sincretismo”. Negrão (2013), neste ponto, problematiza: Como estas questões vão evoluir ou continuar até o período da chamada pós-modernidade?

A resposta para esta pergunta está em um autor que Negrão (2008) menciona: Colin Campbel, que assina o artigo “A orientalização do Ocidente: reflexões sobre uma nova teodiceia para um novo milênio”. O que seria essa orientalização? O que este fenômeno causa? Campbel (ANO 1997, p 35.) afirma que, no Ocidente, ocorreu um processo de “orientalização”, apresentando como característica “o deslocamento da teodiceia tradicional por outra que é essencialmente oriental em sua natureza”. Interpretando este pensamento, Negrão (2008) afirma que esta “tradicional teodiceia ocidental”, a qual tem como base a crença em um “Deus transcendente e pessoal, a atitude religiosa ascética e salvacionista”, vai perdendo seu lugar, isto é, vai sendo trocada pelo que ele chama de “paradigma oriental”, com outra ideia de divindade: “um Deus imanente e impessoal” e “atitudes religiosas místicas não salvacionistas, de autoaperfeiçoamento ou de autodeificação” .Conforme Negrão (2008, p. 118), existe um:

[...] processo interno de transformação do próprio campo religioso ocidental pós-moderno, em que aspectos religiosos até então presentes porém minoritários vão ganhando importância por sua maior compatibilidade com os rumos das transformações societárias [...] Dentro dessa nova espiritualidade cabem expressões religiosas concretas as mais diversas: além das influências orientais hinduístas e budistas[...].

Algumas pessoas adeptas às Novas Religiões Orientais encaixam-se nessas características, agregando, por exemplo, elementos cristãos (que pertencem aos

princípios de algumas das instituições já mencionadas) misturados com valores orientais. Também se pode presenciar indivíduos que não estão limitados à fronteiras rígidas da religião, mas adotam um caráter de dupla ou multiplicidade.

2. A "Orientalização" do Ocidente

Siqueira é outra intelectual que acredita em uma religiosidade mais forte no mundo privado, com características mais íntimas e emocionais, tendo em vista que a vivência com o sagrado e a experiência adquirida com este contato estão focadas no indivíduo. Ela reitera o pensamento de autores que defendem a autonomia dos sujeitos em relação ao sagrado, procurando, como eles, retirar toda e qualquer forma de uma religião institucionalizada. É uma escolha pessoal, uma convicção de fé tomada individualmente, de acordo com critérios subjetivos de crença. Podemos chamar a isto de "religião do sentimento", "caminhos da subjetividade emocional". Neste contexto, os indivíduos não têm obrigação ou fidelidade para com as instituições tradicionais, encontrando, em um ambiente plural e contemporâneo, fluidez e transitoriedade. Este "clima religioso", aumenta o interesse pela religiosidade oriental. Sabe-se que ocorrem algumas mudanças de visões de mundo "em uma dimensão orientalizante (unidade homem-natureza, espiritual-físico, corpo-mente, holismo-unicidade)", conforme Macedo (2011 apud SIQUEIRA). Segundo a autora, isto abarca uma grande quantidade de pessoas, principalmente os membros de religiões históricas ocidentais. Neste novo panorama, as pessoas buscam o autoconhecimento e o autoaperfeiçoamento; querem ter um novo contato com a natureza, exercendo preocupação ambiental, cuidado com alimentação e inovando formas de relacionamento com o outro.

As novas religiosidades aparecerem, porque o processo de globalização e a "orientalização do Ocidente" (Campbell, 1997) preparam um terreno fértil para uma nova configuração do campo religioso. Não somente o movimento de secularização ou pluralismo, mas também a "orientalização do Ocidente". Primeiro, a entrada de

produtos orientais no Ocidente (alimentos, tratamentos terapêuticos e religiosidades/religião). Depois, uma substituição da teodiceia judaico-cristã (que tinha uma ideia de Deus pessoal e transcendente, o qual ordena a sua vontade e exige a obediência) por uma concepção imanente de Deus – uma ideia oriental, uma teodiceia emergente. O autor observa uma aceitação, ou melhor, uma tolerância em relação às demais instituições que interpretam Deus. Ele diz que “a verdade de todas as religiões são reconhecidas” e “todas as formas de religião são vistas como idênticas, chamando a isto de uma conquista da “consciência religiosa universal”, compreendendo-se, então, uma forma holística de ver o mundo. É importante salientar que esta ideia foi analisada pelo autor através de sua pesquisa realizada na Inglaterra e em algumas partes da Europa, quando observou uma busca dos ocidentais pela concepção mística e mágica do homem, da sociedade, do planeta e da história. Aquela ideia de divisão entre matéria e espírito foi abandonada por uma grande parte dos ocidentais. A base dessa transformação de visão de mundo, essa mudança de teodiceia, ocorre porque esta, a teodiceia, tem um papel importante na manutenção da sociedade. Peter Berger (1985, p.75) explica-a como “teodiceia da participação através da transcendência de si mesmo”. Logo, entende que o Ocidente “substitui a maneira ocidental de olhar o mundo”, e coloca, no lugar, a maneira como os orientais olham e entendem a sua realidade. E qual a razão disto? Campbell (ANO, p) defende que, primeiramente, nos séculos XVII, XIX e XX, os intelectuais emergiram defendendo a razão em lugar da fé. Suas opiniões e teorias estavam em oposição ao pensamento medieval e cristocêntrico; conseqüentemente, o indivíduo deste período tornou-se “descrente” e “incrédulo”. Em segundo lugar, a felicidade prometida pela razão e pelo progresso da época também não satisfizeram o homem daquela sociedade. Depois, destes dois fatores, ocorreu a substituição da teodiceia ocidental pela oriental.

A pergunta que surge é: Como as religiões orientais chegaram, desenvolveram-se e consolidaram-se no Ocidente? Campbel (1997) é um autor que

ajuda a responder a estas indagações, a partir de seu contato com o teólogo alemão Troeltsch, que expunha uma perspectiva diferenciada sobre a religiosidade espiritual do Ocidente. Tal ideia se expande pela modernidade. A partir desta perspectiva, as religiões orientais são muito bem-vindas ao Ocidente, misturando-se com “os movimentos da Nova Era, o neopaganismo e os movimentos ecológicos, num diálogo cultural, filosófico e religioso”, relacionando-se com as visões orientais de mundo, principalmente ao buscar um ideia de Deus a qual eles ainda não tinham, cujo conteúdo era “uma concepção imanente do divino” .

Joana Raquel Santos de Almeida, em “Um jogo de sentidos: a ocidentalização do Ioga como orientalização do Ocidente”, vai muito além da ideia de Campbell (1997). Ela defende que o desencantamento do mundo ocidental abriu novos espaços para a difusão de crenças alternativas com certa aproximação da cultura oriental. Esta autora ainda encontra duas razões que levam a esta “paixão” pelo Oriente: i) o descrédito que existe em relação ao modelo de crença cristão; ii) uma reação ao estilo de vida ocidental.

Edward Said (1990) traz outro conceito: o de “orientalismo” – formas de conhecimento cunhadas pelos ocidentais diante do objetivo de compreender e analisar o mundo oriental. Segundo este autor (ANO, p), o Oriente esteve, por muitos anos, na condição de dominado (inferiorizado, estranho) em relação ao mundo europeu (dominador). Neste contexto, o Oriente é posto à prova, submetido a estudos, análises e reflexões. Na visão de Said, o orientalismo é um campo de visão erudito, acadêmico, que estuda o Oriente e o restringe a um lugar fechado.

3. Afinal de contas, o que são religiões orientais?

Talvez, um dos dados mais interessantes sobre as novas religiões orientais é o fato de elas ocorrerem, em sua maioria, no espaço urbano, no mundo contemporâneo, multicultural e intercultural, não exercendo influência apenas de

forma religiosa, mas também na filosofia, na alimentação e no modo de vestir, por exemplo.

Em meados do século XIX, muitos movimentos religiosos surgiram no Japão. São as chamadas “Novas Religiões”, também conhecidas como “shin-shayô”. Neste período, o país vivia um processo de modernização e inserção de valores ocidentais. Diante disto, muitas instituições religiosas adaptaram-se a esta nova realidade. As NRJ passaram por diversos problemas de liberdade religiosa. Depois da Primeira Guerra Mundial, no Japão, as novas religiões são oprimidas. Porém, após a Segunda Guerra, e com a constituição japonesa de 1946, alcança-se a liberdade religiosa, e as NRJ podem circular e divulgar seus princípios e crenças. Além disso, elas trazem uma mensagem universal, capaz de atingir a outros países (RICHEDEIU, 1982).

Até aqui, explicamos a razão (ou razões) que levou as religiões orientais a serem bem recebidas no mundo todo. Em continuidade a esta investigação, pergunta-se: Por que as novas religiões orientais, principalmente as japonesas, foram bem recebidas no Brasil? Para tornar este assunto claro, Castilho e Godoy (2006) citam Pereira (2000), que elenca seis explicações para este sucesso: 1) em nível global, a “transnacionalização de comunidades religiosas, revolução no transporte e meio de comunicação”; 2) em nível nacional, o Brasil se urbaniza, modernizando-se e industrializando-se, ajudando a criar um clima democrático e plural. A organização japonesa no Brasil tem seu mérito para difundir sua cultura posteriormente. O espiritismo colaborou bastante com a aceitação das religiões orientais, pois apresentam igualmente ideias como karma e reencarnação; 3) os indivíduos identificam-se com os discursos de autoajuda, com a busca de benefícios na Terra e as práticas e rituais simples; 4) Brasil e Japão têm pontos convergentes no que tange à situação religiosa como, por exemplo, o multipertencimento religioso, as práticas religiosas sincréticas e um extenso campo de religiosidade popular; 5) muitos adeptos no Brasil estiveram com os líderes dessas religiões e religiosidades; 6) situações que ocorrem e podem acontecer no dia a dia de forma inusitada, como:

gostar do site da instituição, da música, das atividades voltadas aos direitos humanos, das ações sociais, da arquitetura do templo ou até da cerimônia ou da forma de conduzir os rituais ou festividades. Para além destas seis explicações, os autores acreditam que a mídia também é outro fator importante (PEREIRA apud CASTILHO-GODOY, 2006).

O professor alemão Michael Pye (2011) leva em consideração o critério “distância cultural” na “transplantação de religiões japonesas em países distantes”, isto é, em países que não são próximos ao Japão, tanto geograficamente quanto culturalmente. Pye afirma que, no Japão, há um reconhecimento das “novas religiões” que, segundo ele, são bastante ativas no Brasil. O autor defende que, no mundo e, inclusive, no Brasil, “existe um interesse entusiasta pelos tipos de meditação, de autodesenvolvimento, de cura e outros tipos informais de espiritualidade” (PYE, 2011, p.12). Ele analisa, ainda, e de maneira muito interessante, as “novas religiões japonesas” a partir do contexto japonês, elencando suas características e avaliando o que está e o que não está sendo transmitido para lugares distantes do Japão.

No Brasil, um exemplo que demonstra este distanciamento é a forma como chamamos, por exemplo, a instituição “Sekai Kynjseikyl” de Igreja Messiânica no Brasil, ou apenas “Messiânica”. Segundo Pye (2011), quase ninguém no Japão sabe o que significa Messiânica, o que aponta uma distância linguística e cultural. Este autor entende que não faz sentido estudar “as novas religiões” sem fazer referência a um estudo mais completo e complexo, que consistiria em compreender “processos dinâmicos de *tradição* no sentido de transmissão, transplantação” (ibid). Ele ainda esclarece o termo “sincretismo”, que não significa, necessariamente, mistura ou sínteses, mas instiga a pensar em “*situações sincretísticas* de maneira dinâmica como correlações dinâmicas de elementos ambíguos” (ibid). “Novos Movimentos Religiosos” (NMR) é outro termo que o autor problematiza, O professor alemão

prefere utilizar a expressão “inovação religiosa” dentro do fluxo que ele explicação da tradição e somente neste contexto, ele utiliza a expressão “novas religiões” .

Michael Pye (2011) ratifica a sua ideia de “inovação religiosa” com alguns exemplos de religiões japonesas que já eram tradicionais (com templos e respectivos elementos religiosos), mas que tiveram “líderes religiosos empreendedores”, os quais inseriram novos ensinamentos e simbolismos, promovendo uma missão a outros países, buscando atrair adeptos não japoneses. Esta nova “roupagem” teve início no século XVIII, ou até mesmo antes. O autor afirma (ibid) que algumas das denominadas “novas religiões” do Japão foram fundadas até mesmo antes de a imigração de japoneses para o Brasil ter começado.

De acordo com Pye (2011), existe, no Japão, uma “religião primeva”, que seria recepcionada pelos antepassados. A maioria das pessoas (ou até mesmo todos os membros da sociedade) deveria obrigatoriamente praticar tal religião, que é, segundo o autor (ibid), “calêndrica e local”, fornecendo, de igual modo, ritos – quer para membros individuais, quer para o coletivo –, com objetivo de assegurar o bem-estar social e econômico. “A religião primeva, portanto, provê salvação muito próxima, mas não salvação espiritual” (ibid.). Pye entende que, de forma mais ampla,

[...] a religião primeva do Japão é amplamente limitada ao próprio Japão, exceto na extensão em que os japoneses que foram para o estrangeiro, as levaram com eles. Em princípio, ela não pode ser universalizada porque está relacionada a uma etnicidade específica. (PYE, 2011, p.17)

Esta religião é praticada única e exclusivamente em uma determinada sociedade – o Japão, neste caso. Muitos estudiosos dizem que o Xintoísmo seria a religião primeira do Japão; na sociedade hindu antiga, seria o Bramanismo. Suas mensagens e seus rituais são usados pelos membros daquela localidade, e somente por eles, não sendo destinados a outra sociedade; seus ensinamentos não são universalizados (PYE, 2011). No entanto, as “novas religiões” caminham em direção totalmente diferente, ou “voluntária”, como considera. Estas “novas” instituições

carregam sobre si uma mensagem universal, que pode ser transmitida para outras sociedades. Ainda possuem outras características como:

[...]oferecem algum tipo de “salvação” ao mundo inteiro. As novas religiões são tradicionalmente fundadas por uma personalidade religiosa carismática. Elas oferecem um ensinamento e/ou uma prática que as coloca à parte das já existentes, mesmo enquanto se aproximam delas em vários aspectos. (PYE, 2011, p. 17)

Conforme Pye (2011), para uma “nova religião” ser bem aceita no Japão, em seu lugar de origem, ela precisa se encaixar em um padrão básico da cultura religiosa deste país. O autor faz um questionamento pertinente: o que acontece com esta religião, com seu ritual, discurso, crença e prática quando ela é “transplantada” para outro lugar? Primeiramente, ele afirma que esta religião é voluntária, inclinando-se para problemas e preocupações dos indivíduos, procurando guiar as pessoas a um caminho pessoal, introduzindo uma ideia de compromisso individual. Por fim, também se insere neste processo a consideração ou reconhecimento dos antepassados, além da entrega de lealdade a eles.

Tomita (2004) cita Koichi Mori, que apresenta um panorama geral das NRJ no Brasil. Este autor aponta que o movimento Hare Krishna, de origem oriental, surgiu nos Estados Unidos da América. A maioria destas religiões mencionadas até agora é de origem japonesa. São religiões fundadas na primeira metade do século XX (exceto Tenrikyo, surgida na segunda metade do século XIX), e também são sincréticas, isto é, mesclam religiões e aspectos da religião tradicional como Budismo e o Xintoísmo (TOMITA, 2004). As Novas Religiões Japonesas, ao adentrarem o Brasil, depararam-se com um problema: permanecer ou não a vida religiosa dos descendentes de japoneses sem permitir a penetração de não-descendentes (ficou difícil de entender o q isso significa). De um lado, algumas conseguiram romper com a questão da etnicidade, alcançando a adesão de seguidores sem ascendência japonesa: Seicho-no-ie, Igreja Messiânica, PL, Soka Gakai, Suko Mahikari. Por outro lado, algumas não

permitiram a entrada de não-descendentes: Tenrikyo, Risho-Koseikai e certas seitas budistas tradicionais (ibid.).

De acordo com Paiva (2005), a palavra “novas” aplicada às religiões japonesas não fala, necessariamente, sobre a origem destas religiões, mas sobre a sua independência em relação às grandes tradições do Xintoísmo e do Budismo. Segundo este autor, a maior parte delas teve origem após a Segunda Guerra Mundial, depois da liberdade de culto, mas ainda existem algumas religiões que vieram até mesmo ao fim do período Tokugawa (1868) e aos anos Meiji (1868-1912). Paiva (ibid.) ainda afirma que alguns estudiosos estabelecem que toda esta situação está arrolada às transformações econômicas, políticas e sociais do Japão.

Arai (1974) aplica o termo “novas religiões” da seguinte maneira:

[...] grupos religiosos que surgiram desde os anos finais da era Tokugawa, têm seu centro espiritual na pessoa e no ensinamento pretensamente singular de um fundador, proveniente do povo comum, e se orientam para a conquista de novos membros a partir das massas. (ARAI, 1974 apud PAIVA, 2005, p. 94)

Paiva (ibid.) entende que estas “novas religiões” têm algumas características: 1) suas orientações são voltadas para o presente, e não para o futuro; 2) essas orientações têm, basicamente, “práticas de aparência mágica”; 3) algumas formas provêm do cristianismo. O autor reconhece, em tempo, que “as novas religiões” japonesas que mais se destacam no Brasil são: “Igreja Messiânica Mundial, a Seicho-no-iê, a Instituição Religiosa Perfeita Liberdade (PL/Perfect Liberty) e a Tenrikyo” (ibid.).

A Soka Gakai não tem bases cristãs, rejeitando muitos fatos do cristianismo e considerando-o uma religião “inferior” ao verdadeiro budismo, e similar ao tipo de religião de nível inferior que é o Budismo Amida, desqualificado como ilegítimo (CLARK, 2008 apud KAMSTRA, 1989, p. 42). Através dos cânones, discordam da concepção imaculada de Maria, mãe de Jesus, da ressurreição de Jesus e da ideia de

um Deus criador, afirmando que todos esses pressupostos são contrários às leis da ciência do universo (CLARK, 2008). De acordo com Clark (ibid.), a Soka Gakai tinha uma ideia de religião maior, única e verdadeira, até mesmo superior aos demais segmentos budistas. Contudo, seus líderes observaram que a concorrência religiosa era muito grande, e que eles, ainda, eram menores, em termos quantitativos, do que o *Seicho-no-ei* e a *Sekai Kyusei Kyo* (Igreja Messiânica Mundial). Tendo isto em vista, decidiram ser mais flexíveis, abrindo-se às demais religiões, aceitando o princípio de diversidade religiosa entre os seus adeptos e a filiação a mais de uma fé. Novos recrutas não eram mais obrigados a rejeitar sua religião anterior (ibid.).

A partir da década de 50, um número cada vez maior de novas religiões japonesas, incluindo a *Seicho No Ie*, a Igreja Messiânica e a Soka Gakkai, começaram a disseminar seus ensinamentos no Brasil, especialmente para os descendentes de imigrantes japoneses. Logo ficou claro que, se uma nova religião quisesse sobreviver e prosperar, teria de ir além das fronteiras da comunidade japonesa, em direção à própria sociedade brasileira, em busca de seus cidadãos. Se isso não fosse realizado, haveria o risco da extinção de suas instituições. Para evitar esse fim, muitas das novas religiões começaram a considerar maneiras de ampliar o seu apelo e de mudar sua imagem e identidade. Vistas até então como religiões étnicas, cuja missão estava confinada à comunidade japonesa no Brasil, agora elas buscavam tomar a aparência de religiões universais, ainda que com características japonesas específicas. Clark (ibid.) explica que, neste cenário, a primeira mudança foi a introdução da língua portuguesa aos idiomas oficiais de ensinamentos e rituais (o japonês permanece).

As novas religiões japonesas ofereceram aos brasileiros, em uma conjuntura globalizada e moderna, uma alternativa de busca pelo sagrado e pela paz interior; não havia apenas opções para cura, mas também uma ética para o dia a dia em um ambiente competitivo, novas formas de comunidade, técnicas para lidar com o stress e preparação mental para superar os desafios impostos pela nova ordem econômica.

Porém, havia um problema a ser resolvido: o número de adeptos diminuiu de 1970 até a virada do milênio, tendo como um dos motivos o crescimento de outras religiões, como protestantismo, espiritismo, religiões afro-brasileiras e até os “sem religião”. As NRJ começaram a pensar novas estratégias de recrutamento e expansão. Conforme o autor deste artigo, “algumas se reformularam para aparentar ser mais budistas do que antes supunham ser desejável, acreditando que a nova imagem seria mais atraente agora aos brasileiros, enquanto outras despiram suas roupagens budistas ou xintoístas” .

Clark (2008) considera a Igreja Messiânica como uma ultrarreligião, ou religião *daijo*, devido às suas campanhas em massa aqui no Brasil, como, por exemplo, a campanha “Flor para um mundo melhor” (distribuição de flores para cada lar brasileiro). O primeiro, o Solo Sagrado, já foi substancialmente concluído. O Solo Sagrado está situado em Guarapiranga, no Estado de São Paulo, e foi oficialmente inaugurado em 9 de novembro de 1995. Outro projeto da Igreja Messiânica era o de construir uma cidade da Nova Era, permitindo uma filosofia de vida através da agricultura familiar. Todas as religiões seriam bem-vindas, cabendo a cada uma fazer o *johrei*, a cura espiritual da Igreja Messiânica.

Vale ressaltar que a maioria das “novas religiões orientais”, senão todas, que conseguiu “sobreviver” no campo religioso brasileiro o fez em função de uma superadaptação “excessiva” e/ou pela ausência de uma estratégia antissincretista (CLARK, 2008 apud MAEYAMA, 1983).

Quadro 2: Algumas características da religiões orientais

Visão Histórica	Visão cíclica da história, isto é, a história se repete num ciclo eterno e o mundo dura de eternidade em eternidade.
Conceito de Deus	O divino está presente em <i>tudo</i> . Ele se manifesta em muitas divindades (politeísmo), ou como uma força impessoal que permeia tudo e a todos (panteísmo).
Noção de Humanidade	O homem pode alcançar a união com o divino mediante a

	iluminação súbita e o conhecimento.
Salvação	A salvação é se libertar do eterno ciclo da reencarnação da alma e do curso da ação. A graça vem por meio de atos de sacrifício ou do conhecimento místico.
Ética	Os ideais são a passividade e a fuga do mundo.
Culto	Meditação, sacrifício.

Fonte: *O Livro das Religiões*

Cabe completar que poderiam ser declaradas como novas religiões orientais: Perfect Liberty, Hare Krishna, movimento sincrético fundado por Rajneesh Chandra Mohan, depois vai assumir um título hinduísta (Bhagwan) para trocá-lo mais tarde por uma referência de honra zen-budista (Osho), a Fé Bahá'í, a Igreja da Unificação, A fé Bahá'í é mencionada na rubrica "outras religiões orientais" junto com velhas tradições religiosas do Extremo Oriente, Taoísmo e Xintoísmo. No tópico que fala sobre o budismo, é apresentado por 6 subitens, inclusive o tópico "outros budismos", que dá espaço para todos os budistas que não pertencem às linhas Theravada, Zen, Nitiren, Soka Gakkai e o internamente heterogêneo "Budismo Tibetano". Destacam-se ainda Jainismo, Confucionismo, Siquismo, Zoroastrismo, Taoísmo, Tenki-kyo e Mahicari .

4. Interpretação de Usarski sobre as religiões orientais segundo o IBGE

Existe um grupo de pesquisa chamado de "Centro de Estudos de Religiões Alternativas de Origem Oriental no Brasil" (CERAL). Segundo Frank Usarski (2013), não é melhor dizer qual a relação de usarski com o ceral?, a imigração asiática, o interesse pela espiritualidade da contracultura nos anos 1960 e de 1970 e, finalmente, as atividades de roshis, lamas, gurus, mestres, bem como de líderes e missionários de correntes oriundas do sul, sudeste ou oeste da Ásia têm

contribuído, no decorrer do século XX e da primeira década do século XXI, para a diversificação do campo religioso brasileiro.

Usarski (2013) defende que, durante os períodos em que o Censo foi realizado, não houve um aumento significativo daqueles que se autodeclararam praticantes ou adeptos das religiões orientais. Este “peso estatístico insignificante” reflete-se também na maneira como os números referentes ao subcampo em questão têm sido mostrados pelo IBGE, isto é, a abordagem e a formulação da pergunta são muito questionadas. Segundo o autor, o instituto fez duas abordagens básicas, dependendo do ano e da tabela: ou havia a palavra “Budismo” e “outras religiões”, ou resumia-se todas as correntes em uma só rubrica, denominada “outras religiões”. Usarski menciona que, a partir de 1991, encontram-se as rubricas “Budismo”, “Igreja Messiânica” e “outras religiões orientais”. Em 2000, tem-se “Budismo”, “Hinduísmo”, “outras religiões orientais”, “novas religiões orientais”, “Igreja Messiânica Mundial”, “outras novas religiões orientais”. O pesquisador e professor afirma que, ao aglomerar todos em uma categoria, como, por exemplo, “novas religiões orientais”, perde-se a heterogeneidade interna do segmento em questão.

Este autor ainda considera e reconhece as religiões orientais como um fenômeno minoritário ou como uma minoria religiosa. Segundo o IBGE, 415.267 pessoas autodeclararam-se adeptas ou praticantes de religiões orientais. Isso corresponde a 0,22% da população brasileira. O maior segmento deste universo é o do Budismo, representado por 243.966 pessoas, ou seja, 0,13% da população brasileira. Em termos quantitativos, temos, logo em seguida, as novas religiões orientais, que, no momento da pesquisa, contavam com 155.951 seguidores/praticantes (0,08%). Já as “outras religiões orientais” apresentaram 9.675 (0,01%) de adesão. Com apenas 5.675 adeptos ou praticantes, estava o Hinduísmo. Ao comparar as religiões orientais com outras formas de religiosidades mostradas pelo Censo, Usarski afirma que a “adesão a uma das religiões orientais é um fenômeno relativamente incomum entre os brasileiros” (ibid.).

Em análise dos dados do IBGE, Usarski afirma que, entre os anos de 1980 (257.006 seguidores) e 1991 (368.578), 111.572 brasileiros passaram a se identificaram com o seguimento das “religiões orientais”. No Censo de 2000, 376.690 brasileiros autodeclararam-se membros de uma das religiões orientais, o que corresponde a um aumento de 8.112 pessoas. No Censo de 2010, 409.592 pessoas, apresentando um crescimento de 32.902 pessoas.

Estabelecendo uma relação entre o crescimento de adeptos de religiões orientais e o aumento populacional, Usarski conclui que houve um leve aumento, até mesmo tímido, de pessoas que se autodeclararam praticantes de religiões orientais. O maior valor constatado foi em 1991, com 0,25% de aumento. Em 2000, este número caiu para 0,22%; em 2010, 0,215% (bem parecido com o dado de 1980, que apresentou aumento de 0,216%). É bom deixar claro que estes leves aumentos são um resultado da relação entre o aumento quantitativo do número de adeptos das religiões orientais e o aumento populacional.

Outra característica muito importante apontado pelo autor é que, no Censo 2010, em relação às religiões orientais no Brasil, existe uma distribuição geográfica irregular, no que diz respeito à concentração de seus seguidores em determinadas regiões e estados, em especial nas capitais. A região de maior concentração é a Sudeste, especialmente em São Paulo, com 55,31%. Existem indicações de uma presença reduzida de fiéis das religiões orientais em nível municipal. De acordo com o Censo de 2010, a distribuição geográfica irregular das “outras religiões orientais” é mais significativa: adeptos deste seguimento encontram-se apenas em 16,84% dos municípios brasileiros.

Em um olhar mais detalhado, o autor analisa segundo “estatística espacial”, e mostra que, na maioria das regiões, os adeptos de religiões orientais são desproporcionalmente presentes em nível estadual. É uma tendência geral que vale para todas as cidades principais das Unidades da Federação. Em 11 capitais, a concentração de adeptos de religiões orientais supera até mesmo 50% dos seguidores

contados nos respectivos Estados. As maiores percentagens encontram-se em Macapá (92,18%), Manaus (91,66%) e Boa Vista (91,38%).

5. Mapeamento das religiões orientais em Macapá: comparação dos dados do IBGE, em nível nacional e local (Macapá)

Com esta análise de Usarski, conclui-se que Macapá é lugar que aglutina uma boa porcentagem de adeptos das religiões orientais. A variação dos diferentes denominações religiosas entre 2003 a 2009 em pontos percentuais: Tradições esotéricas: 0.5; Budismo: 0.0; outras religiões orientais: 0.0; Hinduísmo: 0.0; Islamismo: 0.0; novas religiões orientais: 0.4

Através da fonte: CPS a partir dos microdados da POF 2009/IBGE, o Amapá aparece na 12 LUGAR com 0,11%. Sendo que em primeiro lugar está São Paulo (0,78%), Rio de Janeiro (0,69%), seguido do Distrito federal (0,52%).

5.1 Dados estatísticos das religiões orientais em Macapá

As novas religiões orientais concentram uma quantidade expressiva, a maioria de adeptos na capital do Estado do Amapá. A Igreja Messiânica Mundial assume um papel importante como instituição religiosa oriental em Macapá, pois aglomera muitos membros, fortalecendo-os e proporcionando-lhes novas formas de sociabilidade e visões de mundo, principalmente no que tange à relação do sujeito com o sagrado. Esta igreja destaca-se, assumindo um papel de propagadora de valores orientais e princípios intrínsecos à sua filosofia, contribuindo para o aumento da diversidade religiosa na localidade. A Igreja Mundial teve uma queda de número de adeptos em nível nacional, como mostrou a pesquisa do IBGE (2010); porém, em Macapá, o movimento foi diferente. Logo após a Igreja Messiânica está o Budismo. A vertente do Budismo encontrada na capital foi a Soka Gakai internacional, com reuniões, predominante, em casa de adeptos ou em um espaço sagrado (templo), que se localiza no município de Santana, próximo à capital. Em nível nacional e até

regional, o budismo foi a religião que mais cresceu em relação às outras. aqui na Capital (melhor dizer: em Macapá...."???), o movimento foi diferente, pois é a Igreja Messiânica que lidera as estatísticas. Outra consideração diz respeito às novas religiões orientais, pois elas não aparecem especificadas no Censo. Foram encontradas: Fé Bahaí, Seicho-no-ei, Igreja da Unificação, Soka Gakai e adeptos do movimento Hare Krisna. Também foi encontrado o Taoísmo: seus adeptos se reúnem em residências, lugares fechados e, às vezes, realizam um evento convidando algum palestrante de outro estado para ministrar um tema ou realizar uma atividade. Quando estes eventos acontecem, há o convite em universidades e lugares públicos para que a comunidade participe.

Depois de algumas observações, pesquisas, conversas com membros e líderes das diversas instituições orientais em Macapá, elaborou-se esta tabela:

Tabela 1: Dados das Instituições Religiosas

Instituição	Fundador	Lugar de Origem
A Soka Gakkai Internacional	Oficialmente fundada em 1937, por Tsunesaburo Makiguchi (1871-1944)	Japão
Igreja Messiânica Mundial	Mokichi Okada (1882-1955), conhecido como Meishu Sama ou líder espiritual iluminado	Japão
Fé Bahaí	Bahá'u'lláh (1817-1892)	Irã
Seicho-no-ie	Masaharu Taniguchi	Japão
Sociedade Internacional para a Consciência de Krishna	Bhaktivedanta Swami Prabhupada	Índia
Associação das Famílias para Unificação e Paz Mundial, mais conhecida como "Igreja da Unificação" ou Associação do Espírito Santo para a Unificação do Cristianismo Mundial	Coreano Sun Myung Moon	Coreia do Sul

O campo religioso oriental macapaense é dinâmico e diverso. Até o momento da realização desta pesquisa, foram encontradas religiões de diversas localidades: Irã, Índia, Coreia do Sul e três “novas religiões japonesas”; todas elas tiveram início em seus respectivos países, adotaram um discurso universal (uma mensagem capaz de alcançar a todos e a todas), uma organização coesa e nomes que demonstram esta universalização (“Mundial”, “Internacional”, “Paz Mundial”, “Unificação”). Seus fundadores são “mensageiros de Deus”. A maioria destes homens autoproclama-se portador de uma missão divina e escolhido por um Ser Maior para realizar ou completar uma tarefa na Terra, transmitindo uma mensagem para o seu tempo. Seus encontros são organizados em templos ou estabelecimentos, onde acontecem rituais, reuniões principais, palestras e atividades afins. Em Macapá, a Igreja Messiânica Mundial, a Seicho-no-ie, a Soka Gakai e a Igreja da Unificação possuem um local próprio para atividades específicas de suas respectivas denominações (no caso da Igreja Messiânica, por exemplo, o Jorei é feito durante todo o dia, sendo aberto para a comunidade). Os fiéis da Fé Bahaí reúnem-se em residência para realização de suas festividades, estudos e meditações, pois não possuem um prédio próprio. Todas estas organizações ainda realizam atividades em lares de fiéis – geralmente uma reunião, com estudo sobre algum tema ou uma confraternização. Essas instituições também elaboram atividades sociais voltadas à comunidade: os Fiéis da Fé Baha’i, por exemplo, realizam todo sábado uma ação social direcionada para a educação de crianças e pré-adolescentes. São atividades como alfabetização, leitura, música, teatro e conscientização do meio ambiente que acontecem todo sábado pelos Bahais. Outra característica a destacar é a prática do esporte: a Igreja da Unificação possui uma arte marcial própria que, em Macapá, é praticada pela maioria de seus membros, especialmente por crianças e adolescentes.

Ressalta-se, ainda, a vinculação que essas religiões possuem com a Organização das Nações Unidas (ONU) e com uma mensagem de paz mundial. Fé Bahaí, Igreja da Unificação e Soka Gakai Internacional tiveram, e ainda têm, parcerias

e participações com a ONU, e compartilham a ideia de União dos Povos e Paz no Mundo.

Em Macapá, a maioria dos fiéis, com suas respectivas instituições, vivencia formas de intolerância religiosa, e praticamente todas as religiões orientais da região são consideradas como “seitas” pelas religiões cristãs.

Considerações finais

O campo religioso oriental configura-se com uma área bem peculiar a ser analisada, principalmente no que diz respeito às “novas religiões orientais”, que surgem em um contexto de pluralismo religioso, secularização e “orientalização do Ocidente”.

Estas religiões são portadoras de uma mensagem universal, voltadas para a união entre povos, instigando seus fiéis a terem uma visão holística da realidade, preocupando-se não somente com o autoconhecimento, mas também com o meio ambiente, a comunidade, a alimentação, a educação, dentre outros.

Seus adeptos escolhem seus caminhos, realizam o seu culto, o seu ritual, frequentam os dias de reunião ou praticam um ato religioso, de acordo com sua conveniência. Todos os autores discutidos neste artigo convergem para esta ideia, a de uma prática individualizada, que tem como uma de suas causas o tempo histórico no qual estão situados os fiéis – Modernidade ou Pós-Modernidade –, em que os indivíduos procuram satisfazer seus próprios interesses de forma individual, sem necessidade de criar fortes vínculos com instituições. Estes sujeitos religiosos não criam para si uma obrigatoriedade de vínculo institucional, pois não existe a “fidelidade religiosa”.

Todas estas comunidades estão organizadas dentro do espaço urbano e de uma “concorrência religiosa”, competindo com outros “bens e produtos religiosos”.

Apesar do número de adeptos ser insignificante diante das religiões cristãs, as religiões orientais organizam-se majoritariamente em lares, praticando as atividades designadas pelas assembleias, comissões ou lideranças.

Este artigo foi um “pontapé” para futuras pesquisas mais específicas sobre este campo religioso brasileiro. O que fica de valioso, aqui, é um mapeamento destas religiões, além de algumas ponderações realizadas.

Referências

Pye, Michael. Refletindo sobre primos Distantes. Distância cultural na transplantação de religiões japonesas em países distantes. Tradução: Ivna Maia Fuchigami. *Rever*, Ano,11.n.2.jul/dez, 2011.

Paiva, Geraldo José de. Novas Religiões Japonesas e sua inserção no Brasil: discussões a partir da psicologia. *Revista USP*, São Paulo, n.67, p.208-217, set/nov, 2005.

TOMITA, A. *As Novas Religiões Japonesas como Instrumento de Transmissão de Cultura Japonesa no Brasil*. In: *Rever*. Disponível em <http://www.pucsp.br/rever/rv3_2003/t_tomita.htm>. Acesso em 12 nov 2016.

Castilho, Gilberto Baptista; Godoy, Marília Gomes Ghizzi. A presença de valores orientais na cultura brasileira: as novas religiões japonesas. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, EDUFSC, n.39, p. 67-81, Abril de 2006.

Clarke, Peter B. As Novas Religiões Japonesas e suas Estratégias de Adaptação no Brasil. *Revista de Estudos da Religião*. PUC SÃO PAULO, p.22-45/Junho/2008.

Gaarder, Jostein. 1952. *O livro das religiões*. Jostein Gaarder, Victor Hellern, Henry Notaker. Tradução: Isa Mara Lando. Revisão técnica e apêndice: Antônio Flavio Pierucci. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

Novo Mapa das Religiões/Coordenação Marcelo Côrtes Neri. - Rio de Janeiro: FGV. CPS, 2011.

Faustino Teixeira, Renata Menezes (orgs.). *Religiões em movimento: o Censo de 2010*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

Usarski, Frank. As “religiões orientais” segundo o Censo Nacional de 2010. In: *Religiões em movimento: o Censo de 2010/ Faustino Teixeira, Renata Menezes (orgs.)*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013. Vários autores

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA - IBGE. *Censo demográfico 2010*. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência. Rio de Janeiro: 2010, p. 93.

Negrão, Lísias Nogueira. Trajetórias do Sagrado. *Tempo Social, Revista de sociologia da USP*, v.20, n.2, 2008.

Mafra, Clara. Número e Narrativas. *Debates no Ner*, Porto Alegre, ano 14, p. 13-25, jul/dez.2013.

Mariano, Ricardo. Mudanças no Campo Religioso Brasileiro no Censo 2010. *Debates do NER*, PORTO ALEGRE, ano 14, n.24. p.119-137, jul/dez, 2013.

CAMPBELL, Colin. A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodiceia para um novo milênio. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n.º 1, 1997.