

A Igreja Tenrikyo Amazônia: um processo de bricolagem religiosa

Donizete Rodrigues¹

Vitor Therezo²

Masanobu Yamada³

DOI: <https://doi.org/10.4025/rbhranpuh.v13i38.51471>

Resumo: Com base em etnografias realizadas no Brasil e no Japão, o propósito deste trabalho é analisar, sociologicamente, a implantação da religião Tenrikyo na Amazônia, mais especificamente, na zona metropolitana de Belém do Pará. Considerando que as culturas não são estáticas, o objetivo é identificar e compreender a imbricação entre traços culturais e religiosos, tradicionais e modernos; no caso, a cultura japonesa e a Igreja Tenrikyo no seu processo de interação e adaptação ao contexto cultural amazônico. Neste estudo, pudemos constatar que existem dois paradigmas culturais-religiosos, dialogando dentro de um mesmo espaço (geográfico) e tempo (cronológico). A trajetória histórica da igreja demonstra a vontade de manter a essência da cultura japonesa (japonisidade) e, ao mesmo tempo, traçar estratégias de proselitismo religioso fora do grupo étnico japonês, num evidente abrasileiramento da Igreja Tenrikyo Amazônia.

Palavras-Chaves: Religião. Identidade. Cultura Japonesa. Tenrikyo. Amazônia.

¹ Doutor em Antropologia Social pela Universidade de Coimbra, é Professor Associado com Agregação, Diretor do Núcleo de Estudos da Religião da Universidade da Beira Interior e investigador-sênior do Center for Research in Anthropology (CRIA-Nova University of Lisbon). Atualmente está a colaborar com a Tenri University (Japão), Columbia University (EUA), York University (Canadá) e Ben-Gurion University of the Negev (Israel). Email: donizetti.rodrigues@gmail.com.

² Licenciado em História e Especialista em História Contemporânea pela Faculdade Integrada Brasil Amazônia e Mestre em Ciências da Religião pela Universidade do Estado do Pará. Email: vitortherezo@gmail.com.

³ Licenciado em Letras (Espanhol) pela Universidade de Tenri e Mestre em Area Studies e em Letras pela Universidade de Tsukuba, Japão. É professor da Universidade de Tenri. Email: yamadazul@gmail.com.

The Tenrikyo Amazon Church: a process of religious bricolage

Abstract: Based on ethnographic research in Brazil and Japan, the purpose of this paper is to analyse sociologically the introduction of the Tenrikyo religion in the Amazon, more specifically, in Belem metropolitan area. Considering that cultures are not static, the goal is to identify and understand the interweaving of the cultural and religious traits, in their traditional and modern tendencies; in this particular case, the Japanese culture and the Tenrikyo Church in the process of interaction and adaptation in the Amazonian cultural context. In this study, we identified two cultural-religious paradigms, dialoguing within the same space (geographical) and time (chronological). The church's historical trajectory demonstrates the willingness to maintain its japaneseness aspect while at the same time plotting strategies of religious proselytising outside the Japanese ethnic group, in a evident brazilianization of the Tenrikyo Amazonia Church.

Key Words: Religion. Identity. Japanese culture. Tenrikyo. Amazon.

La Iglesia Tenrikyo Amazonía: un proceso de bricolaje religioso

Resumen: Basado en etnografías realizadas en Brasil y Japón, el propósito de este artículo es analizar, sociológicamente, la implementación de la religión Tenrikyo en la Amazonía, más específicamente en el área metropolitana de Belém do Pará. Considerando que las culturas no son estáticas, el objetivo es identificar y comprender el entrelazamiento de los rasgos culturales y religiosos tradicionales y modernos; en este caso, la cultura japonesa y la Iglesia Tenrikyo en su proceso de interacción y adaptación al contexto cultural amazónico. En este estudio, encontramos que hay dos paradigmas cultural-religiosos, dialogando dentro del mismo espacio (geográfico) y tiempo (cronológico). La trayectoria histórica de la iglesia demuestra su voluntad de mantener su carácter japonés y, al mismo tiempo, delinear estrategias para el proselitismo religioso fuera del grupo étnico japonés, en una clara brasileñización de la Iglesia Tenrikyo Amazonia.

Palabras clave: Religión. Identidad. Cultura japonesa. Tenrikyo Amazonía.

Recebido em 16/12/2019 - Aprovado em 05/03/2020

Introdução

A sociedade japonesa se constitui uma verdadeira amálgama, resultante da influência de vários traços culturais oriundos de outras regiões orientais - como, por exemplo, a escrita chinesa e a religião budista -, bem como, em menor escala, de traços ocidentais, principalmente após o início da Era *Meiji*. Deste modo, a cultura nipônica se

caracteriza pela facilidade em assimilar novos elementos, mas, também, pela manutenção da sua essência tradicionalista. Essa tradição pode ser observada hoje em dia no sistema familiar, nas regras de parentesco, no culto aos ancestrais e no animismo.

No sentido sócio-antropológico, mesmo com uma estrutura e doutrina bem definida, a religião não é uma categoria autônoma da cultura (GEERTZ, 1989; TILLICH, 2009). No Japão, a religião, para além do papel fundamental na construção identitária, chegando mesmo a se fundir com a própria cultura, está diluída em todos os aspectos da vida social, arte, política, educação, trabalho, etc. Mesmo com a atual modernização e ocidentalização da religião, opondo tradição e inovação (BERGER, 1985), numa relação de opostos (CAMURÇA, 2008), a elementaridade animista do povo japonês em lidar com o sagrado está ainda bem presente hoje (NORBECK, 1970).

É justamente com base nesta realidade, neste contexto de oposição entre tradição e inovação, que nos propomos a estudar a implantação da religião Tenrikyo na Amazônia, com foco na zona metropolitana de Belém, capital do Estado do Pará (THEREZO, 2018). Considerando que as culturas não são estáticas, o objetivo é identificar e compreender a imbricação entre traços culturais e religiosos, tradicionais e modernos; no caso, a cultura japonesa e a Igreja Tenrikyo no seu processo de interação e adaptação ao contexto cultural amazônico.

1. Tenrikyo: o ponto de partida

Em meados do século XIX, o período do *shogunato*⁴ (1192-1867) e o sistema político-econômico *Tokuçawa* (徳川, 1603-1867) ou Era *Edo* (江戸), tinham os dias contados. Com o fim do poder supremo militar e político dos shōguns e a retomada do poder (divino) pelo Imperador, o Japão tradicional começa a se modernizar. É o início da Era *Meiji* (明治, 1868-1912), marcada por uma crescente industrialização e início de uma grande abertura do Japão ao mundo ocidental; a mudança de uma sociedade camponesa agrícola para um Estado-nação moderno, influenciado pelo processo civilizacional ocidental - ideias, tecnologia e estruturas institucionais (PEREIRA, 2001; HENDRY, 2019).

Neste marcante período histórico japonês, de grande transformação social, cultural e econômica, a política religiosa predominante era o retorno do *shintō* (神道), ou seja, do xintoísmo como religião oficial e da figura do imperador como entidade divina.

⁴ Shogunato não existe em japonês - é uma palavra aportuguesada. Em japonês é *bakufu* (幕府).

Devido às profundas mudanças, a orientação do governo era controlar os novos movimentos religiosos - na sua estrutura, organização, doutrina e ensinamentos (READER, 2015) -, muitos deles com orientações milenaristas, universalistas e salvacionistas; a ideia central era que o mundo, que é corrupto, necessitava de uma renovação espiritual. Foi neste cenário que surgiu a Tenrikyo.

A *Tenrikyo* (天理教) - que significa “Ensinamentos da Verdade Divina” – surgiu em 1838, com base nas verdades reveladas por Miki Nakayama, nascida em 1798, que sofreu, segundo a narrativa oficial, um processo de revelação divina, sendo ela própria o sacrário de Deus. Depois da sua morte física, os fiéis deram-lhe o nome de *Oyassama* (おやさま), cujo significado é Nossa Mãe. Segundo a narrativa oficial, ela permanece viva espiritualmente, visando a salvação do mundo. Os ensinamentos relevados por ela tornaram-se a doutrina da igreja. A cidade de Tenri⁵, onde Miki recebeu a revelação divina (PEREIRA, 1992), atualmente é a sede mundial da igreja; o seu ponto central, o Santuário, denominado *Jiba* (ぢば), é considerado o berço da humanidade.

A partir de 1887, ano da morte de Miki, a norma de sucessão foi estabelecida seguindo um sistema patriarcal, através de líderes *Shimbashira* (真柱) masculinos da família Nakayama. Neste mesmo ano, os primeiros líderes deram início ao reconhecimento oficial deste novo movimento religioso. Em 1888, em Tóquio, a Tenrikyo foi reconhecida como a última das treze igrejas ramificadas do *Kyoha-shinto* (教派神道), de onde veria a receber uma forte influência, principalmente na parte ritual⁶. É pertinente realçar que algumas dessas igrejas tornaram-se as bases das novas religiões japonesas (CLARKE, 2008), como a *Omoto* (大本), de onde surgiram a Igreja Messiânica (MATSUE, 2002) e a *Seicho-No-Ie* (生長の家).

O segundo Shimbashira, Shozen Nakayama, que assumiu a liderança em 1925, tentou unificar a doutrina e dar-lhe ênfase monoteísta e ainda criou escolas de língua estrangeira para os missionários. Nesta nova fase, se inicia um período de forte expansão, interna e externa; é neste contexto que começa a história da Tenrikyo no Brasil (YAMADA, 2010, 2019).

⁵ *Tenri*, localizada na província de Nara, recebeu este nome por causa da Tenrikyo. É pertinente realçar que os autores deste trabalho também realizaram (e ainda realizam) etnografias nesta cidade.

⁶ No Japão, é comum ser-se budista e xintoísta ao mesmo tempo; por exemplo, realizar os rituais de passagem, como o funeral, pelo budismo e celebrar a festa de boa colheita segundo o xintoísmo. Ainda hoje, não é raro um japonês fazer reverência de ano novo nos templos budistas e xintoístas no mesmo dia.

2. Imigração, religiosidade japonesa e a Tenrikyo no Brasil

No contexto da imigração, em que há uma forte associação entre religião e identidade étnica (RODRIGUES, 2019), existe uma estreita relação entre a chegada dos primeiros imigrantes japoneses, em 1908, e a introdução das religiões japonesas no Brasil. Mesmo que ainda hoje sejam numericamente não expressivas⁷, é relevante notar que as religiões de origem nipônica (e asiáticas em geral) foram importantes na formação do *ethos* religioso brasileiro. Surgidas em meio a intensas transformações sociais, as chamadas novas religiões japonesas são perfeitamente adaptáveis as realidades nacionais onde estão inseridas. Outra questão a realçar é que, sociologicamente, uma pouca expressão quantitativa pode não refletir a importância qualitativa do fenômeno religioso.

As práticas religiosas japonesas são facilmente confundidas entre si, misturando xintoísmo, confucionismo, taoísmo, budismo e “folk religion” (HENDRY, 2019:168). Considerando que essas religiões não atuam apenas no campo religioso, mas, também, nas áreas sociais e culturais, o consumo religioso e a conversão a uma determinada religião são coisas distintas (TOMITA, 2002).

Para Guerreiro (2009), a chamada ‘Nova Era’ tem fundamental importância na difusão de espiritualidades e agências religiosas orientais. Por isso, há cada vez mais interesse e estudos sobre estas novas manifestações religiosas. A partir da década de 1960, com as transformações do pensamento social ocorridas no ocidente, houve uma maior abertura para a inserção de paradigmas alternativos ao padrão cultural ocidental predominante. Desta forma, começa a inserção de valores de origem oriental, nomeadamente da espiritualidade japonesa (CORDOVIL, 2015).

No caso específico do Brasil, a partir da década de 1980, embora numericamente com pouca expressão, as religiões nipônicas começaram a transpor a sua fronteira étnica e se expandiram para além dos *nikkeis* (日系)⁸, nomeadamente, a Seicho-No-Ie e Igreja Messiânica (USARSKI & SHOJI, 2017). Porém, e como verificamos na nossa etnografia, o mesmo não acontece com a Tenrikyo, que tem ainda uma forte base étnica japonesa (YAMADA, 2010).

Vejamos o caso específico da igreja Tenrikyo, tema do nosso estudo.

⁷ Segundo o censo do IBGE (2010), as religiões japonesas são englobadas na categoria dos “seguidores de outras religiões”, com uma percentagem de apenas 1,6% (3.1 milhões de praticantes).

⁸ Nikkei é uma palavra japonesa, mas aportuguesada, cujo significado é japonês.

O final da década de 1920 e o início dos anos de 1930 são períodos de extrema turbulência social no Japão. O país tinha uma política imperialista e rígida, baseada em uma conduta militar extremamente disciplinada, que se refletia em toda a sociedade. Essa rigidez política afetava diretamente a Tenrikyo, já que os novos movimentos religiosos estavam sob uma apertada observância⁹ do estado imperial.

A partir da década de 1930, as novas religiões japonesas começam a chegar ao Brasil. No caso da Tenrikyo, esta começou o seu proselitismo fora do Japão, em 1926, com o despontar da campanha de internacionalização (YAMADA, 2010). Este movimento religioso chegou ao Brasil oficialmente em 1929, com o envio de alguns missionários. Dentre eles, estava o primeiro primaz¹⁰ da Tenrikyo do Brasil, o Chujiro Otake (nascido em 1905). Em 1935, foi fundada a primeira igreja no Brasil.

Porém, o período da II Grande Guerra (1939-1945) foi extremamente traumático para os imigrantes japoneses no Brasil: uma minoria étnica em um país inimigo de sua nação. Por causa disso, foram aplicadas várias medidas de controle pelo governo brasileiro, incluindo a proibição de falar em público na língua nativa e publicações em japonês e até medidas mais duras como a prisão em campos de concentração, como foi o caso de Tomé-Açu, no Pará. É neste contexto que, em 1942, o pioneiro na divulgação da doutrina Tenrikyo em terras brasileiras, Chujiro Otake, foi preso. Por isso, até o final do conflito mundial, houve um forte processo de endogamia religiosa, em que a maioria quase absoluta dos imigrantes japoneses praticava suas crenças religiosas dentro do enclave étnico das suas próprias comunidades (USARSKI & SHOJI, 2017).

Após este período tão difícil de perseguição aos japoneses, não só o retorno ao país de origem foi um projeto abandonado, mas, inclusive, foi retomado o fluxo de emigração para o Brasil; entre 1952 e 1967, entraram cerca de 58 mil novos imigrantes japoneses (SILVA NETO, 2007).

Neste contexto, as religiões japonesas desenvolvem as suas atividades quase exclusivamente entre os nikkeis (que engloba a primeira geração e seus descendentes), onde a cultura e a identidade japonesas são fortemente preservadas (SHIMAZONO, 1991). Conforme sublinhou Yamada (2010, 2019), o público alvo da Tenrikyo era a comunidade japonesa, incluindo os primeiros imigrantes e seus descendentes já nascidos no Brasil.

⁹ Em 1908, a Tenrikyo recebeu permissão para se tornar uma organização religiosa independente, porém, ligada as seitas xintoístas, *Kyoha-shinto* (教派神道).

¹⁰ Tenrikyo usa este termo oficialmente para se referir ao presidente da Igreja do Brasil.

Continuando com a trajetória histórica da Tenrikyo, em 1951, foi fundada a sede missionária em Bauru, cidade do interior do Estado de São Paulo. O reconhecimento oficial por parte do governo brasileiro aconteceu em 1955. Em 1959, já havia 18 igrejas e 28 casas de divulgação. As décadas de 1960 e 1970 foram de considerável expansão, impulsionada com a vinda de mais missionários, como foi o caso de Tateo Maruoka, na Amazônia¹¹. Em 1970, inaugurou um centro social e cultural, o *Tenri Kaikan* (天理會館), em São Paulo, e criou vários novos templos. A partir de 1971, iniciou a publicação do *Jornal Tenri*¹², escrito em japonês e também em português, para veicular a doutrina religiosa e fazer a divulgação das atividades realizadas pela igreja. Neste mesmo ano, foi a comemoração dos 20 anos da inauguração da Sede Missionária do Brasil. O ícone da divulgação no Brasil foi Chujiro Otake, que faleceu em 23 de dezembro de 1992. Após sua morte, assume Yuji Murata (1945-) como líder da Tenrikyo brasileira.

Vejamos agora a história dos imigrantes japoneses e da Tenrikyo na Amazônia.

3. Os japoneses na Amazônia

Embora os estudos sobre a presença nipônica na Amazônia sejam ainda bastante reduzidos (LESSER, 2001), existem autores de referencia nesta matéria, nomeadamente: Silva Neto (2003, 2007, 2014), Ishizu (2007), Muto (2010), Homma (2016) e Therezo (2018). Para além destes trabalhos científico-acadêmicos, é possível encontrar fontes vivas e uma grande quantidade de publicações, documentos e relatórios produzidos pelos próprios líderes da comunidade japonesa (MARUOKA, 1999).

No contexto amazônico, é no Estado do Pará que vive a maior comunidade japonesa (MUTO, 2010; HOMMA, 2016). No entanto, devido a sua enorme dispersão, é muito difícil quantificar com precisão. Conforme nos relatou Gota Tsutsumi, atual vice-presidente da Associação Pan-Amazônica Nipo-Brasileira, a estimativa para toda a região norte é de 38 mil a 44 mil pessoas; particularmente no caso do Pará, é de 25 mil a 30 mil descendentes.

No caso específico da história da imigração japonesa para a região amazônica, a região foi escolhida pela empresa privada *Kanebo* (鐘紡). Esta empresa estava interessada

¹¹ No caso de Tateo Maruoka, a vinda para o Brasil tem uma particularidade, pois não tem relação direta com a divulgação a nível nacional, coordenada pela Sede do Brasil, localizada em Bauru. A vinda deste missionário foi no âmbito das atividades da Igreja de Honshiba (本芝), localizada em Tóquio.

em criar projetos de colonização agrícola no Brasil, razão porque o seu presidente Sanji Muto (1867-1934) organizou, em 1923, uma associação de empresários que financiou a missão, comandada por Hachiro Fukuhara (1874-1943), para a formação da pesquisa da 'Missão Fukuhara', como foi conhecida (MARUOKA, 1999). Portanto, a inserção da comunidade japonesa nesta região se deu por meio das companhias de colonização; onde investiram, adquiriram terras, se instalaram e incentivaram a imigração. A intenção destes imigrantes era fazer fortuna rápida e voltar para o Japão; um retorno como bem-sucedidos economicamente, seria uma volta com honra.

De acordo com Ishizu (2007) e Muto (2010), a imigração japonesa para a Amazônia foi fruto das negociações diretas entre o Japão (representado pelo então embaixador Shichita Tasuke) e o Pará. Na altura, o Estado do Pará era governado por Dionísio Bentes, que, ainda quando era deputado, já negociava a vinda desses imigrantes para, conforme defendia, ajudar a povoar as regiões inóspitas da Amazônia. A chegada foi no dia 22 de setembro de 1929; era um grupo de 43 famílias (com um total de 189 membros) e mais 9 pessoas solteiras, que se instalaram na colônia do Acará, hoje Tomé-Açu (MARUOKA, 1999)¹³.

A colônia de Acará/Tomé-Açu é um caso típico de imigração tutelada (SAKURAI, 2000). Este modelo de povoamento, de caráter fortemente endogâmico - vivendo em colônias étnicas, tentando manter os traços originais da cultura e da identidade japonesas -, provocou um certo isolamento desse grupo da sociedade local.

Quanto ao aspecto religioso, e seguindo a tradição japonesa, estes imigrantes eram maioritariamente budistas e xintoístas. No entanto, começaram também a chegar alguns adeptos de outras religiões japonesas. Um caso em destaque é o de Takashi Maruoka (1914-2000)¹⁴, responsável, posteriormente, pelo estabelecimento da primeira Igreja Tenrikyo na Amazônia. Takashi fez parte de um grupo especial chamado *koutakusei* (高拓生), os pioneiros japoneses na Amazônia.

¹² Boa parte dos dados citados foram extraídos do *Jornal Tenri* e também do site da igreja no Brasil: <http://www.tenrikyo.org.br/>.

¹³ Oficialmente, a presença japonesa na Amazônia remonta ao ano de 1929. Porém, existem fontes que defendem que em 1909 (note-se: um ano após a chegada dos primeiros imigrantes no Brasil) já havia japoneses nesta região (SILVA NETO, 2014).

¹⁴ Este imigrante partiu para o Brasil, no navio Buenos Aires Maru, no dia 18 de abril de 1934, chegando na Vila Amazônia, em Parintins-Amazonas, no dia 29 de junho do mesmo ano.

Mas quem eram os *koutakusei*?¹⁵. Eram alunos da Escola Superior de Colonização, fundada, no Japão, por Tsukasa Uyetsuka (1890-1978). Antes de partirem para a Amazônia, estudaram sobre o clima, as condições da terra, agricultura e características culturais locais. Este grupo iniciou a sua atividade na Amazônia, em 1931, com 42 alunos. No entanto, tinham um perfil diferente dos demais imigrantes: eram estudantes, de classe média e alta e, com esta nova missão, não tinham intenção de retornar ao Japão. Muitos deles ficaram em Parintins, Maués e se espalharam por outras cidades vizinhas, como Juruti, Óbidos, Oriximiná, Alenquer, Itacoatiara e Manaus. Outros desceram o rio Amazonas e se fixaram em Santarém, Monte Alegre, Belém, Coqueiro, Santa Isabel do Pará, Santo Antônio do Tauá e outros municípios do Pará (MUTO, 2010).

4. A Igreja Tenrikyo no Pará

A Amazônia apresenta um enorme pluralismo religioso, oferecendo múltiplas possibilidades de escolha/opção de práticas religiosas para resolução dos problemas, físicos, materiais e espirituais (NASCIMENTO, 2018; RODRIGUES & MORAES, 2018). Este amplo e diversificado ‘mercado de bens simbólicos’ (no sentido preconizado por Bourdieu, 1986) abrange religiões e religiosidades de origens cristãs (católicas e evangélicas-pentecostais), africanas (afro-brasileiras), indígenas (xamânica/pajelança), judaicas (RODRIGUES & OLIVEIRA, 2020) e também - podemos acrescentar, como testemunha este nosso estudo - as asiáticas (japonesas). No caso específico da área metropolitana de Belém do Pará, existem ainda, principalmente nas áreas centrais da cidade, vários tipos de práticas esotéricas de meditação e cura (GUERRIERO, 2009).

A origem da Igreja Tenrikyo Amazônia está ligada ao projeto de expansão da Igreja-Mor de *Honshiba* (本芝), localizada em Tóquio. Tateo Maruoka, nascido em 1905, veio para o Brasil em 1968. Tornou-se diretor do Centro de Divulgação Amazônia e foi o principal responsável pela implantação deste movimento religioso; no entanto, faleceu poucos dias antes da inauguração da igreja, realizada em 20 de agosto de 1972. Como a liderança é transmitida preferencialmente de pai para filho, após sua morte, Yoshio Maruoka (1947-) assumiu como o 2º *kaityo* (会長)¹⁶.

Portanto, o primeiro período de liderança é o de Yoshio Maruoka - e sua esposa Kuniko Maruoka (1947-) -, que vai desde a fundação da igreja (1972) até novembro de

¹⁵ *Koutakusei* é uma abreviatura de ‘Nihon Koutou Takushoku Gakko Sotsugyosei’, cuja tradução em português é Escola Superior de Colonização.

¹⁶ Na Tenrikyo, utiliza-se o termo condutor (*kaityo*) para se referir ao presidente de uma igreja.

2016. Esta fase é marcada pela difusão da religião dentro do ambiente familiar e, a nível externo, uma divulgação muito mais ligada à cultura japonesa do que ao ensinamento religioso. É pertinente realçar que essa marca de 44 anos não pode ser facilmente apagada. A herança que ficou para a igreja e seus novos líderes é de uma carga étnica considerável. A relação com o espaço amazônico deu-se da maneira mais simples e trivial possível e a língua pode ter sido uma grande barreira. Isso, claro, não impediu o seu desenvolvimento na Amazônia, porém, impôs restrições a uma proliferação mais ampla.

O segundo momento, o da liderança de Leonardo Yoshikazu Maruoka (1971) - e sua esposa Michico Sueli Maruoka (1975-), é ainda muito recente; completou em novembro de 2019 o terceiro aniversário. Portanto, a família Maruoka é a principal responsável pela implantação e crescimento da Tenrikyo, servindo também para a preservação e divulgação da cultura japonesa. Conforme constatamos na nossa etnografia, em entrevista com o Leonardo, a posse de um brasileiro como *kaityo* marca uma fase de mudanças e expectativas para o futuro, privilegiando uma maior interação com a comunidade local não *nikkei*.

Atualmente, a Igreja Tenrikyo Amazônia conta com algumas casas-tempos e um centro de divulgação, situados em diversos locais na Região Norte, realizando diversas atividades, como: divulgação de ensinamentos religiosos, atividades socioculturais, educativas e artísticas e implantação de escolas e grupos de estudo de língua japonesa.

4.1 Aspectos sociais, culturais e religiosos

A partir do nosso estudo no terreno, uma das principais conclusões é que a Tenrikyo sofreu um forte processo de fechamento étnico e endogâmico. Mesmo neste caso, só atingiu parte da comunidade *nikkei* paraense, com pouca difusão do ensinamento religioso. Podemos mesmo afirmar que a sua escola de língua japonesa atrai mais adeptos do que o templo religioso. Enquanto os outros grupos religiosos disputam novos fiéis e se sincretizam cada vez mais, a Tenrikyo permanece ainda um pouco isolada nesta enorme pluralidade religiosa da zona metropolitana de Belém (CORDOVIL, 2015). Neste contexto, podemos considerar que existem dois processos dentro de um mesmo espaço (geográfico) e tempo (cronológico), ambos dialogando no intuito de manter um equilíbrio. A trajetória histórica desta igreja é paradoxal no sentido de manter um elo étnico japonês muito forte e ainda assim traçar estratégias de propagação na comunidade local. Então vejamos.

Quase noventa anos após o início da imigração japonesa para o Estado do Pará, ocorreram muitas e evidentes mudanças. O uso do idioma japonês e a transmissão da cultura nipônica, dos costumes, entre os descendentes de terceira (*sansei*, 三世) e quarta (*yonsei*, 四世) gerações são cada vez menos frequentes. Inseridos num espaço extremamente diferente da terra de origem, constantemente referem-se ao Japão como o espaço mitológico original, pois foi onde nasceu a fundadora, a *Oyassama* (おやさま) Miki Nakayama. *Jiba* (ぢば) é o ‘solo sagrado’ onde, em tempos remotos, os seres humanos foram concebidos. Desta forma, ainda hoje, o Japão é um forte ponto de referência para os membros e simpatizantes da Tenrikyo.

Na sua grande maioria, os adeptos da Tenrikyo Amazônia são de *nikkeis*; com base na nossa etnografia, arriscamos dizer que é em torno de 80% a 90%. Quanto aos que não são descendentes, de alguma maneira estão inseridos nessa realidade cultural: possuem simpatia pela cultura japonesa ou algum tipo de relacionamento próximo com *nikkeis*; inclusive, embora poucos, já há casamentos mistos, como é o caso de um dos autores deste texto. Assim, a Tenrikyo é um ‘oásis’ cultural - uns mais outros menos, mas praticamente todos os adeptos têm alguma forma de conexão com o país do sol nascente.

Esse movimento religioso está longe de ser uma igreja de massa e nem parece ser o seu interesse. Em Belém, seu crescimento é, sobretudo, atribuído ao crescimento das famílias que compõem a igreja. É muito difícil precisar o número de fiéis porque não existe qualquer levantamento mais exato. O *kaityo* (会長) Leonardo Maruoka estima em 50 a 60 fiéis. A maioria dos membros encontra-se nas cerimônias mensais e alguns (poucos) têm suas residências utilizadas como casas de divulgação. A falta de precisão no quantitativo é em virtude da não existência de um rito claro de passagem (no sentido preconizado por Turner, 1974), a não ser a participação nas cerimônias no templo e nos cursos de formação, no Brasil e Japão.

Sendo um grupo interno pequeno, é possível manter um forte vínculo, familiar e de amizade, entre todos. Isso é um dos fatores para que a lógica de grupo e família possa ser mantida e a liderança nunca fuja ao controle da família fundadora, a Maruoka, cuja residência oficial é no próprio espaço do templo-sede da igreja. Sendo assim, é possível manter também muito do caráter étnico da religião.

Nas cerimônias, os membros vão sempre em família: esposos/esposas e filhos/filhas. É um grupo misto, composto de adultos de todas as idades, adolescentes e crianças. Desta forma, a transmissão da cultura e da religião faz com que os descendentes sejam, desde cedo, socializados no seio da comunidade religiosa (membresia). Durante as

cerimônias, as crianças participam ativamente nos ritos/rituais, tocando os instrumentos, além de participarem nas diversas atividades e da escola de língua japonesa. Desta forma, facilita a formação de uma geração futura e a perpetuação do movimento religioso.

Para além de alguns ritos, rituais, momentos de oração, datas e cerimônias especiais, a Tenrikyo valoriza a vida social e a harmonia do grupo, princípios ligados à doutrina denominada a “vida repleta de alegria”, ensinada pela fundadora. Desta maneira, a conexão com o sagrado se faz também através das ações profanas cotidianas (DURKHEIM, 2002).

Desde o início, com a chegada dos primeiros missionários, a ideia sempre foi de interação, diálogo e expansão do ensinamento religioso. Obviamente que, no primeiro momento, essa interação foi com a comunidade japonesa da região e não poderia ser diferente. A comunidade nipônica e a Tenrikyo estão inseridas na Amazônia e seria um erro pensar que estão separadas da realidade e do meio onde vivem e atuam. Num processo de adaptação, de aculturação, fica evidente que a realidade local amazônica influencia a tradição japonesa. Em alguns rituais e orações, por exemplo, os seus membros traduzem termos religiosos fazendo alusão a conceitos cristãos. Além disso, essa é uma maneira da doutrina religiosa ser compreensível para os descontextualizados culturais.

Apesar da coexistência de duas gerações, com práticas e discursos diferenciados, a nova fase começa com a posse, em 2016, do atual kaityo, Leonardo Maruoka. É sem dúvida um marco, um momento de renovação: um líder, brasileiro, com uma membresia religiosa composta por indivíduos mais integrados na realidade local. Neste novo contexto, com a segunda geração, mais aberta ao exterior, surgem novos paradigmas e estratégias de proselitismo; a Tenrikyo instiga a mudança para que os seus ensinamentos sejam inteligíveis para o brasileiro.

Com base nesta realidade, consideramos que há aqui dois paradigmas, de certa forma contraditórios: a) ao mesmo tempo que a igreja assume um papel de divulgação da cultura japonesa, uma vez que essa japonisidade é parte da Tenrikyo, presente nos seus dogmas, doutrinas, crenças, práticas, etc; e b) a utilização de termos como “serviço”, “missa” e “fé” são exemplos de adaptação, criando um cenário híbrido, ligando duas diferentes realidades culturais-religiosas e linguísticas. Desta forma, o atual condutor tenta estabelecer uma ponte entre (um)a prática religiosa japonesa e o contexto social brasileiro, num evidente abrasileiramento da Igreja Tenrikyo Amazônia.

A japonisidade aflora aqui através de laços de consanguinidade, do ciclo de vida, da cultura, da língua, rituais e práticas religiosas, que criam, na lógica durkheimiana,

vínculos sociais entre indivíduos, famílias e comunidade. Os mais idosos, da primeira geração, respeitados e reverenciados pelos mais novos – como é típico na cultura japonesa - são os mediadores deste processo. Estão entre a tradição e a modernidade. Eles são, simultaneamente, o elo de permanência - manter a religião, a ética, a cultura, os valores, os ritos e rituais, a doutrina e a liturgia - e da ruptura. Um exemplo bem ilustrativo deste apego cultural é o fato de Yoshio Maruoka, fundador (1972) e condutor (até 2016) da Igreja Tenrikyo Amazônia, ainda hoje ter dificuldades com a língua portuguesa, sinalizando um zelo pelo patrimônio cultural intangível, mas que passa por um inevitável e constante processo de atualização (HARTOG, 2006).

Segundo Kato (2012), como o passado e a memória não estão dissociados do aqui e agora, isso pode explicar a tendência dos japoneses em valorizar a vida presente; o que acontece no presente justifica-se em si mesmo pelo passado vivido e pela memória construída. A própria doutrina da Tenrikyo, que leva ao entendimento salvacionista e universalista, reforça este paradigma – viver (um)a vida plena de alegria e relação harmoniosa com o Cosmos, aqui e agora, nesta vida presente que, inevitavelmente, está ligada e reflete o passado. Essa ideia de tempo é materializada, por exemplo, no ritual das danças sagradas com mascaradas, *Kagura-zutome* (かぐらづとめ), realizadas somente em *Jiba* (ぢば), o local sagrado. Os dez executantes da dança representam (no sentido de performance) as dez deidades¹⁷ presentes na doutrina da Tenrikyo. Eles dançam ao redor do *Kanrodai* (かんろだい), ou seja, um *axis mundi* (centro do mundo), segundo o conceito preconizado por Mircea Eliade (1991).

Considerações finais

Com o passar dos anos, no seu processo de adaptação-aculturação, típico de todas as minorias étnicas-religiosas em contextos nacionais (RODRIGUES, 2019), houve uma maior integração dos descendentes de japoneses na sociedade brasileira e isso se reflete na religião. Embora muito lentamente, as práticas tradicionais foram se modificando, se mesclando aos padrões brasileiros. Porém, mesmo com esse processo de aculturação religiosa, algumas especificidades não foram perdidas. No Brasil, a Tenrikyo ainda é um igreja étnica japonesa.

¹⁷ Na Tenrikyo, as 'dez providências divinas' são: Kunitokotati-no-Mikoto, Omotari-no-Mikoto, Kunissazuti-no-Mikoto, Tsukiyomi-no-Mikoto, Kumoyomi-no-Mikoto, Kashikone-no-Mikoto, Taishokuten-no-Mikoto, Ôtonobe-no-Mikoto, Izanagui-no-Mikoto, Izanami-no-Mikoto.

A realidade específica da Tenrikyo na Amazônia, tema do nosso estudo, não é propriamente uma hibridização (percebida e consciente) das culturas e doutrinas religiosas (CANCLINI, 2006), está mais para uma bricolagem (LÉVI-STRAUSS, 1962) cultural-religiosa.¹⁸ Podemos falar então de uma *ortopraxia* (SHIELDS, 2010), onde é possível observar mudanças e inovações dentro da própria tradição.

No contexto atual, com a manutenção da filiação institucional, religiosidade, espiritualidade, doutrina ou da própria ideia de fé, a Tenrikyo ao abrir-se à sociedade local sofre influência da cultura amazônica, provocando, sem muito conflito, uma nova (des)ordem na identidade nipônica. Porém, é pertinente realçar que isso não acontece somente no *ethos* japonês. Eduardo Galvão (1955) e Raymundo Mauês (2005) fazem uma rica descrição da religiosidade do caboclo amazônico, um complexo sistema religioso, com a comutação de diversas matrizes étnicas-raciais e culturais. Segundo estes autores, os caboclos vivem a sua religiosidade, de forte matriz ameríndia, muito mais de sua prática do que da ortodoxia dogmática e institucional católica.

Muito tempo depois que Lévi-Strauss (1955) expressou a sua ansiedade diante dos perigos que ameaçavam a humanidade, como o esquecimento de suas raízes e tradições, a Tenrikyo Amazônia e a própria comunidade *nikkei* como um todo buscam um equilíbrio entre a tradição (que é ainda muito evidente) e a inovação (que dá os primeiros passos). A concepção de sagrado abre espaço para uma perspectiva em que a unidade desta comunidade (mesmo que já plural) é fundamental e onde a cultura (japonesa) e a religião (Tenrikyo) não podem ser ou estar separadas.

Essa comunidade étnica e religiosa está inserida no complexo, diversificado e sincrético contexto de Belém do Pará e muitas das singularidades culturais amazônicas estão presentes na Igreja Tenrikyo e, de maneira mais perceptível, no modo de vida dos *nikkeis* de segunda (e já vai na terceira e quarta) geração. Há aqui dois paradigmas em constante e necessário diálogo: ao mesmo tempo em que se abre para a sociedade brasileira e sofre (algumas) influências e mudanças, as fortes tradições japonesas não são superadas e nem é este o propósito; no caso da Tenrikyo, a ideia é abrir-se para a sociedade amazônica, mantendo, todavia, o *ethos* nipônico.

¹⁸ A partir da obra *La Pensée Sauvage* (1962), podemos definir 'bricolagem' como uma união de fragmentos de vários elementos culturais, mitológicos e simbólicos, formando uma nova narrativa religiosa e uma identidade própria.

Um grupo típico da sociedade japonesa, o *mura* (村)¹⁹, é uma boa analogia para explicar a Tenrikyo Amazônia. A fronteira, espacial e temporal (KATO, 2012), entre o que está dentro (insider) e o que está fora (outsider) é bem demarcada, contrastando a relação entre os membros internos e os de fora do grupo doméstico. No caso da Tenrikyo, isso não significa que exista uma tendência clara de afastamento a quem é de fora da comunidade, mesmo porque a igreja tem um discurso institucional-oficial de proselitismo não étnico. Esse contraste é, na verdade, indireto e ofuscado: o ‘afastamento’ do outro é provocado, por exemplo, pela utilização da língua japonesa e de instrumentos típicos nas cerimônias religiosas. Portanto, o espaço da Igreja Tenrikyo parece ser uma versão moderna e amazônica do *mura* japonês. Cruzar as portas da Tenrikyo se assemelha a cruzar uma fronteira, transitar por espaços e temporalidades, onde os membros *nikkeis*, o “ser” japonês, têm um outro modo de agir e pensar (n) o mundo amazônico.

Outros documentos

Dados de Referência da Vida de Oyassama. Tenri-Nara: Departamento Missões Exteriores.
Doutrina de Tenrikyo (Tenrikyo Kyoten). Tenri-Nara: Sede da Igreja Tenrikyo, 1984.
Tenrikyo: the path to joyousness. Tenri-Nara: Overseas Mission Department.
Vida de Oyassama (Kohon Tenrikyo Kyosoden). Tenri-Nara: Sede da Igreja Tenrikyo, 1971.

Referências

BERGER, Peter. *O Dossel Sagrado*: elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.
BOURDIEU, Pierre. *Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1986.
CAMURÇA, Marcelo. *Ciências Sociais e Ciências da Religião*: polêmicas e interlocuções. São Paulo: Paulinas, 2008.
CANCLINI, Néstor García. *Culturas Híbridas*. São Paulo: Edusp, 2006.
CLARKE, Peter. As novas religiões japonesas e suas estratégias de adaptação no Brasil. *REVER - Revista de Estudos da Religião*, Ano 08, junho, pp. 22-45, 2008.
CORDOVIL, Daniela. Religiões de Nova Era em Belém, Pará: entre o cosmopolitismo e a identidade local. *REVER - Revista de Estudos da Religião*, v. 15, n. 1, pp. 126-143, 2015.

¹⁹ A tradução pode ser ‘vila’ ou ‘vilarejo’. Do substantivo *mura* nasce o verbo *muragaru* (群がる), cujo significado é “agrupar-se”. A palavra “mura” pode ser utilizada também com a ideia de ‘um grupo’, no sentido de um agrupamento de pessoas unidas por laços sanguíneos e familiares em comum.

- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. Oeiras: Celta Editora, 2002.
- ELIADE, Mircea. *Images and Symbols: studies in religious symbolism*. Princeton: Princeton University Press, 1991.
- GALVÃO, Eduardo. *Santos e Visagens*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1955.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora, 1989.
- GUERRIERO, Silas. *Problemas Urbanos e Eficácias Rituais: a fé na metrópole, desafios e olhares múltiplos*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- HARTOG, François. *Temporality and Patrimony*. *Varia História*, v. 22, n. 36, pp. 261-273, 2006.
- HENDRY, Joy. *Understanding Japanese Society*. New York: Routledge, 2019.
- HOMMA, Alfredo Kingo Oyama. *A Imigração Japonesa na Amazônia: sua contribuição ao desenvolvimento agrícola*. Brasília, DF: Embrapa, 2016.
- ISHIZU, Tatsuo. *Imigração e Ocupação na Fronteira do Tapajós: os japoneses em Monte Alegre - 1926-1962*. Belém: Universidade Federal do Pará, Programa de Pós-Graduação em História Social da Amazônia, 2007.
- KATO, Shuichi. *Tempo e Espaço na Cultura Japonesa*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.
- LESSER, Jeffrey. *A Negociação da Identidade Nacional: imigrantes, minorias e a luta pela etnicidade no Brasil*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes Tropiques*. Paris: Éditions Plon, 1955.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *La Pensée Sauvage*. Paris: Presses Pocket, 1962.
- MARUOKA, Yoshio. *70 Anos da Imigração Japonesa na Amazônia*. Belém: Associação Pan-Amazônia Nipo-Brasileira, 1999.
- MATSUE, Regina Yoshie. A Expansão Internacional das Novas Religiões Japonesas: um estudo sobre a Igreja Messiânica Mundial no Brasil e na Austrália. *REVER - Revista de Estudos da Religião*, v. 4, pp. 1-19, 2002.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados*, v. 19, n. 53, pp. 253-272, 2005.
- MUTO, Reiko. *O Japão na Amazônia: condicionantes para a fixação e mobilidade dos imigrantes japoneses (1929-2009)*. Belém, Universidade Federal do Pará, Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Sustentável do Trópico Úmido, 2010.
- NASCIMENTO, Ana Lúcia Cardoso do. *Ciência do Sagrado na Amazônia: encontros entre a tradição e modernidade nas práticas de pajelanças e religiões afro-brasileiras*. Belém: Universidade Federal do Pará (Tese de Doutorado), 2018.
- NORBECK, Edward. *Religion and Society in Modern Japan: continuity and change*. Houston: Rice University/Tourmaline Press, 1970.

- PEREIRA, Ronan Alves. *Budismo leigo da Sôka Gakkai no Brasil: da revolução humana à utopia mundial*. Universidade de Campinas, Tese de Doutorado em Ciências Sociais, 519 p., 2001.
- PEREIRA, Ronan Alves. *Possessão por Espírito e Inovação Cultural: a experiência religiosa das japonesas Miki Nakayama e Nao Deguchi*. São Paulo: Aliança Cultural Brasil-Japão/Massao Ohno Editores, 1992.
- READER, Ian. *Japanese New Religions: an overview*. Lancaster: University of Lancaster Press, 2015.
- RODRIGUES, Donizete & OLIVEIRA, Liliâne. Yehudei Amazonia: símbolos, vivências e práticas religiosas. REVER – Revista de Estudos da Religião, vol. 20, nº 1, pp. 217-231, 2020.
- RODRIGUES, Donizete. Evangelical Identities in the Brazilian Diaspora: a sociological approach. *Portuguese Studies Review*. Special Issue - Memory, identity and social representations in the lusophone world, vol. 27, nº 1, pp. 11-25, 2019.
- RODRIGUES, Donizete & MORAES, Manoel Ribeiro de. A Pentecostalização de Povos Tradicionais na Amazônia: aspectos conceituais para uma Antropologia de identidades religiosas. *Revista Horizonte*, v. 16, nº 50, maio/ago, pp. 900-918, 2018.
- SAKURAI, Célia. *Imigração Japonesa para o Brasil: um exemplo de imigração tutelada (1908-1941)*. São Paulo: Edusp, 2000.
- SHIELDS, James Mark. Beyond Belief: Japanese approaches to the meaning of religion. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, v. 39, n. 2, pp. 133-149, 2010.
- SHIMAZONO, Susumo. The expansion of Japan's new religions into foreign cultures. *Japanese Journal of Religious Studies*, v. 18, nº 2-3, pp. 105-132, 1991.
- SILVA NETO, Francisco Rodrigues da. *A Formação da Identidade Nikkei no Pará-Brasil*. Belém, Universidade Federal do Pará, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Monografia (graduação), 2003.
- SILVA NETO, Francisco Rodrigues da. *Os Japoneses no Pará: um estudo sobre a formação de identidades*. Belém, Universidade Federal do Pará, Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, 2007.
- SILVA NETO, Francisco Rodrigues da. *Um estudo sobre a migração de japoneses para a Amazônia peruana e sua continuação para a Amazônia brasileira*. Belém, Universidade Federal do Pará, Tese de Doutorado, Núcleo de Altos Estudos Amazônicos, 2014.
- THEREZO, Vitor Moises Nascimento. *Tenrikyo em uma metrópole amazônica: entre a tradição e a inovação de missionários imigrantes japoneses*. Belém, Universidade do Estado do Pará, Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião, 2018.
- TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

- TOMITA, Andréa Gomes Santiago. Conversão e consumo religioso nas novas religiões japonesas: a igreja messiânica e a perfect liberty. *Estudos Japoneses*, 22: 7-18, 2002.
- TURNER, Victor. *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1974.
- USARSKI, Frank & SHOJI, Rafael. Perspectiva sociológica sobre a expansão do Budismo e das religiões japonesas no Brasil. *REVER - Revista de Estudos da Religião*, Ano 17, n° 2, maio/agosto, pp. 99-118, 2017.
- YAMADA, Masanobu. Tenrikyo in Brazil from the Perspective of Globalization. *REVER- Revista de Estudos da Religião*, Ano 10, março, pp. 29-49, 2010.
- YAMADA, Masanobu. The Management and Marketing of Tenrikyo in its Strategy of Global Expansion, The Case of Brazil. In: Wendy Smith et al. (ed.). *Globalizing Asian Religions: Management and Marketing*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2019, pp. 277-294.