

# A IGREJA TENRIKYO EM UMA METRÓPOLE NA AMAZÔNIA: A CULTURA DA RELIGIÃO

## *TENRIKYO CHURCH IN AN AMAZON METROPOLE: THE CULTURE OF RELIGION*

Vitor Moisés Nascimento Therezo<sup>1</sup>

**Resumo:** Este artigo destaca algumas características distintivas, da forma como a religião é vivida e entendida na Igreja Tenrikyo Amazônia, localizada em Ananindeua, zona metropolitana de Belém do Pará. Estas características contrastam com os padrões estabelecidos no Ocidente, principalmente em perspectivas de tempo e espaço, que acabam por unificar os conceitos de tradição e cultura. Mesmo com uma estrutura e doutrina bem definida e uma carga de ocidentalização muito forte, a religião não é uma categoria autônoma da cultura. Isso permite o estabelecimento e a percepção mais clara de fins sociais, onde a práxis tem uma relação direta com a crença neste contexto religioso nipo-amazônico, o que acaba por poder ser um fator útil para qualquer pesquisa que se debruce sobre a religião e a cultura. Assim, pode-se haver proveito dessas análises para construção de outras perspectivas de interpretação do cenário religioso ocidental, que hoje é tão plural e heterogêneo.

**Palavras-Chave:** Religião; Igreja Tenrikyo; Japoneses; Amazônia; Belém.

**Abstract:** This article highlights some distinctive features of the way religion is lived and understood in the Tenrikyo Amazonian Church, located in Ananindeua, in the metropolitan area of Belém do Pará. These characteristics contrast with the patterns established in the West, especially in the perspective of time and space, which ultimately unify the concepts of tradition and culture. Even with a well-defined structure and doctrine and a very strong Westernization, religion is not an autonomous category of culture. This allows the establishment and clearer perception of social ends, where praxis has a direct relationship with belief in this Japanese-Amazonian religious context, which can be a useful factor for any research that deals with religion and culture. Thus, these analyses can be useful to construct other perspectives of interpretation of the western religious scenario, which today is so plural and heterogeneous.

**Keywords:** Religion; Tenrikyo Church; Japanese; Amazon; Belém.

---

Artigo submetido em 21/08/2017. Aprovado em 17/10/2017.

<sup>1</sup> Graduado em Licenciatura em História (FIBRA), especialista em História Contemporânea (FIBRA) e mestrando em Ciências da Religião (UEPA). E-mail: vitortherezo@gmail.com

## Introdução

Este artigo é um desdobramento de estudos já realizados há alguns anos, quando decidi pesquisar, ainda na graduação em História, a comunidade japonesa na cidade de Belém, tratando o processo imigratório e a bagagem cultural deste imigrante, no contexto do pós-guerra. A pesquisa sobre a cultura japonesa na Amazônia me levou a um objeto abstrato tendo como ponto de partida os padrões ocidentais; tal objeto é a religião.

Em pesquisa recentemente realizada sobre a sonoridade japonesa e os sentidos da prática musical (THEREZO, 2016), pude constatar com algumas integrantes do grupo de *Koto*<sup>2</sup> da Associação Pan-Amazônica Nipo Brasileira a relação direta da prática musical com a prática religiosa. O grupo de *Koto* tem basicamente a função de divulgação da cultura através da música, tendo por via de um instrumento musical que remete às tradições sonoras do Japão. Porém, a fundadora do grupo e líder do mesmo tem relação direta com o instrumento musical em função de sua religião, a Tenrikyo, pois o tradicional instrumento japonês faz parte das cerimônias na Igreja. A partir do constatado, comecei a pensar e investigar mais a fundo a relação entre a prática musical e a religião.

A partir daí, comecei o trabalho de campo na Tenrikyo, frequentando as *tsukinamisai*<sup>3</sup> realizadas na mesma, onde consegui manter uma boa relação com os membros daquela instituição, haja vista a minha já inserção na comunidade japonesa há alguns anos e o fato de a religião ser aberta e ter caráter messiânico.

Como pesquisador que tem preocupações antropológicas, acho muito inviável que seja possível situar a cultura, e, neste caso, a japonesa, em relação a todas as outras. Especialmente a quem não nasceu ou viveu nela, sempre estando seus aspectos mais profundos inacessíveis, pois a cultura de maneira geral é imensurável. Existe saída para esta questão? Talvez com a mesma preocupação, pode-se dizer que sim, já que boa parte do trabalho de caráter antropológico está centrado em mapear culturas das mais diversas, e

---

<sup>2</sup> *Koto* é um instrumento em formato de prancha que tem treze cordas que são afinadas através de cavaletes móveis.

<sup>3</sup> É o termo utilizado para designar os serviços (cerimônias) mensais na Tenrikyo, que acontecem sempre no primeiro domingo de cada mês.

muitas fora dos padrões do observador, que deve interpretar com uma metodologia que permita a aproximação dela.

Para começar, serei claro em meu ponto de partida para pensar a religião para os *nikkeis*<sup>4</sup>. É um aspecto cultural que, dando-lhe profundidade histórica, irá mostrar continuidades e rupturas ao longo do tempo. Mas fica a pergunta: não devemos pensar a sua especificidade? Não pensando matricialidades ou originalidades, e sim seu lugar no mundo, no diálogo com as demais, e o papel que a mesma pode assumir de mediadora de conflitos e crises instauradas pela modernidade ocidental.

BERGER (1985, p. 165) vai perceber uma crise de legitimidade da religião, uma “crise da teologia”. Isso por conta de uma falta de plausibilidade das definições religiosas ditas tradicionais. Em outras palavras, a questão é a secularização que afeta a normatização da religião, que cada vez mais tem sua ortodoxia distante da práxis religiosa. Seguindo essa linha, a dicotomia típica do pensamento ocidental mostra-se latente. A análise da religião torna-se pensada quase sempre em relação aos seus opostos.

As Ciências da Religião, como destaca Camurça (2008, p. 21), desenvolve-se de uma relação de opostos: as ciências humanas e a teologia. Esta relação é marcada por conflitos. Esse complexo de paradigmas que caracteriza então o campo de estudo da religião tem uma proposta muito familiar ao Ocidente no estudo e análise deste objeto que foi cristalizado quase como uma categoria autônoma e passou por conta disso por processos de perda da sua qualidade conceitual no mundo dito pós-moderno. Tendo isso em vista, aqui tentamos perceber uma cultura e suas concepções acerca do sagrado, na proposta de apresentar uma outra realidade a ser considerada para o estudo da religião. Não se trata de uma importação de outros padrões postos em supremacia, e sim de uma percepção que pode contribuir para uma análise mais próxima da especificidade em questão.

Esta realidade externa, mas que hoje já está presente em nosso meio, são, como já indicados, os costumes japoneses encontrados na Tenrikyo Amazônia para lidar com a prática “religiosa” que acabam transcendendo o campo da religião, conceito que muitas vezes é amordaçado por definições objetivas, racionalistas ou ortodoxas. Ressalta-se que o objetivo aqui não é pensar também a originalidade, origem, passado ou culturas enxergadas como estáticas — o que seria um erro. Pensamos aqui em identificar aspectos da cultura na

---

<sup>4</sup> Categoria que engloba tanto japoneses como seus descendentes.

religião e como estabelecer um dialogismo com conflitos dicotômicos que são empiricamente notáveis no mundo ocidental.

## 1. A igreja Tenrikyo Amazônia: O ponto de partida

Como já salientado, entre os aspectos que distinguem a cultura da comunidade japonesa na Amazônia, escolhemos descrever a vida religiosa. Não por sua peculiaridade, mas pelo que ela representa para a sua estrutura e o que pode representar para o mundo ocidental moderno. O âmbito desta análise é a igreja Tenrikyo Amazônia<sup>5</sup>.

A Igreja Tenrikyo Amazônia é considerada uma *shin-shûkyô*<sup>6</sup>. Tenrikyo significa “Ensinaamentos da Sabedoria ou Verdade Divina” e tem existência desde outubro de 1838. Ela segue as verdades reveladas por Miki Nakayama, que sofre um processo de incorporação por espírito divino, sendo ela o sacrário de Deus, e tem incorporado uma série de aspectos do xintoísmo. O atual município de Tenri<sup>7</sup> foi o lugar onde Miki recebeu a revelação divina, onde lá se estabeleceu a sede mundial da igreja Tenrikyo, no espaço chamado Jiba. As verdades relevadas por Miki Nakayama tornaram-se a doutrina da religião, e sua vida se tornou a “vida modelo”, exemplo a ser seguido.

O movimento tornou-se ilegal, pois fugia dos padrões xintoístas reestabelecidos com a restauração Meiji<sup>8</sup>, a religião imperial a qual nutria o culto ao imperador. A partir de 1887, ano da morte de Miki, a norma de sucessão do movimento foi estabelecida através dos líderes<sup>9</sup> masculinos da família Nakayama, e então se inicia uma intensificação da expansão tanto no Japão como no exterior. O reconhecimento oficial dessa religião no Japão só se deu em 1888; mudou de nome e de sede (para Tóquio), tendo que se enquadrar ao controle

---

<sup>5</sup> As informações sobre a igreja Tenrikyo Amazônia se encontram-se no site da igreja: <http://www.tenrikyoamazonia.com.br/index.html>. Rodovia BR 316 km 03 travessa Tenri nº 02, bairro coqueiro / CEP: 67113-120 / Ananindeua – Pará – Brasil, telefone: 091 3235-1304.

<sup>6</sup> O termo *shin-shûkyô* é usado para expressar as novas religiões originadas por meio de movimentos religiosos surgidos no Japão, a partir de meados do século XIX. Tem relacionamento direto com fatores históricos de modernização e ocidentalização que ocorreram no Japão (PEREIRA, 2001, p. 6).

<sup>7</sup> *Tenri* é uma cidade japonesa localizada na província de Nara. Recebeu o nome devido à religião Tenrikyo.

<sup>8</sup> A “Era *Meiji*” (1868) foi marcada por uma crescente industrialização no Japão e início de diálogos com o “mundo ocidental” de maneira intensa. Neste cenário, o imperador retoma o poder que havia perdido anteriormente (PEREIRA, 2001, p. 150).

<sup>9</sup> Os líderes da igreja são chamados *Shimbashira*, seguindo um padrão patriarcal.

sistemático do xintoísmo, portanto passando por uma série de mudanças doutrinárias e estruturais. Este padrão deu-se até ao fim da Segunda Guerra Mundial.

Durante o período em que a Tenrikyo estava sob observância do *Xinto*, Shozen Nakayama, o segundo *Shimbashira* da igreja, que assumiu a liderança da mesma em 1925, tentou unificar a doutrina e dar-lhe ênfase monoteísta, e ainda criou escolas de língua estrangeira para os missionários.

A Tenrikyo chegou ao Brasil oficialmente em 1929 com o envio de alguns missionários, e é enquadrada dentro do grupo das novas religiões japonesas. Dentre os primeiros missionários, estava o primeiro primaz da Tenrikyo Brasil, o Sr. Chujiro Otake. Em 1935 foi autorizada a fundação da primeira igreja no Brasil. Já em 1951 foi fundada a sede missionária da Tenrikyo do Brasil em Bauru (SP). O reconhecimento por parte do governo brasileiro aconteceu em 1955. A partir de 1971 iniciou-se a publicação do jornal *Tenri*<sup>10</sup>, usado para veicular em português a instrução religiosa e fazer divulgação das atividades realizadas pela igreja.

A Igreja Tenrikyo Amazônia teve sua origem nas atividades de divulgação da Igreja-Mor de *Honshiba*<sup>11</sup>, e foi inaugurada no dia 20 de agosto de 1972. O senhor Tateo Maruoka, que era o condutor do Centro de Divulgação Amazônia e empossado como o condutor da Igreja Tenrikyo Amazônia, faleceu um pouco antes de sua inauguração, em julho de 1972. Após sua morte, seu filho Yoshio Maruoka assumiu como o II Condutor. Atualmente, a Igreja Tenrikyo Amazônia conta com dezoito casas de divulgação e um centro de divulgação, situadas em diversos locais na Região Norte e também em outras regiões do Brasil. Realiza diversas atividades, como: divulgação de ensinamentos socioculturais e educativos, implantação de escola de língua japonesa e outras atividades. Atualmente, tem como condutor Leonardo Maruoka, filho mais velho do Sr. Yoshio Maruoka, que assumiu o cargo recentemente, em novembro de 2016.

A partir de sua fundação (1972), iniciou-se mais um laço de contato cultural entre o Japão e o Brasil. Com o ingresso deste novo movimento religioso japonês, cada vez mais vemos uma fusão e a inserção de costumes e crenças japonesas em nossa região, que é a

---

<sup>10</sup> Boa parte dos dados citados sobre este histórico foram extraídos do “jornal Tenri” e também do site da igreja no Brasil: <http://www.tenrikyo.org.br/>.

<sup>11</sup> Localizada em Tóquio no Japão.

terceira maior colônia de imigrantes japoneses do país e que tem a maior comunidade japonesa fora do Japão.

## 2. Uma possível integração: cultura, tradição e religião

Como verificado, podemos considerar que a Igreja assume um papel de divulgação da cultura japonesa, uma vez que essa cultura está inerente aos dogmas e crenças desta religião, haja vista o local de sua fundação (Japão) e o contexto histórico. Há, assim, paradigmas divergentes daqueles estabelecidos no Ocidente, sendo isso uma barreira a ser vencida para que sua propagação seja efetiva, principalmente levando em conta o caráter proselitista institucionalizado da Tenrikyo. E mesmo que essa questão esteja presente quase como uma unanimidade na análise das novas religiões fora de seus espaços de origens, faz-se importante salientar, pois descrevemos um caso em particular e devemos respeitar e entender essas particularidades.

Na Tenrikyo Amazônia a maioria de seus “fieis” é composta por japoneses e seus descendentes, e os que não estão entre estes, muitos, têm alguma relação com *nikkeis*. Isto é um fator que pode ser interessante, além de o ambiente ser familiar e a liderança ser transmitida basicamente de pai para filho. Assim, praticamente todos os adeptos da religião têm conexões culturais de alguma maneira, uns mais, outros menos. Cultura, verdade, cheia de rupturas e permanências, mas a grande questão é que as permanências são baseadas em uma espécie de atualização, não em restauração ou manutenção. Mas essa discussão será retomada posteriormente.

Essa questão levantada nos evidenciou outra. Mesmo na comunidade japonesa da zona metropolitana de Belém, a Tenrikyo não tem um amplo acolhimento por este grupo, apesar de haver um grande conhecimento de sua existência, em função de uma integração acentuada da comunidade nipônica. O exposto aqui não se deve a uma preocupação com o quantitativo de adeptos da igreja e de sua aceitação, e sim por indicar que existe uma distância entre o perfil espiritual dos japoneses na comunidade com o que é proposto na Tenrikyo. Essa questão precisa ser observada para que se possa entender as distinções.

Tentando fugir das tendências prejudiciais para a análise da cultura, de olhar saudosista e exótico, apresento uma breve descrição de um dos momentos de ritual institucionalizado da igreja, os *tsukinamisai*, fazendo a observação a seus aspectos,

identificando algumas particularidades, úteis para a perspectiva que está se construindo aqui.

Os *tsukinamisai*, cerimônias realizadas mensalmente na Igreja Tenrikyo Amazônia, acontecem sempre no primeiro domingo de cada mês, começando às 10:00 horas da manhã. É um dia muito importante na Tenrikyo, é um momento de encontro da maioria dos fiéis. Para eles este é um momento de limpeza espiritual, limpeza das poeiras do espírito<sup>12</sup>.

A cerimônia inicia-se com a oferta das oferendas, em três altares, ao centro a Deus-Parens (deidade), à direita a *Oyassama* (Miki Nakayama) e à esquerda aos “Ocultados fisicamente” (ancestrais/espíritos). Este processo de oferta inclui desde frutas a produtos industrializados. Existe para isso uma postura altamente disciplinada, um ritual dentro do ritual. Com movimentos milimétricos, as oferendas são postas no altar; as mãos, quando livres, sempre na altura dos joelhos. Assim temos o primeiro momento desta cerimônia.

O “serviço” em busca da purificação, como chamam boa parte dos adeptos, inicia-se após este primeiro momento, com os hinos sagrados e as danças sagradas. São tocados 12 hinos sagrados, com instrumentos típicos (como o koto e o taiko), acompanhados da dança sagrada, durando aproximadamente 2:00 horas. Os hinos são cantados em japonês, sendo que parte dos adeptos pouco entende a língua. Por fim, é realizada uma palestra rápida, na qual um dos participantes faz breves comentários sobre a doutrina e sua relação prática com o cotidiano.

Após o serviço, todos se reúnem em um grande espaço para o almoço, e de maneira mais descontraída conversam e comem. Tenho, neste momento, oportunidade de conversar com muitos, sendo o momento mais próximo com cada um dos adeptos da Tenrikyo; o contato com os mais antigos exige uma técnica maior.

Os costumes estão estabelecidos através do ciclo de vida, da família e rituais e práticas comunitárias que criam vínculos sociais entre indivíduos, famílias e comunidade. Os mais velhos são tidos como mediadores deste processo. O contato mais próximo com os mais antigos faz-se de maneira mais cautelosa; a postura precisa ser diferenciada. Essa aproximação é fundamental, pois são eles que estão à frente da igreja e são os responsáveis pela manutenção dos rituais. Eles são o elo de permanência e das rupturas em uma função

---

<sup>12</sup> Conforme a Kikuo Tanaka, autor da obra *Poeira e Innen*, e que foi traduzido pelo departamento de missões ultramarinas da Tenrikyo, a poeira é: “o uso espiritual em desacordo” com a vontade de Deus-Parens.

quase que de tentar manter em conformidade a tradição com a cultura; a liturgia e a ética; o rito e o credo. Caracterizando uma resistência, não de viés institucional, cultural ou doutrinário, mas de valores comunitários onde o indivíduo é fortemente incorporado pelo grupo, e que não deve ser encarada como uma necessária luta por permanências. É uma atualização do indivíduo, sendo o maior patrimônio do grupo o próprio indivíduo, pois ele é a sua parte mais elementar.

Mostra-se interessante para análise a resistência cultural, não a imaginando como estática, mas que, muito pelo contrário, consegue se encontrar perfeitamente no “agora=aqui” como uma realidade típica da cultura japonesa, conforme apresenta Kato (2012, p. 18), mesmo em um espaço fora das ilhas japonesas. Um exemplo bem ilustrativo do que afirmo é a questão do Sr. Yoshio Maruoka, que foi condutor da Igreja Tenrikyo Amazônia de 1972 até 2016, e ainda hoje tem dificuldades com a língua portuguesa. Isso mostra-se em consonância com uma tendência da comunidade de imigrantes japoneses no Pará, que sinaliza um zelo pelo “patrimônio cultural intangível”, um patrimônio que não está fundamentado na manutenção, e sim na atualização<sup>13</sup>. Logo, tenho um cenário que me faz inferir que a tradição se funde à cultura, e essa está em constante movimento. Não existe um “anacronismo” entre a tradição e a cultura, e sim sincronismo, e que lhes dá uma unidade de significação.

Existe uma forte tendência dos japoneses em viver no presente, deixando o passado na história e confiando o futuro à sorte (KATO, 2012, p. 16). O que acontece no presente justifica-se em si mesmo. Isso talvez explique a dificuldade nas entrevistas que dizem respeito a fatos passados, não que eles sejam ignorados, ou mesmo que sejam um tabu silenciado pela memória (o que é também, em alguns casos), e sim porque simplesmente não parecem significar, porque não estão dissociados do aqui e do agora. A própria doutrina da Tenrikyo, que leva ao entendimento salvacionista e universalista, está habituado a este paradigma, de acordo com o qual o que permite a vida plena de alegria é a sua relação com o cosmos agora e aqui, nesta vida e não em outras.

Como historiador que sempre teve a história oral como método de campo, logo constatei a dificuldade de diálogo com os mais antigos. Porém, só com o tempo pude

---

<sup>13</sup> Hartog (2006) observa como a noção de patrimônio está presente na cultura japonesa, e podemos perceber na comunidade religiosa Tenrikyo Amazônia e na comunidade paraense, como um todo, uma noção muito semelhante que dá grande valor ao senso comunitário, onde indivíduo e grupo se confundem.

entendê-la, depois de um campo que se fez mais habituado a todas essas concepções, dando mais valor ao interior do campo e ao indivíduo em si. Essa questão tornou-se intrigante, já que tenho como um dos sentidos de prática de pesquisa as justificativas sociais, principalmente por conta que essas relações com o tempo e espaço destoam tanto das concepções ocidentais consolidadas.

Fui, assim, tentar entender de que maneira esta percepção tão diferente do tempo, do espaço e, por tabela, do sagrado, do religioso, poderia ser refletida fora de seus espaços matriciais, de maneira a mediar os conflitos da fragmentação do conhecimento ocidental, com sua unidade tão unificante. Desta forma, uma ligeira reflexão sobre a realidade que se construiu e que se generalizou no Ocidente é fundamental (claro, com suas inúmeras especificidades também).

Por mais que tenhamos partido da realidade em uma metrópole amazônica para a cultura japonesa, percebemos que há uma presença ainda muito viva desta cultura na comunidade *nikkei* que se encontra em Belém, por conta que a imigração se deu até meados da década de sessenta do século passado e o estabelecimento da Tenrikyo Amazônia é da década de setenta. Desta maneira, esta integração ainda é recente, e a primeira geração (os próprios imigrantes) ainda está presente de maneira significativa, sendo que somente agora é que se pode perceber uma mudança das administrações das associações comunitárias e na própria Tenrikyo.

Por fim, para se chegar de maneira clara em algum resultado e dar sentido ao que até agora foi exposto, é preciso identificar e definir um pouco da construção das concepções ocidentais e estabelecer um diálogo com esta realidade percebida e verificada na Tenrikyo Amazônia, de maneira a contribuir cada vez mais com a diversidade religiosa na Amazônia e no Brasil.

### **3. O debate: ciências humanas, teologia e a possibilidade de uma paradoxal unidade plural**

A Teologia e as Ciências Humanas são a base formadora, teórica e metodológica, das Ciências da Religião, como já colocado anteriormente. O processo de formação deste campo específico, com um objeto tão abstrato como a religião, tem um histórico que remonta ao século XIX. Neste contexto exigiu-se uma nova capacidade de explicação das ações humanas

em virtude das novas relações estabelecidas entre a Europa e as sociedades com quais ela estabeleceu intercâmbio (FILORAMO E PRANDI, 1999, p. 6).

Em meio a esse turbilhão que se estabeleceu a modernidade ocidental, verificada no século XIX, verifica-se que:

A ciência da religião do período positivista foi, de fato, prisioneira de duas hipotecas: a apologética e o cientificismo. Em certos casos, como ensina a *Science of Religion*, projetada por Max Muller, fundador da história das religiões, ela terminou por perseguir o objetivo de demonstrar a superioridade do cristianismo sobre as demais religiões; e para esse fim não mais se recorria a apologética tradicional, mais justamente a comparação com os dados oferecidos pelas diversas disciplinas.

(FILORAMO E PRANDI, 1999, p. 7)

Desta maneira, temos uma relação que deriva de suas origens, em função dos paradigmas do momento. Hoje a grande questão é desviar-se deste propósito de estabelecer um monopólio do cristianismo, pois se tornaria um proselitismo científico.

As Ciências Humanas têm pressupostos que se conflitam quando em diálogo com os pressupostos da Teologia, e vice-versa, e por vezes o que se vê é uma sobreposição de um ou de outro. A única atitude sensata com relação às definições de ambas as partes é a tolerância.

Por vezes o diálogo entre as duas frentes desiguais acaba por tentar a incorporação de um pelo outro em processo sincrético de imposição. Um exemplo disso é a situação lembrada por Berger (1985, p. 183), onde o mesmo diverge de definições que igualem a religião ao humano, levando assim possíveis afirmações, como a de a ciência moderna como religião. Desta maneira, tira-se toda a cientificidade da própria ciência, pois é uma tentativa de descredenciar a ciência diante dos seus métodos. Em contrapartida, observamos uma tendência, na visão que as ciências acabam por forjar da religião, em especial a sociologia, como coloca Magalhães (1997, p. 9-24), que não consegue lidar com todas as especificidades da religião, por dar conta apenas de suas dimensões objetivas — o que acaba por não privilegiar o interior da religião. Dito isso, é importante lembrar, sempre, os locais de fala, no sentido de tentar se esvaziar ao máximo de si mesmo, para uma aproximação maior das partes.

É importante salientar que não pretendo problematizar a história das ciências modernas ou das ciências da religião desde o século XIX neste artigo. Aqui a intenção é

apenas remontar de maneira muito breve a própria origem das ciências da religião, que está ligada à pluralidade antagônica da Teologia e das Ciências Humanas e ao objeto abstrato que é a religião.

Conforme Cordovil (2015, p. 127), a partir da década de 60 do século XX, com as transformações do pensamento social ocorridos no Ocidente, temos a abertura de espaço para a inserção de paradigmas alternativos ao padrão estabelecido até então. Desta forma, começamos a perceber a inserção de valores de origem orientais que estão presentes exatamente na essência da espiritualidade japonesa, que está embasada no entendimento do homem como parte integrante da natureza.

Seguindo a linha deste paradigma alternativo dentro do contexto ocidental, teremos a inserção de diversos pensamentos e doutrinas religiosas de origem japonesa como a Tenrikyo. Essa visão de mundo alternativa no campo religioso é oposta ao padrão estabelecido na sociedade cristã (ocidental), e desta forma é “exótica” aos olhos ocidentais, sendo assim estereotipada.

Assim, a tese da orientalização do Ocidente proposta por Campbell (1997), que aponta uma radical mudança na visão de mundo ocidental, tem um esquadro bem dialogável com as perspectivas contemporâneas acerca do campo religioso. Porém, parece não observar a discussão levantada por Said (2007), já que o que chamamos de orientalização são estereótipos do Oriente e resulta em análises generalizantes que não dão conta das especificidades no cenário plural do Ocidente. Desta forma, assento que esta análise do esquadro religioso ocidental não privilegia um diálogo com as próprias perspectivas culturais/religiosas orientais (como as japonesas presentes na Tenrikyo) identificadas em tal esquadro. Será que estamos fadados a tal realidade?

Temos um ambiente não plausível para a coexistência de opostos, que na verdade parte inclusive de uma realidade onde a intenção é a autoafirmação a partir do outro. Tendo isso em vista, tenta-se desmistificar a construção europeia sobre esse "outro mundo" misterioso e exótico, percebendo assim que a visão que temos de um Japão de ética e moral samurai, disciplina, gueixas e cerejeiras é fruto de doutrinas e teorias que tentam justificar a identidade "ocidental", além de se tratar de afirmativa de superioridade racial evolucionista, muito forte no final do século XIX e também no início do século XX. É de extrema importância entender as diferenças, perceber as semelhanças e mediar um possível diálogo.

#### 4. Concepções de tempo e a compreensão de religião

Conforme Tillich (2009, p. 69-76), com sua “teologia da cultura”, há um duelo entre o tempo e o espaço, e qualquer visão religiosa é afetada por esses elementos. As culturas politeístas, por exemplo, são determinadas pelo espaço, já as culturas monoteístas com um Deus ilimitado são determinadas pelo tempo. Na Antiguidade Clássica, grega (ou mesmo antes, no Egito), o tempo se dava de maneira cíclica, esvaecendo-se diante do espaço, onde este domínio é quebrado pelo surgimento da mensagem profética, basicamente com Abraão.

As concepções do tempo judaico-cristão têm diferenças consideráveis com o modo de pensar japonês. Uma ligeira comparação entre ambos pode ser útil para esclarecer os casos japonês e ocidental, em um Ocidente que também tem suas particularidades, mas um ambiente onde as ideias globalizantes e modernizantes têm maior notoriedade, em função da ética e moral cristã difundida tão sistematicamente ao longo dos séculos.

O tempo como uma linha reta delimitada, com começo e fim demarcados, é uma característica do mundo ocidental. Tem uma natureza direcional. Conforme percebe Berger (1985, p. 126-127), o êxodo do Egito do povo de Israel representa muito mais do que um deslocamento geográfico; representa uma saída de uma realidade cosmológica para uma realidade histórico-materialista. O Antigo Testamento não apenas deixa claro a mitologia da criação, mas também fala no fim do mundo, onde assim se constrói uma forte consciência histórica, derivada desta maneira de pensar e entender o tempo.

Temos constituído um tempo no qual os acontecimentos ocorrem uma única vez, não sendo definido pelo próprio presente, e sim pela relação entre o passado e o futuro. Tem-se assim uma forte tendência de se viver em qualquer tempo, menos no agora. Isso é necessário para se entender as diferenças e pontuar onde se encaixa essa questão proposta.

O tempo ocidental segue um rumo que, vale lembrar, não é um padrão global. No Ocidente cristão, o objetivo último da história parece ser o mundo ideal, utópico. Isso se percebe nas variadas utopias que surgiram no pensamento ocidental, como o historicismo hegeliano do século XIX juntamente com o marxismo, pensando uma história que caminha para um objetivo, que hoje está em colapso, justamente por não ter projeções futuras e nem passados que tragam sentido para o presente (BERMAN, 1986, p. 14-35).

Este tempo vai fomentar um abismo entre a ortodoxia e a práxis religiosa, pois se cria ideias dicotômicas, dualistas, fazendo um apartamento entre a tradição e a cultura, no qual a primeira fica no passado e a segunda está em constante movimento. O verdadeiro patrimônio histórico-cultural está no exterior do homem, em seu passado e suas criações. Tendo dito isso, é necessário esvaziar as definições para podermos assim repensar os contextos e dar voz ao outro, em uma prática de alteridade conceitual. Assim, focaremos no objeto que é o centro aqui, a religião, considerando-a extremamente abstrata.

Partindo da colocação de Norbeck (1970, p. 43), o termo “religião” é cunhado a partir das línguas europeias, sem equivalentes em muitas partes do mundo. No idioma japonês, conforme Pereira (2001, p. 6), não se possuía um termo até o começo da Era Moderna que correspondesse à religião; a criação de termo semelhante nesta cultura só foi instigada no final do século XIX, quando houve a combinação de dois ideogramas: (*shû*), que significa seita, e (*kyô*), que significa ensinamentos, gerando a palavra *shûkyô*.

Portanto, o conceito “religião” é abstrato, podendo, dentro da cultura japonesa, não dar conta da gama de significados e manifestações do sagrado. Contudo, o termo é de fundamental utilização, tendo em vista sua difusão. Sua não utilização colocaria em xeque a sua própria existência enquanto objeto de estudo. Agora, é interessante pensar como o termo tem entrado em “crise” em seu próprio espaço de cunhagem, o Ocidente.

Refleti sobre essa questão quando estava certo dia a conversar com o técnico que veio dar manutenção na *Split* em meu quarto. Durante a conversa de um assunto sobre religião, fiz uma pergunta ele: Qual a sua religião? E o mesmo prontamente respondeu que era de uma pequena igreja evangélica em seu bairro que não era conhecida e nem era veiculada a nenhuma das grandes igrejas do país, e finalizou dizendo que esse “negócio” de religião não dava muito certo, fazendo uma cara de negação em seguida, mesmo se dizendo uma pessoa “religiosa”. Como ser religioso sem ter uma religião? Talvez seja preciso mudar de conceito para se pensar esta nova realidade e assim entendê-la, e, se não mudar as definições, repensá-las e reformulá-las.

O próprio Peter Berger muda suas concepções em suas análises. Berger (1985) fala em um processo de secularização evidente, em outro momento Berger (2008) nega a existência de uma secularização e passa a tratar a contemporaneidade não como rompida com a religião, e sim com uma outra percepção sobre a religião e seus conceitos derivados, deixando, por fim, uma questão muito instigante para nossos tempos: devemos ser

militantes em defesa da moderação religiosa, uma tarefa difícil, mas que não é impossível de ser realizada.

Esta moderação talvez, como se propõe aqui, tenha uma perspectiva mediadora. Shields (2010) coloca que é a ortopraxia que sustenta a “religião” no Japão, por mais que a doutrina ainda tenha um papel fundamental no ordenamento prático. Isso ocorre mesmo nas novas religiões, nas quais o compromisso exclusivista é aparente. Porém, essa exclusividade está baseada no ritual e nos valores comunitários e não na aderência doutrinária ou institucional. No caso da Tenrikyo Amazônia, é percebido que existe um discurso de filiação, porém muito “invisível”, já que este ponto parece não estar em acordo com os próprios comportamentos. Desta maneira existe uma espécie de equiparação entre doutrina e prática, dando uma certa sensação de unidade.

Na cultura japonesa, é difícil perceber um tempo histórico com começo e fim, como percebido no mundo cristão. É uma cultura que tem pouco interesse pelo todo, o que acaba gerando um grande comprometimento com a particularidade. Isso parece descrever uma visão de mundo dominante nas ilhas japonesas com o impacto continental, principalmente da China e da Coreia.

A elaboração para ultrapassar e unir o tempo e o espaço dentro da cultura japonesa foi resultado do budismo impostado do continente, em especial o misticismo do zen a partir do século XIII. É como resumiu de modo admirável a frase de Daitô Kokushi: “Separar-se por uma eternidade sem se afastar nem por um pequeno intervalo de tempo, estar ligado o dia inteiro sem se encontrar nem por instante”. Teoricamente, como foi exposto em pormenores no *Shôbô Genzô (Essência das leis budistas)*, o objetivo principal da iluminação, *satori*, é a superação da dualidade (como o eu e outro; a subjetividade e a objetividade; um e muitos; a existência e o nada; o ser eterno e o nirvana; a vida e a morte), e a superação da distância temporal ou espacial é uma das faces dessa consciência.

(KATO, 2012, p. 25)

Podemos, assim, perceber os poucos indícios da consciência japonesa sobre dualidade, muito insipiente nesta cultura, derivada também de várias matrizes religiosas. Interesse-me aqui pela aparente capacidade unificante desta concepção, que desta maneira pode ser crucial para lembrarmos da religião como uma categoria que não é autônoma da cultura de um determinado grupo. Esta breve análise é interessante e instigante, já que

pode fornecer uma lente para um olhar mais próximo e esclarecedor de outra face de possibilidades que hoje faz parte da nossa realidade amazônica e brasileira.

### **Considerações finais**

Em meio ao cenário de diversidade, a pluralidade, por vezes, é confundida com secularidade ou comutação espiritual/religiosa, onde a religião também é comparada com um mercado, dentro da lógica do consumo. Isso se materializa nas concepções de mercantilização da prática religiosa, como propõe Guerriero (2009), que até podem retratar macroscopicamente o panorama dos complexos religiosos, mas não atenta nas especificidades que podem dar contribuições para uma outra análise do campo. As dinâmicas religiosas devem ser vistas não só como éticas que incorporam espíritos capitalistas ou modernos; podem ser reflexos de padrões culturais, de compilações e origens distantes da realidade na qual se construiu o Ocidente.

Os limites institucionais nunca foram os limites da espiritualidade do indivíduo na cultura japonesa<sup>14</sup>. Ademais, diria que isso não é só no caso japonês, já indicando que esta lógica pode ser pensada para outras culturas. Galvão (1955) faz uma belíssima descrição da religiosidade do caboclo amazônico que para ele é um grande complexo religioso, sendo a comutação de diversas matrizes. Os caboclos parecem viver sua religiosidade sob aspas, pois ela é advinda muito mais de sua prática do que da ortodoxia dogmática e institucional, ainda muito derivada da sua matriz ameríndia.

Assim, coloco que a realidade, empiricamente observável, da espiritualidade japonesa (e já citamos que não só ela) não parece se fazer contemplada por análises generalizantes acerca dos novos movimentos religiosos encontradas na modernidade. Como categorizado anteriormente, a religião japonesa Tenrikyo, em sua imigração, tem no centro da religiosidade a prática ritual, uma prática enquadrada como realização e comutação social, em vez de devoção e transcendência, como é normalmente no Ocidente. O sagrado passa a ser visto como fim e não como meio para a conexão, ou mesmo ambos de uma vez.

Ainda que a Tenrikyo tenha a proposta salvacionista, universalista, milenarista e monoteísta, a religião parece não estar de acordo com a realidade espiritual ocidental e dita

---

<sup>14</sup> Mesmo que a filiação seja fator difundido na Tenrikyo, não existe um rito de ingresso claro.

globalizada e mercadológica, e nem com a comunidade local (tanto o grupo *nikkei* e a sociedade local como um todo). É na verdade um processo dialético em seus laços, pois está entre a tradição e a inovação.

Meio século depois que Lévi-Strauss (1996) expressou a sua ansiedade diante dos perigos que ameaçavam a humanidade, como o esquecimento de suas raízes, a comunidade religiosa Tenrikyo Amazônia e a própria comunidade *nikkei* como um todo, na zona metropolitana de Belém, parecem ter um equilíbrio, mas que não inibe conflitos internos e externos. Eu colocaria que a concepção de sagrado percebida na Tenrikyo, na Amazônia, no Pará, em Belém, abre espaço para uma perspectiva em que a unidade (plural) da comunidade é fundamental e o fim desta; e onde a cultura e a religião não podem ser facilmente apartadas. O sagrado é mais do que a deidade, a transcendência, a magia, a religião ou a doutrina. Tudo isso como derivação de uma sociedade que entrou na “modernidade” passando por uma restauração, e não por uma revolução. Que possamos extrair cada vez mais desta perspectiva “equilibrada” entre tradição e inovação.

## Referências

BERGER, Peter L. *O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

\_\_\_\_\_. Secularization falsified. *First things*, v. 180, 2008, p. 23-27.

BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido se desmancha no ar*. São Paulo: Cia das Letras, 1986.

CAMPBELL, Colin. A orientalização do ocidente: reflexões sobre uma nova teodicéia para um novo milênio. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 18, n.º 1, 1997, p. 5-22.

CAMURÇA, Marcelo. *Ciências sociais e Ciências da religião, polêmicas e interlocuções*. São Paulo: Paulinas, 2008.

CORDOVIL, Daniela. Religiões de Nova Era em Belém, Pará: entre o cosmopolitismo e a identidade local. *Revista de Estudos da Religião (REVER)*, v. 15, n. 1, 2015, p. 126-143.

FILORAMO, Giovanni; PRANDI, Carlo; DE ALMEIDA, José Maria. *As ciências das religiões*. Paulus, 1999.

GUERRIERO, Silas. *Problemas Urbanos e eficácias rituais*. A fé na metrópole, desafios e olhares múltiplos. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 369-394.

HARTOG, François. *Temporality and patrimony*. **Varia história**, v. 22, n. 36, p. 261-273, 2006.

KATO, Shuichi. *Tempo e espaço na cultura japonesa*. São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Cia das Letras, 1996.

MAGALHÃES, Antonio Carlos de Melo. Método de pesquisa em ciências da religião: revisando paradigmas. *Estudos de Religião*, São Bernardo do Campo, v. 2, n. 13, 1997, p. 9-24.

MARUOKA, Yoshio. *70 Anos da Imigração Japonesa na Amazônia*. Associação Pan-Amazônia Nipo-Brasileira. Belém, 1999.

NORBECK, Edward. *Religion and society in modern Japan*. Continuity and change Rice. Houston, Tourmaline Press, 1970.

PEREIRA, Ronan Alves. *Budismo leigo da Sôka Gakkai no Brasil: da revolução humana à utopia mundial*, Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Campinas, IFCH - Unicamp, 2001, 519 p.

SAID, Edward W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SHIELDS, James Mark. Beyond Belief: Japanese Approaches to the Meaning of Religion. *Studies in Religion/Sciences Religieuses*, v. 39, n. 2, 2010, p. 133-149.

THEREZO, Vitor Moises Nascimento; GUEDES, Luana Sullivan Bagarrão. *A Sonoridade Japonesa em Belém. Mudanças nos Sentidos da Prática Musical e Resistência Cultural no Contexto Imigratório do Pós-Guerra*. Trabalho de conclusão de especialização em História Contemporânea (FIBRA), Belém, 2016, 22 p.

TILLICH, Paul. *Teologia da Cultura*. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.