



INTERCÂMBIO

Uma perspectiva interseccional de marcadores sociais na hierarquia sacerdotal da igreja messiânica mundial do Brasil nas décadas de 1970 e 1980

An intersectional perspective of social markers in priestly hierarchy in the World Messianic Church of Brazil in the 1970s and 1980s

Breno Corrêa Magalhães*

Resumo: Presentes no Brasil há cerca de 70 anos, as Novas Religiões Japonesas (NRJ) viveram seu período de maior crescimento nas décadas de 1970 e 1980. A partir do estudo da trajetória e experiência de três sacerdotes da Igreja Messiânica Mundial do Brasil (IMMB) nas referidas décadas, no presente artigo apresento uma abordagem interseccional de marcadores de sociais na hierarquia sacerdotal desta religião. A abordagem aqui proposta parte da compreensão do conceito de hierarquia e ordem como elemento fundamental de análise, uma vez que, no seio religioso valores socioculturais são revestidas por agentes religiosos e leigos (fiéis) de um valor transcendente. Creio que deste modo, o dogmatismo do sagrado, sem que seus preceitos possam ser colocados à prova, naturaliza desigualdades que tem origem histórica e culturalmente construídas.

Palavras-chave: Igreja Messiânica Mundial, Novas Religiões Japonesas, Interseccionalidade de marcadores sociais, Ciência da Religião.

Abstract: Present in Brazil for about 70 years, the New Japanese Religions (NRJ) experienced their period of greatest growth in the 1970s and 1980s. Based on the study of the trajectory and experience of three priests of the World Messianic Church of Brazil (IMMB) in these decades, I present an intersectional approach to social markers in the priestly hierarchy of this religion. The approach proposed here starts from understanding the concept of hierarchy and order as a fundamental element of analysis; once in the religious bosom, sociocultural values are coated by religious agents and laypeople (faithful) with a transcendent value. In this way, the dogmatism of the sacred, without its precepts being tested, naturalizes inequalities that have a historically and culturally constructed origin.

Keywords: World Messianic Church, New Japanese religions, Intersectionality of social markers, Study of religion.

Introdução

Desde sua chegada ao Brasil as Novas Religiões Japonesas (NRJ) passaram por uma longa jornada que as conduziu da condição de fenômeno religioso exótico à adaptação na sociedade brasileira. A maior parte destas instituições religiosas já estão em nosso

* Mestre em Ciências Sociais (UERJ, Rio de Janeiro-RJ). ORCID: 0000-0002-0964-1918 – contato: magalhaes.breno81@gmail.com

país há cerca de 60 anos, viveram sua fase de maior crescimento entre as décadas de 1970 e 1980 e experimentam a partir da década seguinte, após a acomodação a cultura brasileira, um período de estagnação senão de declínio no número de fiéis como argumentou Clark (2008, p. 29), Usarski e Shoji (2017, p. 110).

Em minha dissertação analisei a trajetória de três ministros da IMMB que ingressaram na vida sacerdotal na década de 1970. Interessava-me investigar o processo de adaptação da religião por meio de agentes religiosos e algumas perguntas eram particularmente instigantes. Como foi a experiência de entrar em uma NRJ neste período? Viveram estes primeiros sacerdotes algum choque cultural? Foram eles elementos importantes no processo de tradução cultural? De seus depoimentos, no entanto, surgiram questões mais significativas que revelaram a possibilidade, do ponto de vista sociológico, de trabalhar suas trajetórias e vivências na hierarquia eclesial messiânica. Segui este segundo caminho e deste modo interseccionei marcadores de distinção social dentro em uma análise que coloca em questão antes de tudo a sensível relação entre religião e cultura como um instrumento de dominação nas relações institucionais destes agentes.

Nesta nova perspectiva parto do pressuposto que instituições religiosas e suas mensagens são produto social. Neste sentido creio que a compreensão conceitual de cultura seja algo fundamental para se pensar qualquer religião, uma vez que elas surgem e se desenvolvem inicialmente em um espaço geográfico e temporal que tem relação direta com valores de uma sociedade específica. Ou seja, a religião não pode ser pensada como fenômeno atemporal sem relação direta com o contexto que promove seu surgimento.

Portanto, elucidar a trama na qual se enlaçam religião e cultura é uma tarefa necessária para análise das NRJ existentes no Brasil. Creio ser importante distinguir o que é próprio de cada universo cultural, pois os valores culturais e as revelações, para utilizar um termo teológico, acabam muitas vezes confundidos no âmbito religioso. A sacralidade com o qual são revestidas, por sacerdotes e fiéis, práticas e textos sagrados pode ser a causa da confusão, uma vez que, em alguns casos, padrões culturais passem a ser incorporados como revelações contra as quais não é cabível qualquer questionamento crítico.

Noção de hierarquia e ordem nas NRJ

O Japão é reconhecido como um país no qual se cultivam o amor e o culto aos ancestrais, no entanto, segundo a própria lógica nipônica, o que há de mais marcante neste costume não é respeito, mas sim o sentido de dívida, “um reconhecimento em ritual do grande débito do homem em relação a tudo o que se passou antes” (Benedict, 2014, p. 87).

O termo *on* (恩), por exemplo, normalmente traduzido como favor, cujo kanji também compõe vocábulos como *onkei* (恩恵) e *ontyo* (恩寵), palavras comuns no universo religioso, cujas traduções, em geral, são benefício e graça, respectivamente, não possuem segundo Benedict (2014, p. 89) tradução capaz de transmitir a carga semântica de débito e ônus que o termo *on* tem em todas as circunstâncias em que é empregado.

“*On* é sempre empregado neste sentido de devoção sem limites” quando devido a um superior, no caso nipônico, sobretudo aquele para com o imperador. O reconhecimento de que um patrão auxiliou seu progresso torna o empregado devedor de um *on*, que dado “os hábitos de subordinação diligentemente continuados possibilitam os japoneses a acatarem seu débito moral a um ponto que não ocorreria a um ocidental” (Benedict, 2014, p. 91).

Um aspecto curioso deste senso de dívida para com o outro é percebido na linguagem cotidiana do povo japonês nas diversas palavras utilizadas para o agradecimento de algum favor prestado. Uma delas é *sumimasen* cuja tradução literal seria perdão ou desculpa. Seu emprego, no entanto, tem a clara conotação que, ao aceitarmos uma cortesia ou gentileza de um estranho ou superior, por exemplo, “confessamos nossa inquietação em aceitar” um *on*. Pedir desculpas é, neste sentido, uma forma de se sentir melhor diante daquele que nos presta um auxílio (Benedict, 2014, p. 93).

O *on* é, desta forma, uma categoria com valor cognitivo e ético que configura o pensamento e orienta a ação, ou seja, molda fortemente a cultura japonesa. De acordo com Mente (2004, p. 219, tradução nossa), “o *on* tem sido tradicionalmente a ‘cola’ que liga os japoneses ao estilo japonês, controlando as relações entre as crianças e seus pais, entre alunos e seus professores, entre operários e patrões, e entre guerreiros e os senhores do seu clã”.

Aspectos da cultura do Japão se fazem presente nas NRJ, em alguns casos, de modo subjacente e menos perceptível do que os da linguagem ou ritual. Minha experiência de campo permite perceber que, para muitos fiéis, o que seria inicialmente um choque cultural tende, gradualmente, a se tornar um valor incorporado, algo que é absorvido pelo convívio com o novo universo cultural. Com o tempo, padrões culturais e ensinamentos religiosos podem ser matizados, passando a ser confundidos. Uma vez que se entenda a religião como um produto cultural, não haveria nenhum problema. Porém, do ponto de vista teológico, se o fiel atribui aos ensinamentos religiosos um caráter místico, uma espécie de revelação divina, torna esta trama entre religião e cultura em um campo sensível à ocorrência de aculturação como fenômeno de imposição cultural. Este, por sua vez, pode causar conflitos e tensões para o indivíduo, a instituição, bem como na relação destes com a sociedade.

Voltemos assim a noção nipônica de ordem exemplo sobre o qual desejo discorrer. Na sociedade japonesa há uma série de categorias de classificação nativas que constroem e fortalecem o senso de hierarquia como a noção de *ie* (家), que pode significar linhagem, família, lar. No entanto, “trata-se na verdade de uma unidade de organização social que existia nos diversos estamentos sociais. Sua origem data do século XIII”. Segundo este princípio “as relações entre os familiares eram ordenadas de acordo com a idade e o sexo: as mulheres e os mais jovens ocupavam uma posição inferior e deviam acatar com benevolência e lealdade, virtudes confucionistas, a ordem estabelecida”. Ainda hoje são vistos os efeitos concretos na vida cotidiana do povo japonês, como os privilégios atribuídos ao pai enquanto chefe familiar. É ele quem deve primeiro ser servido durante as refeições, bem como o primeiro a banhar-se no ofurô (Ortiz, 2000, p. 57-58).

A evocada virtude confucionista é parte dos preceitos religiosos, como a obediência e respeito aos mais velhos, que são evocados para fortalecer o sentido de ordem e

hierarquia agindo tal como um cimento, na sustentação da estrutura social nipônica. Estes padrões culturais, quando em outros contextos sociais, são muitas vezes matizados com os ensinamentos religiosos. Há, portanto, uma confusão na qual a noção de hierarquia, tal como a concebem os japoneses, é absorvida como um valor religioso (teologicamente falando, uma revelação), ao passo que antes, a meu ver, é algo condicionado socialmente.

Um indício desta tendência pode ser percebido no simples ato de partilhar uma refeição. A descrição de uma festividade em uma pequena comunidade de ceramistas no Japão é bem elucidativa.

Nessas ocasiões comunitárias, o representante mais velho dos moradores é colocado no centro da mesa principal, o segundo mais velho fica ao seu lado direito, o terceiro a sua esquerda, o quarto à direita do segundo mais velho, e assim por diante, até que em todas as mesas os mais jovens estejam sentados. Quando as mulheres participam, elas são colocadas 'abaixo' dos homens e adotam a forma de sentar de acordo com a senioridade das pessoas (Moeran apud Ortiz, 2000, p.122).

Na IMM há um texto chamado “Respeite a ordem” no qual é apresentada uma descrição que esclarece como a família deve respeitar a ordem dos assentos durante as refeições a fim de criar um ambiente de harmonia (Meishu-Sama, 2007, p. 87-90). Aos fiéis é transmitido, na prática discursiva dos sacerdotes, que ao seguir o preceito do respeito minucioso à ordem, evitam-se conflitos e as coisas progredem a contento. Assim, atribui-se a esta admoestação um caráter sagrado, tal como representasse uma verdade revelada por Deus, ao passo que pode ser compreendida como um fator cultural condicionado historicamente como a citação acima o comprova.

Tratando ainda dos momentos de alimentação, a ritualística da etiqueta japonesa pressupõe que

Desfrutar a mesma refeição significa abdicar ao direito de escolha. É dentro deste contexto que as regras de servir e de beber se estabelecem. Num jantar com várias pessoas é preciso que cada um ‘estude’ com cuidado o comportamento de seu vizinho. As taças vazias, geralmente de tamanho pequeno, devem ser imediatamente preenchidas, gesto que significa atenção e respeito (Ortiz, 2000, p. 123).

Contudo, há nestas oportunidades outras formalidades a serem seguidas, tais como quando a gentileza de servir a bebida envolve pessoas de *status* desiguais. Nestes casos, “o que pertence à categoria mais baixa deve tomar a iniciativa de servir seu ‘superior’. Somente após este pequeno gesto eloquente a reciprocidade se instaura” (Ortiz, 2000, p. 123).

Em minha experiência de imersão na cultura japonesa pela IMMB vivenciei momentos como estes nos quais o aprendizado deste padrão cultural era inculcado como obediência necessária a um preceito religioso, ou seja, o de que se deve servir ao seu superior.

O hábito das obrigações e suas recíprocas na cultura nipônica é igualmente descrito por Mente (2004, p. 219, tradução nossa) segundo o qual “uma vez aceito o *on*, o poderoso senso de dívida que obriga as pessoas a devolver a obrigação com algum tipo

de cooperação, favor ou assistência é chamado de *giri*¹ (ghee-ree), o qual é traduzido como dever, justiça, obrigação”.

Sobre o *giri* encontramos ainda rica referência em Benedict (2014, p. 119), que o descreve como “a fidelidade devida por um homem honrado ao seu superior e aos colegas de classe. Essa celebração do *giri* é celebrada numa vasta literatura tradicional, sendo identificada como a virtude dos samurais”.

A autora apresenta um episódio de narrativa folclórica de cunho histórico que ilustra bem o sentido desta obrigação de gratidão na relação entre mestre e discípulo: a lenda de Yoshitsune Minamoto e Benkei. Este, um *ronin* que no século XII após cultivar fama por suas façanhas com a espada desafia um senhor feudal franzino que mostrasse, ao contrário do que aparentava, um adversário à altura. Descobre então tratar-se do herdeiro dos Minamoto que conspirava a fim de reconquistar o Shogunato para sua família. Devota-lhe então seu “veemente *giri* e pratica uma centena de proezas em nome de sua causa” até que, certa feita, se vêem acuados por seus opositores. Intentam fugir disfarçados de monges peregrinos que viajam pelo Japão. Yoshitsune, herdeiro dos Minamoto, veste-se como um simples membro do grupo ao passo que seu fiel seguidor, o *ronin*, finge ser o chefe do grupo. Diante de uma guarda inimiga em seu caminho, a elegância aristocrática de Yoshitsune que não consegue dissimulá-la em seu disfarce de subalterno, chama a atenção. Imediatamente, para evitar que o grupo fosse detido, o *ronin* utiliza um recurso que dissolve qualquer dúvida: repreende seu superior por uma trivialidade e o dá um tapa no rosto. O ato é convincente, pois seria uma insolência um subalterno agredir seu senhor feudal. Seria uma injustificável quebra do *giri*. Esta atitude, porém, salva as vidas do pequeno grupo. A cena é quase teatral quando em território seguro o *ronin* se lança aos pés de Yoshitsune e para pedir que não o mate e o senhor, complacente o perdoa (Benedict, 2014, p. 119-120).

Embora seja uma narrativa literária, esta pequena história serve para melhor compreendermos o sentido de fidelidade e respeito ao superior e como estes são construídas as relações internas na hierarquia sacerdotal das NRJ e ainda a que existe entre agentes religiosos e leigos. Sobre a relação entre adeptos e lideranças de Novos Movimentos Religiosos (NMR) Guerriero (2006, p. 77) traz uma contribuição que encerra bem a teia sobre a qual são tecidas estas relações ao afirmar que

Os membros desses movimentos costumam se sentir eleitos e manifestam um fervor na fé de tal maneira que empreendem um zelo muito grande e devotam suas energias, e às vezes até seus bens materiais, pelo grupo ou líder espiritual. [...] As práticas são marcadas por uma postura rigorosa, pela obediência e submissão aos líderes. O tom ascético é enaltecido.

Esta relação entre mestre e discípulo se mostrou recorrente no trabalho de campo como exemplo de um choque cultural que, posteriormente, é incorporado às disposições dos agentes religiosos. Em uma das entrevistadas do mestrado, por exemplo,

1 *Giri* (義理) é um termo traduzido como dever ou obrigação, cujo sentido para o japonês está vinculado ao senso de fidelidade e servir ao superior com devoção, ainda que sacrificando a si próprio. Segundo o dicionário online Jisho, *giri* (義理) significa: duty; sense of duty; honor; honour; decency; courtesy; debt of gratitude; social obligation.

uma das pesquisadas relata sobre um superior japonês que a formou, bem como a outros ministros, tratando-os com “muita firmeza” afirmando: “Ele acabava com a gente quando tinha que dar alguma bronca” (Entrevistada 1, entrevista pessoal, 04 out. 2018). Acredito que, dentre tantas causas possíveis para este tipo de disposição e atitude, existem duas principais: 1. Consequência do rigoroso sistema de hierarquia, próprio da cultura nipônica, no qual para a relação de chefes e subalternos há uma exigência de fidelidade e gratidão a superiores; 2. Projeção da vulnerabilidade de egos narcísicos² sobre os subalternos.

Pelo já exposto sobre categorias forjadoras da estrutural social nipônica creio não serem necessários mais argumentos em relação a primeira hipótese. Cabe então refletirmos sobre a segunda, ou seja, a “Projeção da vulnerabilidade de egos narcísicos sobre os subalternos”. É interessante levar em consideração que os ministros japoneses à época eram geralmente muito jovens e com pouca experiência de vida e de difusão da fé Messiânica quando chegaram ao Brasil. Não é difícil imaginar as dificuldades que viveram nos primeiros anos, certamente, muito além da linguística.

Entre religiosos são famosos os adágios sobre a virtude da humildade, mas, ironicamente, a posição de liderança os coloca incessantemente diante dos desafios da vaidade. Meishu-Sama, fundador da IMM, fez em seus escritos a seguinte afirmação:

Desejos egocêntricos tais como o de querer se exhibir, de se mostrar importante ou conhecedor de tudo, de se vangloriar etc. produzem efeito contrário. O ponto fraco do ser humano é gostar de “se mostrar” tão logo comece a se destacar. Por exemplo, quando uma pessoa que, até então, exercia uma profissão comum, levava uma vida igual aos outros, ou mesmo uma pessoa menos favorecida socialmente que, repentinamente, passa a ser chamada por algum título, como “professor”, “doutor”, irá indagar-se: “Será que sou mesmo assim tão importante?” De início, ela se sentirá feliz e agradecida. Com o passar do tempo, no entanto, ficará cada vez mais ansiosa por ver reconhecida sua importância, e isso se passa com a maioria. Até então tudo ia bem, mas daí em diante, a situação piora, e a pessoa torna-se impertinente, embora dificilmente tome consciência disso (IMMB, 2019, p. 59).

Em outras oportunidades ele advertiu sobre a necessidade de reconhecermos nossa ignorância quando questionados sobre assuntos sobre os quais não tenhamos o domínio necessário. Mas a vaidade é um ardil que se esconde por baixo da veste religiosa. Uma vez que a sensibilidade é vista “como sinônimo de fraqueza e a blindagem emocional um sinônimo de força”, passa-se a viver da aparência: ante demonstrar insegurança, melhor mostrar-se forte; ante admitir ignorância, melhor simular sabedoria. Assim, atitudes como a relatada pela pesquisada não poderiam ser consideradas a projeção de insegurança dos líderes em seus subalternos? Para alguns dos jovens ministros nipônicos, lidar com fiéis brasileiros com maior capital cultural não teria sido razão de se sentirem ameaçados? Naturalmente esta não é uma hipótese que possa ser generalizada, tampouco, porém, deve ser descartada. Dentre esses, creio que alguns ministros tenham feito do “mecanismo narcisista da projeção do mal no outro”, uma ferramenta de defesa (Fernandes, 2009, p. 139).

² Segundo Fernandes (2009, p. 103-104), é pelo narcisismo que se estrutura a vida psíquica do indivíduo: “o amor próprio, o senso de identidade, a saúde psíquica e boa parte da patologia psicológica ou somática”.

Um dos entrevistados relatou que, certa vez, foi solicitar Johrei a um dos ministros que fora responsável da Igreja no Rio de Janeiro. Ao chegar em sua sala “ele estava sem fazer nada. Então entrei com medo dele. Medo! Não era respeito não. [...] Ele virou e riu assim [com o rosto reproduz o riso de sarcasmo do ministro]. Pensei: ‘Dancei’. Aquele sorriso dele era de porrada que ele iria dar”. O entrevistado, entre hesitação, temendo o que acabara de dizer-me solicitou: “Desculpa que falei isso, você tira aí”. A projeção da vulnerabilidade de egos narcísicos sobre os subalternos é um meio para evitar contestações a sua autoridade, um mecanismo de defesa.

Segundo Fernandes (2009, p. 139), existem pessoas com esta característica em todos os estamentos sociais. O princípio do poder, elemento característico do narcisismo defensivo, “corrói as instituições e fere mortalmente aqueles que são atacados pela sua fúria. O outro tem de ser suplantado, influenciado e dobrado. Jamais sentido, empatizado e reconhecido em sua singularidade”. Tais líderes agem desqualificando seus subalternos pela “pedagogia do medo”.

Do ponto de vista pedagógico, o discurso religioso opera, em grande medida, nas prédicas, homilias e sermões desde os 10 mandamentos por meio da inibição/coerção por meio da pedagogia do medo. Este sentimento instintivo do ser humano pode ser compreendido como um elemento de forte ação sobre seu psicológico e ações. Na sociologia bourdieusiana, o medo poderia ser enquadrado nas diversas circunstâncias em que os sujeitos são vítimas do que Bourdieu (2007a, p.11-12) denominou “violência simbólica”.

Nas águas da história, as religiões atualizaram seus discursos, mas ainda hoje vemos em diversas (re)existir o velho discurso do domínio pelo medo. A prática discursiva em si deve, assim, ser estudada como um instrumento de dominação e “violência simbólica”. A pertinência destes método mostra-se frutífero em pesquisa que buscam compreender a existência de coletivos progressistas em defesa de direito humanos dentro de corrente evangélicas tradicionais (Alencar, 2019), para estudo de relações de gênero (Baptista, 2019; Farias, 2021), de pautas sociais e grupos minoritários entre outros temas que tomados como objeto melhor exemplificam a associação do discurso religioso como meio de violência simbólica.

Sobre esta apresentação de categorias nativas da cultura japonesa que engendram relações sociais também no âmbito das NRJ é possível pensar a trajetória e experiências de meus pesquisados no seio da hierarquia sacerdotal da IMM no Brasil. Adiante irei analisar dados e discutir a dinâmica de marcadores sociais na estrutura interna da instituição, o que também contribuirá para a melhor compreensão da segunda hipótese aqui apresentada, ou seja, que possivelmente alguns jovens ministros japoneses teriam criado barreiras para seus discípulos, projetando suas fragilidades sobre eles.

Interseccionalidade de marcadores: gênero, etnia e classe social

A distinção de gênero no meio religioso não é novidade e tão pouco um fato observável exclusivamente nas NRJ. Sobre o androcentrismo na IMMB dediquei, ainda que modestamente algumas reflexões em minha dissertação, posteriormente mais bem

trabalhadas e publicadas em artigo. Não irei deste modo me ater em argumentos contra o que não há justificativa ou negação: as mulheres ocupam uma posição secundária e de subordinação na hierarquia sacerdotal da Messiânica. Basta observar-se o fato que o sacerdócio como caminho profissional é exclusivamente masculino e por consequência na direção da instituição não há mulheres (Magalhães, 2020).

O mais nocivo do androcentrismo é o fato deste ser velado no âmbito da práxis teológica com a outorga da qualificação sacerdotal a mulheres, o que, à primeira vista, faz parecer não haver uma distinção com base no gênero. Este fato, por sua vez, reforça a condição de dominação masculina nos níveis mais elevados da hierarquia eclesial a partir da naturalização, com base em uma leitura anacrônica de textos religiosos, da distinção biológica de gênero. Dito em outras palavras, é evidente o papel que a doutrina religiosa exerce na permanência de uma dominação simbólica entre homens e mulheres. Por esta razão me concentrarei em analisar dentre os sacerdotes masculinos a possível existência de outros marcadores de distinção social.

No que tange o escopo deste trabalho é fundamental reforçar que busco analisar o desenvolvimento da IMM nas décadas de 1970 e 1980. Entre 1954, quando chega ao país a primeira missionária³, e a década de 1970, a difusão messiânica ocorrerá graças a jovens japoneses com idade em torno de 20 anos, pouco domínio do português e de prática de difusão religiosa (Watanabe, 2001). Em 1964, para 21 desses primeiros missionários havia sido outorgado o grau de qualificação de ministro dirigente (reverendo) ou ministro adjunto sem, no entanto, ter havido um exame de avaliação tal como se propôs na década seguinte. Podemos afirmar que a formação de missionários outorgados com o título sacerdotal passou a ocorrer regularmente no Brasil a partir de 1974.

A partir de dados da tabela apresentada por Watanabe (2001, p. 295), disponível no Anexo A, e com base em experiência empírica de meu trabalho de campo e da própria vivência como um *insider*, tenho a perspectiva que havia um marcador étnico de distinção e dominação que ordenava internamente a instituição, ou em outras palavras, ministros japoneses exerciam o monopólio na gestão do “capital religioso” (Bourdieu, 2007, p.59) diante dos pares brasileiros, que ocupavam posições operacionais na hierarquia eclesial.

Em 1974, um grupo de cerca de oito japoneses são outorgados com o título de ministro dirigente⁴. A tabela de Watanabe, mencionada anteriormente, não apresenta nomes, mas pelo que se conhece da época, dentre estes estavam os primeiros missionários que chegaram ao Brasil, oficialmente designados pela Sede Geral (1º grupo enviado em 1962). Apesar da pouca idade e experiência missionária, ascenderam de assistentes para dirigentes em apenas 10 anos. Uma das possíveis justificativas para essa rápida ascensão é o fato de que, à época, não havia na instituição critérios claramente definidos para a outorga dos graus de qualificação sacerdotal.

Em fevereiro de 1978, pela primeira vez, a IMMB recebeu membros da Comissão de Qualificação Sacerdotal da Sede Geral para a realização dos exames para os graus de

3 Em 4 de novembro de 1954 desembarcou em Belém no Pará a jovem Teruko Sato, primeira migrante que veio ao Brasil com o propósito de difundir a IMM (Tomita, 2014, p. 56).

4 Os nomes dos outorgados nesta oportunidade podem ser verificados no Apêndice A.

ministro assistente e adjunto (Solo..., 1978, p. 4). A partir de então é que a realização de entrevista com os candidatos passou a ser um dos requisitos necessários. No entanto, na mesma época, ministros sem origem japonesa ascenderam muito mais lentamente.

Para fazer uma comparação com o tempo necessário a um brasileiro para chegar à mesma qualificação, vou tomar por referência os ministros assistentes outorgados no ano de 1974, como é o caso de Júlio Barbieri Júnior. Ele retornou do Japão em 1973 como o primeiro sacerdote sem ascendência nipônica formado pelo seminário. Júlio Barbieri Júnior detinha amplo capital cultural, dominava a língua inglesa e japonesa, tinha reconhecida capacidade pastoral, além de ser discípulo direto de Tetsuo Watanabe, presidente da IMM desde 1976, o que, por sua vez, significaria ser alguém com forte prestígio (capital social). Júlio, porém, só recebeu o grau de ministro dirigente em 23 de dezembro de 1992⁵ juntamente com sete outros brasileiros que haviam obtido a primeira qualificação em 1974, o que significa que levaram cerca de 18/19 anos até alcançarem o grau máximo de qualificação sacerdotal.

Outro caso que deixa clara esta diferença é o de Rubens Manzalli. Ele foi pioneiro ao tornar-se o primeiro brasileiro outorgado dirigente em 1985, sendo que, até então, “o grau máximo de qualificação, ministro dirigente, prolongou-se por um longo período como monopólio dos missionários enviados do Japão” (Watanabe, 2001, p. 294, tradução nossa). Manzalli entregara-se à vida missionária ainda muito jovem e no ano de 1969 já atuava como responsável da unidade da igreja em Ponta Grossa, no Paraná (Ponta..., 1969, p.41). Na edição nº 30 da revista *Glória*, em setembro de 1968, ele apresentou seu testemunho de fé intitulado “A minha decisão em seguir a vocação sacerdotal”, no qual afirma que desde que tivera a saúde restabelecida pelo Johrei e decidira viver integralmente pelo trabalho missionário da Igreja já haviam se passado cinco anos (Manzalli, 1968, p. 22). Por estas matérias do periódico institucional é possível perceber que, quando foi efetivamente outorgado assistente no ano de 1972, tal como consta em dados da instituição, ele já trilhava o caminho missionário há cerca de nove anos.

Como já mencionado, a primeira outorga de títulos de qualificação sacerdotal no Brasil ocorreu em 1964 por ocasião da instituição jurídica da Igreja e da primeira visita de um diretor da Sede Geral, Rev. Massahisa Katsuno. Tal como estes, Manzalli era muito jovem e com pouca experiência pastoral; inversamente, não dominava o idioma japonês, sendo possível imaginar as dificuldades que deve ter enfrentado por conta das dificuldades linguísticas. Comparando-o com seus colegas japoneses, estes receberam oficialmente o título de ministros apenas dois anos após iniciarem sua dedicação exclusiva à vida missionária, o que não ocorreu com ele. Como a seus contemporâneos japoneses, foi outorgado o título de ministro adjunto, pulando a titulação inicial de assistente. Adotei para Manzalli o mesmo critério que assumi para os missionários japoneses, ou seja, o início de sua dedicação exclusiva à vida missionária, como se neste momento lhes tivesse sido reconhecida a capacidade pastoral de atuação de um ministro assistente. Este procedimento objetiva estabelecer um critério único que possibilite uma

5 Dados obtidos na Divisão da Expansão da IMM em abril de 2019. Proponho no Apêndice A uma tabela com os nomes destes sacerdotes.

análise comparativa e será aplicado apenas àqueles que iniciaram a vida sacerdotal na década de 1960.

A partir destes parâmetros metodológicos proponho uma tabela (ver Apêndice A) por meio da qual é possível perceber que, para os ministros brasileiros foi necessário um tempo médio de quatro a cinco anos a mais que os japoneses para, após a qualificação como assistentes, alcançarem o grau de dirigente (reverendo). Quando observamos o tempo entre Manzalli e seus contemporâneos, no entanto, esta diferença chega a 10 anos.

Apesar de reconhecer que a possibilidade de leitura dos escritos do fundador na língua original seria um diferencial para o desenvolvimento do trabalho pastoral creio que os primeiros missionários japoneses também precisavam de mediadores culturais. Neste aspecto, a atuação dos ministros brasileiros foi essencial, uma vez que a tradução cultural é, por natureza, um processo dinâmico.

Watanabe (2001, p. 294, tradução nossa) aponta que apenas em 1992 a proporção de ministros dirigentes sem ascendência nipônica alcança uma proporção que se aproxima de 40%. Deste modo, “pode-se dizer que, na Igreja Messiânica, na mesma proporção do percentual de membros, tem ocorrido a nomeação de ministros sem ascendência nipônica”.

Considerando o recorte de minha pesquisa, o que os dados me sugerem, sobretudo pela grande diferença de tempo necessário para obtenção do grau de ministro dirigente, é que havia uma “dominação simbólica” segundo a qual sacerdotes japoneses dominavam e sacerdotes brasileiros eram submetidos a posições inferiores por mais tempo. A afirmação de um de meus entrevistados deixa clara esta condição quando diz: “Os japoneses que mandavam na Igreja do Brasil” (Entrevistado 2, entrevista pessoal, 23 out. 2018). A etnia era, portanto, um marcador social a ser considerado quando se trata das possibilidades de formação de um sacerdote e sua ascensão na estrutura funcional hierárquica.

A interseccionalidade de marcadores está, por excelência, caracterizada na distinção de classe constituída aqui sob dois aspectos: do capital econômico e cultural. Como outros NMR que emergiram na década de 1970, a IMM teve entre seus adeptos, sobretudo, mulheres de classe média urbana, com maior grau de escolarização (Oro, 2000, p. 117). Em que medida pesa a origem social enquanto marcador para que um adepto seja graduado como sacerdote na IMM e a posterior ascensão na estrutura eclesial?

Esta foi a pergunta que me fiz durante a entrevista com o terceiro de meus pesquisados. Sua pele negra não foi impedimento em sua trajetória missionária, mas não tenho a mesma certeza quanto a sua origem social e seu capital cultural. Nas duas entrevistas que realizei com ele, a limitação de escolaridade aparece com frequência – o que me levou a admiti-la como um importante elemento constitutivo de sua trajetória de vida. Quando conheceu a IMM, em setembro de 1970, vivia um duro momento da vida marcado pelo desemprego, dificuldades financeiras e falta de perspectivas. Após o ingresso na igreja, surgiu o emprego como motorista no consulado da Venezuela e, entre 1971 e 1972, a grande virada do destino: um bilhete premiado da loteria esportiva. Assim, em abril de 1972, ele viajou aos locais sagrados da religião levando consigo cerca de 10 familiares. Esta repentina mudança de condição econômica da família o permitiu, posteriormente, deixar o emprego para servir integralmente à IMMB.

Em sua trajetória identifiquei dois “momentos de ruptura biográfica”: o bilhete premiado da loteria e seu ingresso na Messiânica, que, uma vez combinados, permitiram que ele fosse percebido no seio da IMMB à época como um potencial sacerdote. Ou seja, seus “esquemas de ação”, a natureza extrovertida, comunicativa e alegre, por si só não seriam suficientes para que ele trilhasse este caminho. Existe aqui um claro marcador social transposto por sua repentina ascensão de classe com os ganhos provenientes do bilhete premiado da loteria. Quando ele passa a gozar de um padrão de vida mais alto, contribuindo, inclusive, financeiramente para a igreja, seu “milagre” (o prêmio) o projeta para uma relação mais íntima com os dirigentes da Messiânica no Rio de Janeiro.

Há que se fazer justiça, porém, à sua capacidade pastoral que, graças às situações sociais encontradas na igreja, pode ser reforçada e desenvolvida. Em outras palavras, a riqueza por si só não faria dele um ministro, mas o colocou em evidência num contexto, hierarquia eclesial da IMMB, no qual potencialidades de seus “esquemas de ação” (hábitos) pudessem ser ativados e desenvolvidos (Lahire, 2001, p. 77).

Naturalmente, pode-se afirmar a singularidade de sua trajetória, o que, sob hipótese alguma, a desqualifica para a análise em questão. Não pretendo generalizar este caso particular, o que seria minimamente um erro metodológico. Porém, quase sempre, casos singulares confirmam a própria regra. Dito em outras palavras, a excepcionalidade da história de vida e a trajetória missionária deste ministro se constituem justamente pelo fato de pessoas com sua origem social terem alcançado pouca possibilidade, para não afirmar nenhuma, de adentrarem o restrito ciclo da hierarquia sacerdotal da IMM.

Considerações finais

Presentes no Brasil em decorrência da migração japonesa para o Brasil, as NRJ tiveram por época de ouro as décadas de 1970 e 1980. Neste artigo apresentei resultados decorrentes de minha pesquisa de dissertação na qual trabalhei com a trajetória de três ministros da IMMB no período em questão.

Problematizada a partir das confluências e cisões decorrentes do encontro da cultura nipônica da IMM e a cultura brasileira, abordei pontos que enlaçam religião e cultura em uma grande trama. Como não há sociedade suspensa na linha do tempo, imune aos avanços que a história impõe ao homem, acredito, ainda que modestamente, que a presente pesquisa é fruto de um esforço hermenêutico para compreender a idiossincrasia de cada cultura sem perder sua dimensão temporal.

Por meio de um debate com base em dados quali-quantitativos apresentei reflexões acerca da experiência e trajetória de meus pesquisados na hierarquia da Messiânica. Para tanto foi minha proposição apresentar uma abordagem interseccional dos marcadores sociais dentro a hierarquia da IMMB.

O presente trabalho, antes de ser conclusivo, pretendeu trazer contribuições para pensarmos questões centrais sobre a experiência de agentes eclesiais e leigos dentro das NRJ. No presente, diante da perda de dinamismo destas religiões no campo religioso brasileiro esta pode ser uma reflexão pertinente se pensarmos que possíveis

experiências de choque cultural, antes incorporadas, podem hoje se tornar pontos de tensão e resistência a estes movimentos religiosos.

Referências

ALENCAR, Gustavo de. Grupos protestantes e engajamento social: uma análise dos discursos e ações de coletivos evangélicos progressistas. In: *Religião e Sociedade*, vol. 39, nº 3, 2019, p. 173-196.

BAPTISTA, Fabiana Maria. *Relações de gênero e violência simbólica: reflexões sobre formação humana no contexto das redes sociais*. 2021. 95 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Estadual Paulista (Unesp), Rio Claro, 2019.

BENEDICT, R. *O crisântemo e a espada*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007a.

CLARK, Peter. As Novas Religiões Japonesas e suas Estratégias de adaptação no Brasil. *Revista Rever*, ano 8, p. 22-45, jun. 2008. Disponível em <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2008/t_clarke.htm>. Acesso em: 12 jun. 2018.

FARIAS, Alana Carla Lucena. “Sacerdócio feminino”: uma análise da violência simbólica em torno do processo de ordenação pastoral de mulheres na convenção batista paraibana. 2021. 104 f. Dissertação (Mestrado em Ciências das Religiões) – Universidade da Paraíba (UEPB), Paraíba, 2021.

FERNANDES, Roberto Rosas. *Uma psicologia da religião: estudo sobre o desenvolvimento da consciência pelo processo de simbolização*. 2009. 259 f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.

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

IMMB (Org.). *Ensinamentos de Meishu-Sama: coletânea Alicerce do Paraíso*, v. 4. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2019.

LAHIRE, Bernard. *O homem plural: as molas da ação*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

MAGALHÃES, Breno Corrêa. Reflexões sobre o androcentrismo na hierarquia sacerdotal da Igreja Messiânica Mundial do Brasil. In: *Anais do X Congresso Internacional de Ciências da Religião. Religião, espiritualidade e saúde: os sentidos do viver e do morrer*. Goiânia: PUC-GO, 2020, p. 656 – 663. Disponível em: <https://sites.pucgoias.edu.br/pos-graduacao/mestrado-doutorado-ciencias-da-religiao/wp-content/uploads/sites/59/2020/12/ANAIS-XCICR-PUC-GOIAS.pdf>. Acesso em 05 de março de 2021.

MANZALLI, Rubens. A minha decisão em seguir a vocação sacerdotal. In: Revista Glória, São Paulo, p. 22, set. 1968.

MEISHU-SAMA. Ensinaamentos de Meishu-Sama: Coletânea Alicerce do Paraíso – o homem no cotidiano; Organização e tradução IMMB, Tradução e organização IMMB, 5ª ed. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2007.

MENTE, Boyé Lafayette De. Japan's cultural code words: 233 key terms that explain the attitudes and behavior of the Japanese. Tuttle Publishing, Vermont: 2004.

ORO, Ari Pedro. The New Japanese Religions in Brazil: Some remarks on the Church of World Messianity In. CLARKÉ, Peter B. (org.) Japanese New Religions in global perspective. Britain: Curzon Press, 2000, p. 113 – 128.

ORTIZ, Renato. O próximo e o distante: Japão e modernidade – Mundo. 1ª ed. São Paulo: Brasiliense, 2000.

PONTA Grossa. Revista Glória, São Paulo, p. 41, jan. 1969.

SOLO Sagrado envia ao Brasil sua Comissão de Qualificação Sacerdotal. Jornal Messiânico, São Paulo, p. 4, mar. 1978.

TOMITA, Andréa G. S. Religiões japonesas e a igreja messiânica no Brasil: integração religiosa e cultural. São Paulo: Fonte Editorial, 2014.

USARSKI, Frank; SHOJI, Rafael. Perspectiva sociológica sobre a expansão do Budismo e das religiões japonesas no Brasil. In: REVER • Ano 17 • Nº 2 • mai/ago 2017. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/34127/23461>. Acesso em 12 de março de 2021.

WATANABE, Masako. Burajiru Nikkei Shinshukyo no Tenkai: Ibunka Fukyo no Wadai to Jissen (Developmental Processes of Japanese New Religions in Brazil: Tasks and Achievements of Missionary Work in Brazilian Culture) Tokyo: Toshindo, 2001.

Recebido em: 30/11/2022

Aprovado em: 10/04/2021

Editor responsável: Patrícia R. Souza

Apêndice A – Comparação do tempo de progressão de sacerdotes Japoneses, Nikkeis e Brasileiros do grau de assistente até dirigente

Nome	Data de outorga do grau de qualificação sacerdotal			Tempo para progressão em anos
	Assistente	Adjunto	Dirigente	
Katsumi Yamamoto	09/09/1961		01/04/1974	12
Tetsuo Watanabe	01/07/1962		01/04/1974	11
Hitoshi Nishikawa	01/07/1962		01/04/1974	11
Mutsumi Fujitani			01/04/1974	-
Seichi Nonoguchi			01/04/1974	-
Isao Yokoyama	01/07/1962		01/04/1974	11
Sayohiko Assami	01/07/1962		01/04/1974	11
Sadao Yamashita	23/03/1967	01/02/1974	01/05/1981	14
Katsuyuki Moriyama	23/03/1967	01/02/1974	01/05/1981	14
Takeo Saito	23/03/1967	01/02/1974	01/05/1981	14
Hidenari Hayashi	23/03/1967	01/02/1974	01/05/1981	14
Mikio Takase	23/03/1967	01/02/1974	01/05/1981	14
Masahito Ono	23/03/1967	01/02/1974	01/05/1981	14
Hajime Tanaka	23/03/1967	01/02/1974	01/05/1981	14
Rubens Manzalli	01/07/1964	01/04/1974	13/08/1985	21
Mitsuaki Manabe	01/04/1974	01/04/1974	13/08/1985	11
Ricardo Tatsuo Maruishi			13/08/1985	
Kunji Okada		23/12/1964	13/08/1985	
Júlio Barbieri Júnior	01/05/1973	01/03/1979	23/12/1992	19
Leo Rodrigues de Almeida	14/10/1974	08/05/1979	24/12/1992	18
Pedro Partezan	20/08/1974	01/03/1979	25/12/1992	18
Sirlene de Almeida Souza	01/09/1974	-	26/12/1992	18
Osman Lopes da Silva	14/09/1974	01/03/1979	27/12/1992	18
Miguel Lopes	14/09/1974	01/05/1981	28/12/1992	18
Vitor Artus Alves	01/09/1974	01/03/1979	29/12/1992	18
Carlos Roberto Sendas Ribeiro	14/09/1974	01/05/1981	30/12/1992	18
Manabu Yamashita	01/05/1973	01/03/1979	31/12/1992	19

Fontes: Tabela elaborada pelo autor com base em dados obtidos em: Jornal Messiânico, ano II, 19 de abr. 1974, nº 19, p. 3; Jornal Messiânico, ano IX, jun. 1981, nº 104, p. 4; Jornal Messiânico, ano XII, nov. 1985, nº 157, p. 3; Jornal Messiânico, ano XX, fev. de 1993, nº 242, p. 6-7 e dados fornecidos pela Divisão de Expansão.

Obs.: No caso dos missionários que iniciaram a vida sacerdotal na década de 1960 adotei esta data como referência independente de não possuírem efetivamente nesta época a outorga de qualificação de ministros. As qualificações necessárias e os critérios de avaliação só seriam estabelecidos de maneira mais clara no final da década de 1970.

