



UNIVERSIDADE FEDERAL DE SANTA CATARINA CAMPUS TRINDADE
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

Thiago da Conceição Guedes

**Vivendo Com os Mortos: Ancestrais, Cuidado e Parentesco na Igreja
Messiânica Mundial do Brasil.**

Florianópolis

2025.

Thiago da Conceição Guedes

**Vivendo Com os Mortos: Ancestrais, Cuidado e Parentesco na Igreja
Messiânica Mundial do Brasil.**

Dissertação submetida ao Programa de antropologia social da Universidade Federal de Santa Catarina para a obtenção do título de mestre em antropologia.

Orientador: Prof. Dr. Bruno Mafra Ney Reinhardt.

Florianópolis.

2025

Guedes, Thiago da Conceição

Vivendo Com os Mortos: Ancestrais, Cuidado e Parentesco na Igreja Messiânica Mundial do Brasil. / Thiago da Conceição Guedes ; orientador, Bruno Mafra Ney Reinhardt, 2025.

131 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Florianópolis, 2025.

Inclui referências.

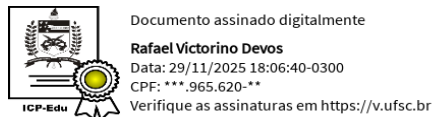
1. Antropologia Social. 2. Ancestrais. 3. Cuidado. 4. Parentesco. 5. Ritual. I. Reinhardt, Bruno Mafra Ney . II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. III. Título.

Thiago da Conceição Guedes

O presente trabalho em nível de mestrado foi avaliado e aprovado por banca examinadora composta pelos seguintes membros:

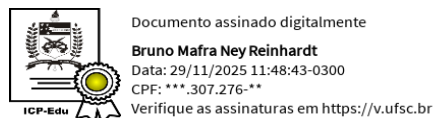
Prof. Dr. Bruno Mafra Ney Reinhardt (PPGAS/UFSC) - Orientador
Profª. Dra. Sônia Weidner Maluf (PPGAS/UFSC) - Avaliadora Interna
Prof. Dr. Diogo Silva Corrêa (PPGSP/UVV)- Avaliador Externo
Profª. Dra. Vânia Zikán Cardoso (PPGAS/UFSC) - Suplente Interna
Prof. Dr. Carlos Eduardo Valente Dullo (PPGAS/UFRGS) - Suplente Externo

Certificamos que esta é a **versão original e final** do trabalho de conclusão que foi julgado adequado para obtenção do título de mestre em Antropologia Social.



Prof. Dr. Rafael Victorino Devos

Coordenador(a) do Programa



Prof. Bruno Mafra Ney Reinhardt
Orientador(a)

Florianópolis, 02 de Setembro de 2025.

AGRADECIMENTOS.

É com imensa gratidão que dedico e agradeço a todos que tornaram esta dissertação possível. Em primeiro lugar, aos meus pais, Maria Arlete da Conceição Guedes e Francisco Guedes Monteiro, por acreditarem incondicionalmente em mim e no meu trabalho, cujo apoio incondicional foi essencial para viabilizar esta pesquisa. Estendo esta gratidão à minha irmã, Alessandra da Conceição Guedes, pelo suporte e encorajamento constante em Santa Catarina, e aos meus tios, Luis Tadeu, Rosângela Monteiro e Edilson Mercês da Conceição, pelo apoio e incentivo significativo à minha trajetória desde a graduação.

Manifesto meu sincero reconhecimento à CAPES-PROEX pelo financiamento desta pesquisa. Esta jornada foi marcada por intensos momentos de aprendizado na Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC) ao lado do meu orientador, professor Bruno Mafra Ney Reinhardt, por acreditar no meu projeto, pelo apoio inestimável e pela imensa parceria. Sua excelente orientação foi fundamental.

Agradeço ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS), especialmente à minha amiga Luciana Ramos, pela constante parceria. Aos professores Vânia Zikán Cardoso, Scott Correll Head e Viviane Vedana, agradeço por contribuírem para minha formação como antropólogo por meio do GESTO – Grupo de Estudos em Oralidade e Performance. E, em sala de aula e pelas conversas nos corredores da universidade, à professora Alinne De Lima Bonetti, cujas contribuições foram cruciais desde os primeiros passos deste trabalho, nas aulas de Métodos e Técnicas de Pesquisa em Antropologia.

Sou grato, também, ao Projeto de Pesquisa e Extensão Ebó epistêmico, coordenado pelas professoras Alexandra Eliza Vieira Alencar, Flávia Medeiros e Thainá Castro, por me proporcionarem um ambiente acolhedor e de desenvolvimento na luta antirracista. Por fim, agradeço aos professores Diogo Silva Corrêa e Sônia Weidner Maluf, pela honra de compor a banca de defesa. Os conhecimentos adquiridos em suas disciplinas e a sua generosidade intelectual foram a base teórico-metodológica para a consolidação deste trabalho. Dedico esta pesquisa à Igreja Messiânica e a todos os seus sacerdotes, membros e missionários, especialmente àqueles que participaram do estudo, pela disponibilidade, pelas trocas e pelo aprendizado essenciais para a sua concretização.

RESUMO

A presente dissertação investiga as dinâmicas do culto aos antepassados na Igreja Messiânica Mundial do Brasil (IMMB), analisando suas práticas rituais e suas implicações nos processos de subjetivação que articulam a relação entre vivos e mortos. A pesquisa etnográfica, realizada em templos e nas residências de membros da igreja, examina como a prática do Sorei-Saishi do e o culto aos espíritos no Mitamaya organiza um regime de interação e reciprocidade entre descendentes e ancestrais. O estudo investigou como essas práticas promovem uma economia moral que transcende o plano material, reorganizando relações de parentesco e configurando uma identidade religiosa singular aos praticantes. A pesquisa apresenta como a Igreja Messiânica reformula elementos do Xintoísmo, Budismo, Cristianismo, Confucionismo e Taoísmo, adaptando essas tradições ao contexto religioso brasileiro. A pesquisa permitiu compreender que a conexão entre vivos e mortos na igreja messiânica transcende a memória ou devoção, configurando-se como um projeto contínuo de construção e organização de uma economia moral e social, no qual os antepassados atuam como guias espirituais que influenciam a trajetória de seus descendentes.

Palavras-chave: Ancestrais. Cuidado. Parentesco, Economia Moral.

ABSTRACT

This dissertation investigates the dynamics of ancestor worship in the World Messianic Church of Brazil (IMMB), analyzing its ritual practices and their implications in the processes of subjectivation that articulate the relationship between the living and the dead. The ethnographic research, conducted in temples and in the homes of church members, examines how the practice of Sorei-Saishi do and the worship of spirits in Mitamaya organizes a regime of interaction and reciprocity between descendants and ancestors. The study investigated how these practices promote a moral economy that transcends the material plane, reorganizing kinship relations and configuring a unique religious identity for practitioners. The research presents how the Messianic Church reformulates elements of Shintoism, Buddhism, Christianity, Confucianism and Taoism, adapting these traditions to the Brazilian religious context. The research allowed us to understand that the connection between the living and the dead in the Messianic church transcends memory or devotion, configuring itself as an ongoing project of construction and organization of a moral and social economy, in which ancestors act as spiritual guides who influence the trajectory of their descendants.

Keywords: Ancestors. Care. Kinship, Moral Economy.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 - Sepulcro de Meishu-Sama	29
Figura 2 - Sepulcro da Esposa de Meishu-Sama	29
Figura 3 - Estrutura que organiza as unidades religiosas	52
Figura 4 - Altar da Luz Divina e Mitamaya de Juarez	60
Figura 5 - Altar da Luz Divina e Mitamaya de Juarez	61
Figura 6 - Quadro da Esposa de Juarez em sua Residência	63
Figura 7 - Juarez Recebendo o certificado de Eidai-Saishi	65
Figura 8 - Altar e Mitamaya da Família Torres	67
Figura 9 - Mitamashiro	73
Figura 10 - Altar da Luz Divina e Mitamaya da casa de Angela	83
Figura 11 - Conselho Deliberativo da Igreja Messiânica Mundial	99
Figura 12 - Incêndio na Ilha em frente ao Solo Sagrado de Guarapiranga	100
Figura 13 - Desenho do Sonho de Tetsuo Watanabe Feito por Ele	103
Figura 14 - Templo Solo Sagrado de Guarapiranga	105
Figura 15 - Soreisha- Com Oferendas para os Antepassados	106

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS.....	5
RESUMO.....	6
ABSTRACT.....	7
INTRODUÇÃO.....	11
Capítulo 1: Alquimia Ancestral Messiânica: As Influências Culturais e Religiosas, no Culto aos Antepassados da Igreja Messiânica Mundial.....	17
1.1 A Igreja Messiânica Mundial no Japão e o Contexto das NRJ (Novas Religiões Japonesas)...	17
1.2 Do Oriente ao Ocidente: A Alquimia Espiritual de Meishu-Sama.....	19
1.3 As Novas Religiões Japonesas no Brasil.....	26
1.4 Mokiti Okada, a Oomoto e seus Ancestrais.....	27
1.5 Seicho-No-Ie, Sukyo-Mahikari e seus Ancestrais.....	37
1.6 Estrutura e Organização Espiritual dos Mortos - O caso Seicho-No-Ie e Mahikari.....	40
1.7 Formas de Organização das Práticas Ritualísticas.....	41
1.8 Carma e Purificação Espiritual.....	42
1.9 Cerimônia para Almas de “Anjinhos Anônimos”.....	42
1.10 O Uso de Objetos Sagrados como Extensões do Mundo Espiritual.....	43
Capítulo 2 : Entre o Templo e a Casa: Hierarquia, Organização, e o Culto aos Antepassados.....	45
2.1 A Estrutura Organizacional da Igreja Messiânica no Brasil.....	46
2.2 Reformas no Sistema de Difusão: A Introdução dos Johrei Center.....	47
2.3 Burocracia e Espiritualidade: Pedagogia e Hierarquia Messiânica.....	49
2.4 Sorei-Saishi: O Sistema que Organiza o Culto aos Antepassados.....	53
2.5 A Morte e os Mortos na Visão Messiânica.....	54
2.6 A Organização de Cultos Para os Antepassados.....	55
2.7 O Sorei-Saishi como um Compromisso Ético e Performativo.....	56
2.8 Performando a Ética Ancestral: Observações Etnográficas no Espaço Doméstico – Os Mortos que permanecem vivos: O caso do Seu Juarez.....	57
2.10 Mensagens Ancestrais: “Os Diálogos Oníricos de Marlene”.....	74
Capítulo 3 : Corpos que Sentem, Espíritos que Falam: Manifestações Ancestrais e o Santuário de Antepassados.....	81
3.1 Angela : Uma Interlocutora Singular.....	82
3.2 Angela e Guilherme.....	84
3.3 Manifestar , Sentir, Transformar: Conflitos e Reorientações no Culto aos Antepassados.....	89
3.4 Denise e seus filhos espirituais.....	90
3.5 Sofrimento e Libertação: A Conexão Ancestral como Caminho de Cura.....	91
3.6 O Projeto de Construção do Paraíso Terrestre.....	96
3.7 Os Protótipos do Paraíso : Os Solos Sagrados.....	97
3.8 O Solo Sagrado do Brasil, e a Manifestação do Fundador da IMM como Ancestral.....	98
3.9 Soreisha: O Santuário de Antepassados.....	104

3.10 A Manifestação do Aborto de Sandra.....	108
3.11 Chamados Ancestrais: Quando os Espíritos Pedem os Vivos Devem Atender.....	111
3.12 Algumas Considerações Sobre a Incorporação de Espíritos na IMMB.....	113
3.13 Manifestação de Antepassado : O Caso de Elaine.....	115
4.1. Conclusão.....	118

INTRODUÇÃO

A relação entre vivos e mortos é um tema clássico na história da antropologia, que a permitiu produzir, desde o início do século XX, um amplo arquivo sobre a variedade sociocultural e política dos modos humanos de entender e relacionar-se com a morte e os mortos — incluindo as múltiplas formas com que uma pessoa (viva ou não) pode ser concebida, composta e decomposta em seu ciclo de vida (Palgi; Abramovitch, 1984; Engelke, 2019). Esse arquivo arqueológico, histórico e etnográfico tem servido como uma contranarrativa para a modernidade secular, inserindo a diferença e o pluralismo em sua tendência hegemônica a medicalizar a morte como um fenômeno exclusivamente biológico e biopolítico (Ariès, 1977), e a psicologizar a experiência da dor enquanto um espaço simbólico-terapêutico (Asad 2021).¹ Elias (2001) argumenta que, como parte do processo moderno de deslocamento dos moribundos da igreja e da família para o âmbito da biociência e do hospital, o morrer teria se tornado um tabu social no Ocidente. Ou seja, aquilo que haveria de mais universal e, talvez, mais característico do humano — a consciência de sua própria finitude — teria se tornado um espaço de ocultamento e vergonha diante de uma modernidade antropocêntrica e progressista, que sacraliza a vida enquanto direito universal, idealiza a juventude e substitui a salvação *post-mortem* pela extensão técnica e intramundana do viver.

Em seus estudos pioneiros sobre as representações simbólicas da morte, os rituais de sepultamento e o luto na região do Pacífico, Robert Hertz (1960) inaugurou os termos em que a antropologia da morte se desenvolveu: o interesse em como a morte biológica e a vida social se intercalam, tomando como foco privilegiado a análise de práticas mortuárias. Essa questão aparece de maneira exemplar no ritual do enterro-duplo analisado por Hertz. Nas sociedades indígenas do Pacífico, o corpo do morto era enterrado pela primeira vez e, antes de

¹ As formas moderno-seculares de morrer obviamente não excluem as tradições religiosas da experiência da morte, mas remodelam essa relação em torno dos recursos simbólicos que as religiões poderiam oferecer para a estabilização emocional e psicológica dos enlutados. Embora os serviços funerários e memoriais ainda sejam predominantemente realizados na igreja, o processo de luto tem sido cada vez mais entendido em uma forma personalizada, centrada naqueles que sobrevivem, adaptada individualmente e orientada para este mundo. Como destaca Walter (1997, 181): “Enquanto antigamente as emoções dos moribundos e enlutados eram julgadas em termos de demonstração de fé e de auxílio à passagem para o céu (os puritanos, por exemplo, temiam que certas explosões emocionais no leito de morte pudessem prejudicar suas chances de ir para o céu), agora as crenças religiosas são julgadas em termos de auxílio ao “processo de luto”.

se decompor até os ossos, os vivos ficavam ansiosos e vulneráveis à poluição do cadáver. O luto só chegava ao fim quando a carne se decompunha completamente e os ossos eram descobertos pelo desenterramento para serem enterrados novamente. Esse segundo sepultamento liberava totalmente a alma do corpo para que ela partisse deste mundo e entrasse em outro.

Hertz reflete sobre essa prática a partir de noções durkheimianas de consciência coletiva e integração social. A morte representaria uma ameaça à ordem social, momento em que a sociedade perde um membro e ressent-se de seu lugar ausente numa rede de relacionamentos. O ritual é realizado para endereçar a incerteza e ambiguidade que domina o tempo entre a morte e o segundo sepultamento, que integra tanto os mortos ao mundo dos mortos quanto os vivos de volta à comunidade. “Em última análise, a morte como fenômeno social consiste em um trabalho duplo e doloroso de desintegração e síntese mental; é somente quando esse trabalho é concluído que a sociedade, retornando a um estado de paz, pode triunfar sobre a morte” (1960, p. 145).

Desde Hertz, um dos interesses-chave da antropologia da morte (ou da relação antropológica com a morte, que excede noções muito estritas de cânone) tem estado sobretudo em como a vida social persiste. Como os coletivos humanos exercitam aquilo que Freud (1988) viria a chamar – alguns anos depois de Hertz e em uma escala individual – de “o trabalho do luto”? Sob uma ótica antropológica, o trabalho do luto são as energias psicossociais, emotivo-ideacionais envolvidas na incorporação da perda, da finitude e da vulnerabilidade na vida cotidiana, e Freud o opôs à melancolia contínua, pois sem objeto. Para Hertz, “[a] última palavra deve permanecer com a vida: o falecido se levantará das garras da morte e retornará, de uma forma ou de outra, à paz da associação humana” (1960, p. 78).

Nota-se que o “de uma forma ou de outra” contém mundos: desde teologias da reencarnação, do renascimento e da vida eterna até as formas ordinárias com que cultivamos a memória e o esquecimento social. Ele inclui não somente diversas soluções religiosas para o problema da “salvação”, “iluminação” ou “progresso espiritual”, mas também avanços tecnocientíficos seculares, como a criogenia e o trans-humanismo (Farman, 2013), e o culto de santos e espíritos ancestrais, assim como de mártires revolucionários. Isso se atrela a um segundo aspecto do programa original de Hertz, aquilo que Engelke chama de “material bruto da própria morte” (2019, p. 30), acima de tudo o cadáver e sua vida semiótica (simbólica, icônica e indexical), que vai de estátuas fúnebres ao transplante de órgãos,

de cabeças encolhidas ao corpo embalsamado de Lenin. A figura do corpo ausente do morto vitimado pela violência do estado, e a força política que ele confere à recusa em dar fechamento ao luto, apenas confirma a relevância desse aspecto material para a vitalidade social dos mortos.

Mauss ([1926] 2000) também contribui significativamente para a antropologia da morte ao investigar os rituais fúnebres em sociedades indígenas australianas. Seus estudos sobre a "expressão obrigatória dos sentimentos" e os "efeitos físicos da ideia de morte" demonstram como as emoções e reações diante da morte são moldadas por normas sociais, fazendo parte de uma educação sentimental mais ampla. Creio ser produtivo ler o trabalho de Mauss sobre as atitudes socioculturais com relação à morte e seus trabalhos posteriores sobre a categoria de pessoa e as técnicas corporais em sua obra *Sociologia e Antropologia* (1926) de maneira conjunta, pois, se tomados enquanto totalidade, esses trabalhos transcendem o modelo durkheimiano do *homo duplex* (Reinhardt, 2023), incluindo sua oposição marcada entre morte e corpo biológico e vida social e semiótica.

Assim, o objetivo desta dissertação pode ser definido como a reconstrução da etiqueta com relação aos mortos na Igreja Messiânica Mundial do Brasil (IMMB). Utiliza-se o termo etiqueta para demarcar o complexo emaranhamento entre três dimensões interligadas: a Ontológica (referente à natureza da morte e às capacidades e agência do morto, questionando *o que é a morte e o que pode um morto?*); a Moral (o conjunto de deveres, responsabilidades, ônus e bônus distribuídos entre vivos e mortos, que será denominado economia moral); e a Técnica (envolvendo os meios e procedimentos adequados para se cultivar essa relação em contextos rituais e cotidianos). O estudo dessa etiqueta na IMMB visa estabelecer um diálogo produtivo entre os debates clássicos da antropologia da morte e as discussões contemporâneas da antropologia da ética (Laidlaw, 2002; Lambek, 2015; Das, 2012). Configurando-se como uma das intervenções teóricas importantes para esta dissertação.

A Igreja Messiânica Mundial do Brasil (IMMB) apresenta um sistema singular de culto aos antepassados, que mescla influências do Xintoísmo, Budismo, Cristianismo, Confucionismo e Taoísmo em uma estrutura ritualística e teológica própria. Esta dissertação explora etnograficamente as práticas, as narrativas, as sensibilidades morais normativas, assim como os conflitos morais, produzidos em torno do culto aos antepassados, analisando os processos de mediação espiritual e os discursos que estruturam essa forma de devoção.

A IMMB, como parte do movimento moderno das Novas Religiões Japonesas (NRJ), reformula e ressignifica práticas ancestrais do Japão, adaptando-as ao contexto brasileiro. Dentro do sistema ritual messiânico, a relação com os mortos é mediada por práticas de culto organizadas, como o Sorei-Saishi (Ofício Religioso de Assentamento e Sagração dos Ancestrais) e o Mitamaya (altar dos antepassados no lar). Essas práticas possibilitam a continuidade da linhagem espiritual e são vistas como mecanismos fundamentais para a purificação e evolução dos espíritos dos falecidos, assim como a prosperidade material e moral dos vivos.

A pesquisa parte da perspectiva etnográfica, fundamentando a primeira parte do trabalho de campo no Templo e nas casas dos membros da IMMB no Estado de Santa Catarina, mais especificamente na cidade de São José e Florianópolis e segunda parte do trabalho de campo foi realizada no Solo Sagrado de Guarapiranga, na cidade de São Paulo capital, onde se localiza o principal espaço de culto messiânico no Brasil.

Durante a imersão, foram observadas as dinâmicas de interação entre fieis e os espíritos de antepassados, bem como os processos rituais e suas ressonâncias na vida cotidiana dos praticantes. A IMMB não se considera uma religião mediúnica, mas a experiência com a incorporação de espíritos emerge de forma recorrente na narrativa dos fieis. Através disso, foram analisadas as manifestações físicas que os membros atribuem aos seus antepassados, como intuições, sensações físicas, sentimentos e sonhos.

A dissertação está estruturada em três capítulos principais. O Capítulo 1 adota uma abordagem histórico-sociológica, explorando as influências religiosas que fundamentam o culto aos antepassados na IMMB. O foco recai sobre o ritual do Sorei-Saishi, que materializa o conceito de "alquimia ancestral". Este é entendido como o processo de fusão e reinterpretação sincretista de influências como Xintoísmo, Budismo, Confucionismo, Cristianismo e Taoísmo, originalmente formuladas por Mokiti Okada. Essa formulação foi, posteriormente, sistematizada por sua esposa, Nidai-Sama, consolidando-se como uma base importante da cosmologia religiosa messiânica. Para contextualizar essas influências e a gênese do Sorei-Saishi, o capítulo compara as práticas da IMMB com as de outras tradições de origem japonesa: Oomoto, Seicho-no-Ie e Sukyo Mahikari. Essa comparação visa examinar como cada uma dessas tradições concebe a relação entre vivos e mortos e como seus respectivos rituais moldam a relação ética e moral dos adeptos. Essa abordagem revela as bases filosóficas e religiosas que sustentam a prática messiânica, evidenciando o sincretismo que busca equilibrar uma espiritualidade de raízes orientais e ocidentais.

O capítulo também detalha o contexto das Novas Religiões Japonesas (NRJs) e a emergência da IMM (Igreja Messiânica Mundial) dentro desse panorama. A Restauração Meiji, a modernização do Japão e o contato com valores ocidentais incentivaram a criação de novas doutrinas religiosas, que mesclavam elementos tradicionais e modernos. Mokiti Okada, fundador da IMM, teve influência direta da religião Oomoto e das experiências espirituais vividas nesse contexto. Sua visão incluía a crença em uma "reconstrução do mundo" e na toxicidade dos remédios, elementos que mais tarde fundamentam a prática messiânica. Sua biografia demonstra que sua missão se pretende universal centralizada na sua figura como messias salvador da humanidade, buscando estabelecer pontes entre o Oriente e o Ocidente, além do secular e do religioso.

A expansão da IMM para fora do Japão levou à incorporação de elementos cristãos na doutrina. A apropriação de conceitos do cristianismo, como a redenção e a construção de um "Paraíso na Terra", reforçou a identidade da IMM como uma religião de alcance no Ocidente. O culto aos ancestrais foi adaptado para se tornar acessível a diferentes culturas, permitindo que os adeptos realizassem rituais em suas próprias residências por meio do Mitamaya. A análise revela como a organização messiânica construiu uma estrutura ritualizada e hierárquica para a interação com os mortos, estabelecendo uma economia moral que regula as obrigações e as trocas de poder e/ou benefício entre os domínios espiritual e material e seus respectivos agentes.

O segundo capítulo se dedica à análise etnográfica das práticas rituais, destacando como os altares domésticos, as cerimônias e os discursos espirituais moldam as relações entre vivos e mortos. Este capítulo investiga a dinâmica do culto aos ancestrais na IMMB, analisando as práticas rituais e as implicações éticas e sensoriais envolvidas. A pesquisa etnográfica demonstra como os altares domésticos funcionam como espaços de conexão com o mundo dos espíritos, mas também são dispositivos de educação moral e emocional. O conceito de "atmosferas" (Corrêa; Reinhardt, 2024). é explorado para descrever como os praticantes moldam suas percepções e interações com os antepassados por meio da prática ritual. A organização hierárquica da liturgia também é abordada, demonstrando como as lideranças religiosas regulam a prática e garantem a continuidade das tradições messiânicas.

A pesquisa de campo revelou como as práticas rituais promovem uma "escuta ética" (Hirschkind, 2021), um afinamento sensorial que permite que os descendentes compreendam sinais e mensagens espirituais vindas dos antepassados. O conceito de "tecnologias de si" de

Foucault (1982) é utilizado para explicar como os praticantes moldam suas subjetividades e seus comportamentos através das interações com os mortos. Relatos de participantes da pesquisa demonstram que o culto aos ancestrais na IMMB é uma das formas de organizar a vida social, reforçando laços de parentesco e promovendo uma relação de reciprocidade entre vivos e mortos.

Por fim, o capítulo examina as diferenças entre os rituais realizados em templos e aqueles realizados no lar, destacando como cada espaço tem um papel específico na construção do parentesco espiritual. Os templos funcionam como espaços de consagração e hierarquia, enquanto os lares se tornam espaços de intimidade, continuidade da linhagem familiar e propagação da doutrina em comunidades locais. Essa dualidade reflete a complexidade da estrutura religiosa messiânica e sua capacidade de adaptar-se a diferentes contextos culturais e sociais, garantindo a transmissão de suas práticas ao longo das gerações.

O terceiro capítulo discute as experiências de incorporação de espíritos dentro da IMMB, problematizando a tensão entre o discurso oficial da igreja e as práticas vividas pelos fieis. A igreja messiânica sustenta a doutrina de que os antepassados atuam diretamente na vida cotidiana dos descendentes, oferecendo amparo e influenciando eventos materiais e emocionais. A análise demonstra que o culto aos ancestrais não se limita à retribuição simbólica, mas também se configura como uma estratégia ativa para buscar equilíbrio e harmonia no presente. Relatos de fieis revelam que a comunicação com os antepassados ocorre de forma sensorial, através de sonhos, intuições e sinais percebidos em rituais e até mesmo através de processos de incorporação de espíritos.

A investigação destaca a centralidade do Sorei-Saishi como um mecanismo que organiza esta relação entre vivos e mortos, estabelecendo um código de reciprocidade e obrigação mútua. Os antepassados são vistos como guias que auxiliam no aprimoramento espiritual dos descendentes. Ao investigar o culto aos antepassados dentro da IMMB, este estudo busca contribuir para a antropologia brasileira, oferecendo uma compreensão sobre como os mortos continuam a habitar o mundo dos vivos por meio de sensibilidades éticas corporificadas, práticas rituais e narrativas espirituais. Mais do que um estudo sobre uma tradição religiosa específica, esta dissertação propõe uma reflexão sobre a construção social da ancestralidade e a dinâmica das relações entre diferentes planos da existência.

Capítulo 1: Alquimia Ancestral Messiânica: As Influências Culturais e Religiosas, no Culto aos Antepassados da Igreja Messiânica Mundial.

Este capítulo visa explorar as várias camadas de influências religiosas que contribuíram para o culto aos antepassados na Igreja Messiânica Mundial, com destaque para um ritual religioso denominado Sorei-Saishi. A expressão “Alquimia ancestral” pode ser entendida como uma fusão e transformação de saberes, tradições e práticas espirituais antigas que, ao se unirem, geram algo novo e significativo. Dentro do contexto da IMM, essa expressão indica que a prática de cultivo aos antepassados é fruto da combinação de diversas tradições religiosas, como o Xintoísmo, Budismo, Confucionismo e Cristianismo, que foram reinterpretadas e ajustadas por Mokiti Okada para desenvolver uma nova cosmologia e abordagem espiritual.

Para situar o culto messiânico dentro do contexto das novas religiões japonesas no Brasil, este capítulo realiza uma análise comparativa dos rituais de culto aos antepassados nas tradições Oomoto, Seicho-no-Ie e Sukyo Mahikari. Ao investigar as semelhanças e diferenças entre essas correntes, o objetivo não é apenas reconhecer os pontos em comum, mas também entender como cada uma delas aborda a cosmologia dos mortos e de que forma esses rituais orientam a moral e a ética de seus praticantes. Essa perspectiva possibilita apresentar como cada tradição concebe o cuidado com os antepassados e a sua relação com os espíritos, fornecendo uma base sólida para entender as particularidades do culto messiânico.

1.1 A Igreja Messiânica Mundial no Japão e o Contexto das NRJ (Novas Religiões Japonesas).

A Igreja Messiânica Mundial (daqui adiante, IMM) é uma instituição religiosa fundada em 1º de janeiro de 1935, no Japão, por Mokiti Okada (1882-1955), cujo nome religioso é Meishu-Sama. O significado do nome em japonês segue a tradução de “Senhor da Luz”. A IMM pertence ao subcampo religioso denominado Novas Religiões Japonesas (NRJs). De acordo com Winter (2017), as diferenças entre kisei shūkyō 既成宗教 ("religiões estabelecidas", como o Budismo e o Xintoísmo) e shinshūkyō ("novas religiões") é uma categorização corrente na sociedade japonesa, as últimas incluindo centenas de variações e tendo grande influência. As NRJs emergem em diálogo direto com o processo de modernização do Japão e suas primeiras vertentes são fundadas em meados do século XIX:

Honmon Butsuryūshū 本門仏立宗 (1857), Konkōkyō 金光教 (1859), Kurozumikyō 黒住教 (1814), Tenrikyō, e Ōmoto. De forma bastante genérica, as NRJs têm sido agregadas na literatura por alguns traços compartilhados (Pokorny; Winter, 2018). a) Seu reformismo visa proporcionar uma fé moderna e relevante numa sociedade cujos sistemas tradicionais não se adaptaram facilmente às novas condições criadas pela urbanização e industrialização; b) Apresentam o Japão como "pacificador" e "protetor do ambiente"; c) Enfatizam milagres de cura espiritual; d) São menos hierárquicas do que as kisei shūkyō e menos dominadas pela classe sacerdotal, contendo maior espaço, por exemplo, para lideranças femininas; e) São mais cosmopolitas e universalistas, fazendo uso desenvolvido das novas tecnologias de mídia; f) Tendem a orbitar em torno de um "centro sagrado", incluindo práticas de peregrinação; g) Mobilizam rituais e processos de conversão e adesão mais simplificados e definidos; h) São geralmente ancoradas em uma técnica devocional basilar, como determinadas fórmulas meditativas (ex. o Daimoku) ou, no caso da IMM, o Johrei; i) São geralmente descritas como sincréticas, apropriando-se de várias tradições. Muitas das NRJs combinam formas xintoístas de adoração, incluindo a dança, com ensinamentos budistas, como a reencarnação, a moral confucionista e/ou, como na IMM, noções teológicas advindas do cristianismo. A Igreja Messiânica Mundial, originalmente denominada Sekai Kyūseikyō (世界救世教, "religião da salvação mundial"), foi fundada em 1935, por Mokiiti Okada, em meio ao ambiente militarista e nacionalista da restauração Meiji, que se inicia em 1868.

Mokiiti Okada assistiu uma boa parte dos acontecimentos que transformaram o Japão de maneira significativa. Desde seu nascimento em 1882, apenas quatorze anos após a Restauração Meiji, até o ano de sua morte em 1955, Okada presenciou duas guerras mundiais; viveu parte de sua vida durante a Era Meiji; acompanhou com entusiasmo o processo de modernização do Japão e, junto dessa, viu de perto a chegada de valores ocidentais; viu o Império do Japão se transformar no atual Estado do Japão, tal como se conhece hoje. Traçar um conjunto de acontecimentos a respeito de sua trajetória é de fundamental importância para compreender a transformação de Mokiiti Okada em um fundador de um movimento religioso e, antes disso, no criador de um método terapêutico/religioso. (Fonseca, 2018, p.28).

De acordo com Tomita (2009), os intelectuais reformadores japoneses desta época identificaram que a cultura religiosa da Europa era sustentada por uma base sólida e relativamente homogênea de autoridade representada pelo cristianismo, algo que faltava ao Japão. Durante a restauração Meiji, tanto o budismo quanto o xintoísmo haviam perdido popularidade e viu-se a necessidade de se criar uma instituição que pudesse resistir ao poder cristão vindo do Ocidente. A Constituição Meiji encontrou esse esteio teológico-político na figura do imperador, que se tornou símbolo do estado e representante da unidade do povo mediante um xintoísmo nacionalista.

O início do período Meiji coincide com o surgimento de religiões como a Konko-kyo, o Tenrikyo e o Oomoto, que perduram até os dias atuais através das Novas Religiões Japonesas de origem xintoísta (Shiba; Yamaori, 1997, p. 23-33). A Igreja Messiânica Mundial é classificada por Sérgio Bath como “seita neo-xintoísta”(1998: 24), pois tem forte influência da Oomoto, religião da qual seu fundador fez parte, além de conter muitos elementos cristãos e humanistas. Outra fonte importante para a sua formação foram revelações carismáticas. Em julho de 1920, Mokiti Okada começou a frequentar as palestras da religião Oomoto. Após tornar-se membro, seu maior interesse era os ensinamentos sobre o ideal de "reconstrução do mundo" e a toxicidade da biomedicina .

A religião Oomoto tem por base o livro sagrado Ofudesaki, que viria a se tornar um referencial importante para a escrita de uma série de ensinamentos do fundador da IMM, compilados na coletânea de livros chamada “Alicerce do Paraíso”.

1.2 Do Oriente ao Ocidente: A Alquimia Espiritual de Meishu-Sama.

Influências das Tradições Religiosas Orientais e do Cristianismo Ocidental na Reconfiguração do Culto aos Antepassados.

A jornada intelectual e espiritual de Mokichi Okada (Meishu-Sama) foi atravessada por contatos e experiências com várias tradições religiosas e filosóficas que formaram a história política e social do Japão, como o Xintoísmo, o Budismo, o Confucionismo e o Taoísmo. Levando em consideração que a Restauração Meiji aconteceu em 1868 marcando o fim do governo do xogunato Tokugawa e a restauração do poder do Imperador, Mokiti Okada nasceu em 23 de dezembro de 1882, cerca de uma década após esse período. Toda sua

infância, juventude e vida adulta vai se passar num momento em que o Japão já havia passado por grandes transformações que a Restauração Meiji transportou, como o processo de modernização, e um diálogo maior com o Ocidente. Essas correntes contribuíram de forma específica para a sua formação religiosa. Porém, ao inaugurar a Igreja Messiânica Mundial, ele também reconheceu que era necessário que essa instituição adaptasse a sua mensagem para alcançar grupos fora do Japão. Nesse contexto, o Cristianismo vai desempenhar um lugar fundamental em sua estratégia discursiva de difusão no Ocidente.

Josephson Storm (2012, p.132) mostra que durante a restauração Meiji no Japão, o xintoísmo se constituiu como uma 'cerimônia nacional' e também uma forma de 'doutrina moral', que visava promover parte de uma ideologia secular. O Estado japonês não apenas diferenciou o Xintoísmo de outras religiões, como o Budismo e o Cristianismo, mas também o introduziu em um campo político, possibilitando a criação do que ele chama de 'xintoísmo secular'. Essa formação complexa foi fundamental para a separação do controle sacerdotal da autoridade política no Japão, permitindo a liberdade religiosa sem prescindir dos aspectos simbólicos e rituais que associavam o estado à tradição xintoísta.

Consequentemente, esse período foi marcado pela separação do Xintoísmo e do Budismo visando proporcionar um avanço para um Xintoísmo de Estado, que passou a ser utilizado como um veículo de legitimação da figura do Estado mas também do imperador, colocando-o como um aspecto central da identidade nacional japonesa. Essa forma de "Xintoísmo secular" era vinculada ao governo, onde as tradições e os rituais eram propagados como um fragmento de uma ideologia moral e política. Esse Xintoísmo reformulado não apenas dava ênfase ao culto aos Kami e aos antepassados, mas também corporificou elementos nacionalistas. No primeiro volume da sua Biografia, "Luz do Oriente", é relatado que a experiência religiosa mais significativa de Mokiti Okada se deu na Omoto, derivada do Xintoísmo.

De acordo com Gonçalves (1971), no interior de certas residências japonesas, inclusive de alguns nipo-brasileiros, pode haver dois oratórios domésticos: o Kamidana, literalmente "altar para os kami", onde se realiza o culto às divindades do Xintoísmo e espíritos de ancestrais ²

² Embora seja traduzida no Ocidente como "deus", a expressão kami diz respeito a uma série de entidades diferentes que não se enquadram perfeitamente na noção judaico-cristã de divindade. Os kami podem constituir seres criadores do mundo, como Inazagi e Izanami, mas dizem respeito, também, a entidades como "espíritos" locais da natureza, como animais e mesmo objetos inanimados no mundo ocidental como rios e montanhas (Vance, 1983).

e o Butsudan, o “altar para os budas”, no qual são reverenciados os ancestrais falecidos. No começo do século XVII, com a liderança de Ieyasu Tokugawa no Japão, o Xogunato Tokugawa implantou o Sistema Danka, que submetia as famílias a se tornarem parte dos templos budistas locais. Esse plano tinha por objetivo, controlar a influência das escolas budistas e também impedir o estabelecimento da presença do cristianismo no Japão. A prática do culto aos ancestrais nas casas de famílias japonesas surgiu como uma forma de se demonstrar uma certa fidelidade ao budismo, operando para que essas famílias provassem a sua não adesão ao cristianismo. (Gilday, 2000; Fujii, 1983; Gonçalves, 1971).

Após um período de êxito por parte de ocidentais cristãos no processo de evangelização da sociedade japonesa, o cristianismo em 1614 se torna proibido e perseguido pelo regime feudal dos Xoguns, Segundo Kenney (2000) neste contexto o Budismo se torna uma religião oficial do Estado japonês até o período da Restauração Meiji em 1868³, já no período Tokugawa⁴ Os monges budistas passaram a dominar as práticas de rituais mortuários, mesmo tendo uma forte resistência por parte das famílias de sacerdotes xintoístas.

Segundo Sérgio Bath (1998, p.14), existem sete tipos de xintoísmo praticados no Japão, sendo um deles o “Shinto doméstico”, onde se utiliza os altares familiares, conhecidos como Kamidanas, para se prestar homenagem e culto aos espíritos dos Kami (divindades) e também aos espíritos de antepassados. Essa prática de veneração específica para os mortos dentro de ambientes domésticos foi adaptada pela IMM por meio do Mitamaya, que também tem como ritual um altar doméstico muito semelhante ao xintoísta, ao budista e à “Tableta Ancestral” confucionista, utilizada pelos chineses para se cultuar espíritos de ancestrais. Além disso, as práticas religiosas vivenciadas por Mokiti Okada com a religião Oomoto tiveram um efeito significativo na formação litúrgica da igreja messiânica. A Oomoto combina elementos do

³O contexto histórico japonês da ocasião era dominado pelo militarismo decorrente do processo de modernização iniciado a partir da Restauração Meiji em 1868. Diz-se que comparativamente a outras reformas ou revoluções ocorridas em outros países, a Restauração Meiji foi uma revolução sem derramamento de sangue. Naturalmente esta visão romântica e idealista da modernização japonesa não procede em vários aspectos. Um deles refere-se às profundas transformações ocorridas na esfera das crenças e religiosidade japonesa que incluem perseguições religiosas e detenção de vários fundadores de NRJ. (Tomita, Pág. 21).

⁴No século XV, os templos budistas começam a realizar os ritos de morte. O Japão do período Edo ou Tokugawa (1600-1868) foi marcado por um processo de unificação nacional em que a manipulação da religião era um “mecanismo importantíssimo de controle social e de apoio ao sistema xogunal” (Pereira, 1995, p. 38).

Xintoísmo, Budismo e Confucionismo, possibilitando uma visão espiritual que valorizava a purificação espiritual e a conexão com a natureza, que são valores que Okada mais tarde incorporou à IMM.

Tendo como objeto o culto aos ancestrais na Igreja Messiânica Mundial, a pesquisa de campo proporcionou o estudo aprofundado de diversos materiais. Tal imersão visou, primordialmente, a compreensão da origem do *Sorei-Saishi* e o surgimento do culto aos antepassados na história da instituição. Observou-se que, após a morte do fundador Mokiti Okada, a liturgia messiânica foi reformada e sistematizada por sua sucessora como *Kyoshu* (Líder Espiritual), Nidai-Sama, um tópico que será aprofundado em seção posterior.

Vale ressaltar que no curso sobre *Sorei-Saishi*, a secretaria do ofício religioso afirma brevemente sem dar muitos detalhes que a prática de cultuar os antepassados nas residências dos membros da (IMM) tem origem no ritual budista tendo como referência o *butsudan*, que é um oratório comum nas casas de família tradicionais japonesas. Minha análise etnográfica me permitiu identificar que existem raízes profundas em inúmeras experiências que o fundador teve que contribuíram para formular pensamentos sobre a vida e a morte, principalmente quando levamos em consideração a Biografia do fundador e suas experiências religiosas descritas. Mokiti Okada mergulhou em um estudo profundo dos livros da religião Omoto, especialmente o “Ofudesaki”. Em um momento crucial, em 25 de dezembro de 1926, a Biografia relata que ele entrou em um estado de transe profundo, no qual afirma ter recebido uma Revelação Divina. Com base nesse evento, a biografia da IMM afirma que Kannon, o ser iluminado que permanece no ciclo de renascimento por Compaixão (Bodhisattva), passou a manifestar-se integralmente através do corpo do fundador, tornando-o um veículo para a salvação da humanidade.

Foram revelações misteriosas, o primeiro indício de que Deus começara a atuar sobre ele [fundador] diretamente. Naquele momento, Deus atuou sobre o nome de Kannon.⁵ Embora, no Budismo, Kannon apresente formas

⁵No japonês, o termo Kannon é utilizado para se referir a Kanzeon Bosatsu, conhecido também como bodhisattva Avalokiteshvara: aquele que, no Budismo Mahayana, tem condição de alcançar o nirvana e se transformar em Buda, porém, não o faz até que todos os seres sencientes tenham se libertado do sofrimento. (Ver Fonseca 2018. Pág. 74).

diversas, em verdade, ele representa o próprio Deus. O fundador ficou sabendo que Kannon, usando seu corpo, iria executar a grande obra de salvação da humanidade.”(FUNDAÇÃO MOKITI OKADA, Luz do Oriente, volume 1, 2007, pág. 260).

Após o transe em 1926, através da possessão pela divindade, o fundador afirma que Deus começa a se manifestar através do seu corpo, expressando-se por meio de suas ações e palavras. Em um dos seus ensinamentos, ele descreve: “Há uma bola de luz em meu ventre, ela é o espírito de Deus, de modo que ele mesmo maneje livremente meus atos, minhas palavras, tudo”. (Luz do Oriente, Vol 1, Pág., 112). Essa união entre o espírito humano do fundador e o espírito de Deus (possessão por divindade), alcançada através do transe, foi nomeada pelo próprio fundador como Kenshinjitsu⁶. Esta iluminação suprema marca uma das primeiras experiências espirituais e misteriosas do fundador, onde uma energia de origem divina, assume a forma de uma bola de luz, e reside em seu ventre, transformando-o em uma divindade. Em uma de suas palestras que eram realizadas no formato de entrevistas em 1950, Mokiti Okada (já na figura de Messias - Meishu-Sama após a revelação divina) torna explícito qual o objetivo de fundação da IMM:

Meishu-Sama: Nosso principal objetivo é guiar o mundo inteiro em direção à felicidade através da fé. Porém, no Ocidente, existe o cristianismo. Jesus Cristo pregou que “o reino dos céus se aproxima”. Esse seu ensinamento é muito próximo do nosso, uma vez que pregamos o advento de um “Paraíso na Terra”. O que Jesus Cristo pregou é realmente digno de louvor. Temos que admitir sua grandeza e o seu poder divino de trazer a salvação a todo o mundo. Por essa razão, a nossa nova religião deseja atuar em consonância com o cristianismo para cumprir, de corpo e alma, nossa divina missão de salvar a humanidade e conduzi-la na direção correta, começando no Oriente, a partir do Japão. Tenho certeza de que nossos esforços contribuirão imensamente para a melhoria do mundo. Também acredito que somos a primeira e

⁶O estado de Kenshinjitsu se assemelha ou pode se tratar da mesma iluminação alcançada por Sakyamuni e Nichiren e, por conseguinte, é possível concluir que parte do conceito fora construído a partir de referenciais oriundos do Budismo Mahayana. No entanto, esse não se encerra neste pensamento: no Xintoísmo, existe a crença popular em ikigami que seriam kami vivos e, com o mesmo sentido, existem keshin – emanções de Buda. Desse modo, o estado de Kenshinjitsu contém referenciais tanto Xintoístas como Budistas, pois Deus – cuja concepção é construída a partir da ideia de Kannon – à medida que teria se assentado no corpo do fundador, transformou-o em um ikigami e simultaneamente em um tipo particular de buda. (Fonseca, 2018, pág. 78)

maior religião do Japão que poderá estar a serviço da promoção da paz mundial (Jornal Messias, No. 48, 4 de fevereiro de 1950).

Mokiti Okada ou como ele se apresenta após sua revelação (Meishu-Sama), em seus ensinamentos, apresenta um profundo cruzamento, entre preceitos éticos budistas e cristãos, ocasionando em uma forma de espiritualidade específica. A influência do Budismo Mahayana é notável na experiência mística de 1926 – a qual o fundador descreve como uma revelação divina. Essa influência se manifesta em sua interpretação de Kannon (Avalokiteśvara), o bodhisattva da compaixão, como uma atuação direta de Deus em seu ser. Essa ideia de união entre humano e divino, na qual ele usa como referência o estado de *Kenshinjitsu*, ressoa na ideia de iluminação budista, em que a figura dele como fundador se torna uma divindade viva materializada, semelhante à figura de um *ikigami* do Xintoísmo. Paralelamente, ele engloba o conceito cristão de inspiração ou revelação divina, que propaga a ideia de salvação da humanidade mediante a escrituras sagradas, proporcionando o conceito de que, assim como Cristo esclareceu em ensinamentos sobre o Reino dos Céus, sua missão como um messias japonês também é a construção de um "Paraíso na Terra", por isso o uso do termo Igreja Messiânica. A alquimia religiosa aqui observada reflete uma síntese entre a iluminação budista e a revelação cristã (que deriva do messianismo judaico). Essa nova forma de salvação tem um propósito universal, pois transcende as tradições e interliga as culturas do Oriente e do Ocidente por meio de sua missão.

Ao traçar comparações do culto aos antepassados da IMM com outras práticas de reverência aos mortos em tradições religiosas que a influenciaram, percebemos como Mokiti Okada conseguiu fundir elementos de várias religiões em sua filosofia. O Xintoísmo no Japão foi fundamental, conduzindo as famílias japonesas à prática do culto doméstico aos antepassados por meio de altares e reforçando a crença de que os espíritos dos mortos possuem o poder de influenciar diretamente o cotidiano dos vivos. Embora a sua teologia seja abrangente, a trajetória de Okada foi mais fortemente influenciada pelo Budismo Zen em termos estéticos e filosóficos. Contudo, na doutrina messiânica, é possível notar também uma forte referência ao Budismo Mahayana por meio de: noções de purificação do espírito; crença na existência de vários reinos ou planos de existência; propagação da ideia de iluminação (*Kenshinjitsu*); a utilização do *Butsudan* (Oratório); e sua experiência de posseção por divindade através da figura do Bodhisattva Kannon.

O Confucionismo e o Taoísmo chegam ao Japão a partir do contato com a China e de todo o contexto cultural durante o período Asuka (538-710), quando os japoneses passaram a adotar práticas e filosofias chinesas. Especificamente, os valores confucionistas que enfatizavam a moralidade, a hierarquia social e a piedade filial, enquanto o Taoísmo focava numa visão mais espiritualista do ser humano, como a sua relação de harmonia com a natureza e práticas místicas. Essas correntes religiosas e filosóficas, juntamente com o Budismo, influenciaram profundamente as tradições e rituais japoneses, dando uma certa centralidade à veneração de ancestrais. Formando assim um sistema de crenças que combinava formas de pensamento distintas, tornando-se parte intrínseca da cultura japonesa clássica.

Okada viveu dentro deste contexto, imerso por essas tradições e inserido na modernidade através do imperialismo Ocidental. É perceptível como ele incorpora muitas noções dessas doutrinas. Outra importante influência foi o pensamento Confucionista, que vai reforçar categorias ética e morais, e a função da linhagem familiar, onde a moralidade familiar ocupava centralidade, além de reforçar a manutenção dos rituais de culto aos ancestrais, o valor da ancestralidade é reforçado como um eixo ético. "O respeito aos pais vivos deve continuar após a morte e é por isso que oferendas e funerais são dedicados aos antepassados e que ainda prevalecem entre os mais importantes ritos culturais chineses. Essas ideias são oriundas do sábio Kung Fu Tzu (551-479 a.C.), conhecido pelos ocidentais como Confúcio (Campos Neto, 2015, pág. 69).

A referência principal é os “Analectos de Confúcio”, o texto fundamental do Confucionismo, onde Confúcio discute e estabelece os princípios éticos de sua doutrina.

O senhor Meng Yin perguntou sobre a piedade filial a Confúcio, o Mestre disse, “Nunca desobedeça” Meng Yin perguntou-lhe sobre a piedade filial e ele respondeu: “Quando teus pais estão vivos, serve-os de acordo com o ritual. Quando eles morrem, enterra-os de acordo com o ritual, e lhe oferece sacrifícios de acordo com o ritual.”(Analectos. 2.5).

Importante lembrar que a filosofia chinesa confucionista foi um conhecimento milenar que chegou no Japão por volta do século V, e Campos Neto (2015) descreve que ela tem como principais fundamentos a moralidade, a ética e o núcleo familiar como geradores de

uma harmonia social, trazendo a importância de se compreender e vivenciar valores como dever, cortesia, sabedoria e generosidade, ressaltando que o respeito pelos pais, vivos ou mortos, é um dos princípios fundamentais. O culto aos antepassados, para Confúcio, não era visto apenas como um culto religioso, mas refletia a devoção filial cotidiana, fruto da obrigação moral dos filhos de honrar e respeitar seus pais durante a vida e também após a morte. Essa prática, além de ser uma forma de se reconhecer o papel da família, conduz a uma dimensão que tem a capacidade de conectar o presente ao passado, interligando os vivos e os mortos. As oferendas e os rituais feitos em honra aos antepassados reforçam essa ideia, representando como o respeito e a devoção transcendem a dimensão do tempo e da existência física.

A prática de honrar os mortos na IMM é também vista pelos seus adeptos como uma forma de manter a harmonia espiritual e a prosperidade da linhagem familiar. Pois os messiânicos acreditam que o processo de cultuar os espíritos através do sistema Sorei-saishi (Ofício Religioso de Assentamento e Sagração dos Ancestrais e Antepassados.) gera a esses seres formas de purificação e elevação no plano espiritual. Essa prática de alguma forma demonstra que o mundo espiritual e o mundo físico estão completamente conectados, construindo uma relação de reciprocidade onde um plano depende do outro.

1.3 As Novas Religiões Japonesas no Brasil.

A história da imigração japonesa no Brasil tem início por volta do século XX, e transportou consigo um amplo patrimônio cultural e religioso. Partindo não só das tradições budistas e xintoístas, mais de uma série de novas religiões japonesas, como a Seicho-No-Ie, Perfect Liberty (PL), Soka Gakkai, Sukyo Mahikari e Igreja Messiânica Mundial, entre outras, essas doutrinas religiosas conquistaram um espaço tanto em famílias tradicionais de imigrantes japoneses e seus descendentes, como também foi adotada por brasileiros de diferentes estados do Brasil. Essas Novas Religiões Japonesas (Shinshūkyō) surgiram no Japão após a Segunda Guerra Mundial. Elas carregam uma fusão de influências orientais (originárias da Índia, China e Japão) e incorporam, também, características marcantes do Cristianismo ocidental. No Brasil, essas novas religiões foram introduzidas em um contexto histórico e político específico. Koichi Mori (1995) propõe uma sistematização da história das religiões japonesas no Brasil, e afirma que ela foi fragmentada em quatro períodos. Entre 1908 e 1920, o período foi caracterizado pela ausência de atividades religiosas comuns e organizadas entre os imigrantes, devido à

prioridade dada à sobrevivência e à falta de um ambiente propício para estabelecer práticas (Nakamaki, 2002). No segundo período, entre as décadas de 1920 e 1930, com o aparecimento de atividades religiosas fechadas nas colônias, tendo como principal prática o Budismo e algumas novas religiões japonesas como Tenrikyo e Seicho-no-Ie. No terceiro período, de 1930 até o começo meados de 1950, a prática religiosa vinda do japão foi dificultada pela política nacionalista de Getúlio Vargas, que decretou restrições ao uso da língua japonesa e qualquer formas de organização de imigrantes. Já a partir dos anos de 1950, no quarto período, o Brasil observa um processo de ascensão socioeconômica dos japoneses, que deu a eles a possibilidade de expansão de religiões vindas do oriente, incluindo também as novas religiões japonesas como a Igreja Messiânica e a Perfect Liberty (Watanabe, 2001).

Nesta seção não pretendo explorar com profundidade a história do surgimento e o processo de expansão das novas religiões japonesas no Brasil, pois considerado que este tema foi bastante explorado em literaturas como Ozaki (1990) Clarke (2000,2008) Matsue (2002) Castilho & Godoy (2006), De Paiva (2005), Uehara (2009), Melo Júnior (2017), Tomita (2016) Usarski & Shoji(2017).

Diferente desses autores, pretendo conduzir essa discussão partindo de uma reflexão sobre a morte e suas formas de culto nas novas religiões japonesas no Brasil, realizando um exercício de breve comparação entre três religiões que ganharam bastante destaque no país principalmente pelos seus ritos de culto aos espíritos de antepassados: a Oomoto, Seicho-No-Ie e Sukyo Mahikari. Ao comparar os seus rituais mortuários com o messiânico, acredito ser possível potencializar a compreensão de como esses sujeitos religiosos compreendem e configuram as suas relações com os mortos, identificando convergências e divergências, suas orientações éticas e morais em cultos praticados no Brasil, mas que têm origem na cultura japonesa.

1.4 Mokiti Okada, a Oomoto e seus Ancestrais.

A religião Oomoto foi fundada no dia primeiro de janeiro de 1892 (25º ano da era Meiji), em Hongu, Ayabe, prefeitura de Quioto. Os membros desta doutrina religiosa acreditam que neste dia o Espírito do Deus, *Kunitokotachi*,⁷ possuiu o corpo da Fundadora

⁷A Oomoto entroniza e adora como Deus (*Oomoto Sume Oomikami*) o verdadeiro Deus absoluto, Origem do espírito, da força e do corpo, o qual gera e cultiva todos os seres em todo o universo, e, de acordo

Nao Deguchi proclamou a reconstrução do mundo e o advento de uma nova era, visando a concretização do Mundo de Miroku (o Reino de Deus na Terra). Essa experiência, é muito semelhante à que foi elaborada por Mokiti Okada, que segundo seus ensinamentos também foi possuído por um espírito de divindade, que o revelou que ele seria o Messias salvador da humanidade com a missão de construir o (Paraíso na Terra), um mundo que será isento de doença, pobreza e conflito. A Oomoto, além da sua fundadora, tem um co-fundador chamado Onisaburo Deguchi, que como relata a literatura Omotana também foi possuído por um espírito divino chamado *IZU*, cujo objetivo é proteger os mundos material e espiritual. seus seguidores acreditam que esse espírito revelou a ele o grande caminho para uma profunda compreensão do que seria o “amor” e a “verdadeira fé”, remindo todos os pecados da humanidade, uma ideia que remete também a um Messias.

Refletindo sobre os caminhos e a trajetória de Mokiti Okada na Religião Oomoto, fica explícito em seu material biográfico que ele foi membro da religião no Japão, chegando a alcançar um alto nível na sua hierarquia religiosa, mas após diversos conflitos entre os dirigentes, em maio de 1934 ele é desligado definitivamente. No início de suas formações tanto a Oomoto quanto a IMM organizaram suas estruturas religiosas com líderes espirituais provenientes da família dos fundadores. A sucessão de poder se dava, historicamente, em um formato dinástico, com a transferência da autoridade espiritual determinada pela linhagem de sangue. A liturgia da IMM tem suas raízes na experiência religiosa e mística de Okada dentro da Oomoto, uma religião cuja liturgia é derivada do Xintoísmo. Esse contexto influenciou Okada na definição de seus ensinamentos e, posteriormente, na criação da liturgia da IMM e na sistematização dela através de sua cônjuge, Nidai-Sama após a sua morte. É plausível que os primeiros cultos em reverência aos mortos na história litúrgica da IMM tenham sido iniciados após o falecimento do próprio Okada, também conhecido como Meishu-Sama (Senhor da Luz).

com seu conceito de Deus, a Oomoto entroniza e adora igualmente o Espírito de *Izu* ou Deus *Kunitokotachi*, o Espírito de *Mizu* ou Deus *Toyokumonu*, que restauraram e consolidaram a Terra, assim como as demais divindades infinitamente numerosas. (ver- <https://www.oomotodobrasil.org.br/estatuto-fundamental-da-oomoto>).

Figura 1- Sepulcro de Meishu-Sama



Oração no Sepulcro do Fundador por Nidai-Sama.

Figura 2- Sepulcro da Esposa de Meishu-Sama



Sepulcros do Fundador e da Segunda Líder.

Fonte: (Anjos 2012)

A história sobre o surgimento do Sorei-Saishi - ou Ofício Religioso de Assentamento e Sagração dos Ancestrais - se inicia logo após o falecimento do fundador da igreja no dia 10 de fevereiro do ano de 1955 (Anjos, 2012). Quando sua esposa, Nidai-Sama, assume a direção de segunda líder espiritual e passa a ser a responsável pela organização da liturgia da Igreja Messiânica. Em setembro de 1958, Nidai-Sama inaugurou o templo Sorei-Sha, no Solo Sagrado de Hakone, no Japão, destinado ao culto e à inscrição (registro) dos antepassados. Neste local, começam a ser realizados cultos periódicos com diferentes finalidades.

Kaishiki-Goshi foi o primeiro nome dado ao Sorei-Saishi. Nesse período, os membros da Igreja Messiânica passaram a solicitar o registro de genealogias em formulários para cultuar as linhagens da própria família ou da família do cônjuge. Após o falecimento da Segunda Líder Espiritual, Nidai-Sama, em 24 de janeiro de 1962, a liturgia ficou centralizada na Terceira Líder Espiritual da Igreja, Sandai-Sama (Anjos, 2012).

Vale ressaltar que o Sorei-Saishi passa a ser organizado e institucionalizado como parte importante da liturgia da igreja messiânica não através da figura do fundador Meishu-Sama, mas sim de sua cônjuge Nidai-Sama, perpetuando-se através da filha do casal, Itsuki-Okada, e do neto, Yoichi Okada. A partir dessa cadeia mimética que remete à família do fundador e líder

carismático, o ritual tornou-se parte intrínseca da IMM. Foi apenas em novembro de 1995 que a Igreja Messiânica no Brasil construiu o seu templo o solo sagrado de guarapiranga, juntamente com um Soreisha (Santuário dos Antepassados), permitindo assim que os membros pudessem cultuar os espíritos de seus familiares mortos no Brasil.

Durante a pesquisa de campo, fui atravessado pela curiosidade que me levou a decidir que, para compreender de forma mais profunda e detalhada os elementos que compõem o culto aos ancestrais na IMMB, era essencial conhecer as bases sobre as quais Nidai-Sama, segunda líder espiritual da igreja, fundamenta e sistematiza o culto aos antepassados. Isso me direcionou à Oomoto do Brasil, religião de origem de Okada. Por meio de um contato com a sede da Oomoto, localizada em Jandira, São Paulo, tive a oportunidade de participar de forma online de cursos de formação e palestras que refletiam sobre antepassados e as práticas de seus rituais na Oomoto, o que possibilitou traçar diversas comparações que revelaram a origem do Sorei-Saishi.

Segundo o diretor superintendente da Oomoto na América do Sul, Yasuharu Fujimoto, o culto aos antepassados é chamado de Sorei-Sama ou Mitama-Sama, o que já apresenta certa semelhança com o culto na IMM, que se chama Sorei-Saishi e o altar que os membros entronizam em suas residências é chamado de Mitamaya. Participando do curso com o diretor da Oomoto no Brasil, ele revelou que todas as orientações em relação a este culto foram ensinadas e introduzidas nesta religião por uma líder espiritual chamada Helena Kurenai Deguchi, neta de Onisaburo Deguchi, cofundador da Oomoto. Essa mestra da Oomoto teve um papel significativo na expansão dos ensinamentos da religião fora do Japão, especialmente no Brasil.

Segundo o ensinamento da mestra Helena Kurenai Deguchi: “Todas as religiões ensinam a importância de nossos antepassados, e como podemos cultuá-los, mas acredito que somente a Oomoto estabeleceu o método de rituais voltados a este sentido, no qual pedíamos a Deus que salve nossos antepassados de geração em geração e reze pela prosperidade e felicidade de suas almas”. Esta frase da líder espiritual foi apresentada no curso como uma forma de introduzir a importância do sentido do ritual aos antepassados. Realizei este curso de forma online pelo site oficial da Oomoto. Nele, foi esclarecido que os seguidores da Oomoto não apenas rezam e cultivam os antepassados de sua própria linhagem, mas também de todos os espíritos de pessoas que morreram em decorrência de guerras, fome, desastres, imprevistos

e acidentes no mundo. O diretor enfatizou a importância de gerar um sentimento coletivo em prol da humanidade, ligando todos os espíritos à ideia de salvação espiritual e também material, pois a situação em que se encontram os antepassados no mundo espiritual se reflete totalmente na vida cotidiana de seus descendentes.

Ficou claro em minha observação que rezar e cultivar os espíritos de toda a humanidade é fundamental para permitir o estabelecimento do que os Omotanos chamam de “Mundo de Miroku”, profetizado por Buda Sakyamuni. Em minha análise, percebo uma profunda analogia entre a profecia sobre o estabelecimento do Reino de Deus, conforme anunciado por Jesus, e o conceito de “Construção do Paraíso na Terra” desenvolvido por Meishu-Sama. Essa conexão já evidencia a influência tanto do pensamento cristão quanto das tradições budistas na formulação dessa doutrina religiosa. Outra analogia feita por ele foi a da árvore, explicando que nós, os descendentes seres humanos, somos como as partes visíveis de uma árvore — o tronco, os galhos, as folhas e os frutos — enquanto os antepassados seriam as raízes, que não podemos ver, pois estão escondidas sob o solo. Graças ao trabalho árduo das raízes, o tronco cresce mais forte, os galhos se estendem mais longos, belas flores desabrocham e frutos são produzidos. Se as raízes adoecerem, a árvore também se enfraquecerá. Por isso, nós, que vivemos neste mundo material, precisamos cuidar muito bem de nossas raízes, que são nossos espíritos de antepassados, se quisermos prosperar.

Para enriquecer a análise, considero apresentar um trecho específico de um ensinamento de Meishu-Sama que se chama “A Advertência dos Antepassados”, onde ele destaca a importância do cuidado com os antepassados e a conexão espiritual com os descendentes, um argumento muito semelhante ao do diretor no curso da Oomoto sobre antepassados. No trecho de *“Alicerce do Paraíso”, vol. 3*, Meishu-Sama argumenta:

Os antepassados desejam a felicidade de seus descendentes e a prosperidade de sua linhagem familiar. Por conseguinte, não negligenciam sua guarda um instante sequer, para não cometerem erros e pecados ou para não trilharem o caminho do mal. Se um descendente, seduzido pelo demônio, pratica más ações, seus antepassados provocam, por exemplo, acidentes, doenças, etc. não só como advertência, mas também para a purificação dos pecados cometidos. No caso do enriquecimento ilícito por parte do descendente, ocasionam, por exemplo, um incêndio ou outra forma de perda e,

conforme o pecado, inflige-se também a purificação em forma de doença.. (Alicerce do Paraíso, vol. 3, p.165).

Ambos os argumentos, tanto do diretor da Oomoto quanto de Meishu-Sama, fundador do IMM, destacam a importância do cultivo do nosso vínculo com os antepassados, estabelecendo uma conexão direta que demonstra como os espíritos dos antepassados influenciam diretamente no bem-estar de seus descendentes, apresentando uma relação que não se limita ao respeito por laços familiares diretos, mas também implica um dever moral e espiritual que transforma e orienta a vida cotidiana. No caso da Oomoto, o diretor utiliza o argumento de que os praticantes devem rezar e cultivar espíritos de toda humanidade, não apenas dos seus próprios antepassados. Ele defende que o cuidado com os espíritos ancestrais não apenas serve para a promoção de um bem-estar individual do descendente, mas é parte de um projeto maior de salvação da humanidade para que se concretize o "Mundo de Miroku"⁸, que seria uma era de paz e prosperidade profetizada por Buda Sakyamuni.

Da mesma forma, O Fundador da IMM também vai relacionar o destino dos vivos a uma determinada agência espiritual dos antepassados, evidenciando que eles querem a felicidade e a prosperidade de seus descendentes. O argumento é que quando os descendentes se desviam do caminho correto, seus antepassados intervêm, causando acidentes, doenças ou outras dificuldades como um mecanismo de "advertência" ou purificação dos seus atos. Isso expressa a ideia de que os antepassados não são apenas seres inativos, mas representam um papel ativo na vida dos vivos, prezando pela ética, moralidade e destino de suas linhagens. O sofrimento ou os problemas enfrentados pelos descendentes podem ser visto como uma forma de purificar com a intenção de se restaurar a harmonia espiritual entre os vivos e mortos, que acaba sendo interrompida por ações consideradas "negativas", assim como as raízes de uma árvore, quando estão fracas, afetam a saúde de toda a árvore.

⁸ A Igreja Messiânica cria e difunde uma cultura espiritual em interação com o desenvolvimento da cultura material, tendo por finalidade o advento do Paraíso Terrestre. Não há dúvida de que Paraíso Terrestre é uma expressão que se refere ao mundo ideal, onde não existe doença, pobreza e conflito. O Mundo de Miroku, anunciado por Buda Sakyamuni, a chegada do Reino dos Céus, profetizada por Jesus Cristo, o Mundo de Serenidade e Paz, proclamado por Nichiren , e o Pedestal do Néctar, idealizado pela Igreja Tenrikyo, têm o mesmo significado do Paraíso Terrestre que proclamamos. Entretanto, a diferença é a questão do tempo, que não foi anunciada por nenhum dos fundadores. Por meio da Iluminação espiritual, intuí que esse tempo está muito próximo. (<https://www.messianica.org.br/sobre-a-igreja-messianica>).

As duas doutrinas coincidem na percepção de que o respeito pelos ancestrais é essencial para garantir a harmonia e o bem-estar dos que estão vivos. Na metáfora da árvore proposta pelo líder da Oomoto, os ancestrais são vistos como as raízes, cuja saúde é crucial para a solidez da árvore. Essa visão é refletida nos ensinamentos de Meishu-Sama, que afirmam que a falta de atenção aos antepassados ou as falhas morais dos sucessores podem causar desarmonia que afeta toda a família. Ambas as tradições indicam que cuidar dos espíritos, seja por meio de rituais específicos ou de uma conduta ética adequada, é vital para atingir um estado ideal, seja conhecido como "Mundo de Miroku" ou "Paraíso". Portanto, há uma semelhança central: tanto o argumento do diretor da Oomoto quanto o ensino de Meishu-Sama ressaltam a importância de cultivar os antepassados para garantir não apenas a prosperidade espiritual dos descendentes, mas também para contribuir com um propósito mais amplo de transformação social.

O sistema ritual que organiza os cultos aos espíritos na Oomoto e na Igreja Messiânica Mundial (IMM) apresenta poucas distinções em sua forma. Na Oomoto, o Templo Miroku-Den, localizado na cidade de Ayabe, província de Quioto, no Japão, serve como o santuário de antepassados. O primeiro passo para iniciar o culto aos antepassados na Oomoto é reunir informações sobre o ancestral, como nome completo, data de falecimento, idade e grau de parentesco. Se o solicitante for casado, é importante investigar os antepassados do cônjuge também, para poderem ser assentados no santuário.

Após essa investigação, é realizada a elaboração de uma lista de antepassados enviada ao departamento espiritual do Templo Miroku-Den, onde é preparado o Reiji (a morada dos espíritos). Nesse processo, os espíritos dos antepassados são convocados e assentados para serem cultuados individualmente, em um ritual chamado Fuku-Sai. Esse ritual confere aos antepassados um número de registro, simbolizando sua posição no mundo espiritual com a permissão de Deus. Depois, um altar é entronizado na residência da família do solicitante, onde são realizadas a missa anual dos antepassados e as práticas diárias e mensais de culto. Para os membros brasileiros, há condições especiais que permitem solicitar o Nikkuryō, mediante um donativo. Nesse caso, a Oomoto passa a realizar o Nen-Sai (missa anual), que celebra o renascimento do antepassado no mundo espiritual, coincidindo com a data de falecimento no mundo material. Esse ritual é realizado anualmente por 05 anos, depois em

intervalos de 10, 15 e 20 anos, seguido de 30, 40, 50 anos, e, após 100 anos, passa a ocorrer a cada 50 anos até completar 1000 anos, e depois a cada 100 anos.

É importante que a data de realização desses rituais não seja alterada sem um motivo justificado. Se houver necessidade de mudança, a orientação litúrgica é de que os espíritos devem ser informados sobre o motivo. Além disso, o Mainen Irei-Sai (missas memoriais) são realizados mensalmente para todas as linhagens da família do solicitante, diretamente no Templo Miroku-Den.

Segundo Yasuharu Fujimoto, diretor da Oomoto no Brasil, uma das orientações mais importantes do sistema ritual é que o praticante tenha o "Makoto no Kokoro" (coração com sinceridade). Comparando os sistemas rituais da Oomoto e da IMM, observa-se que eles seguem caminhos e objetivos semelhantes. Por exemplo, o processo de solicitação para assentar os antepassados e linhagens até a entronização do Mitamaya (altar dos antepassados no lar) possui ritos, significados e funções burocráticas semelhantes em ambas as tradições. Na IMM, o assentamento dos ancestrais, chamado Sorei-Saishi (Ofício de Assentamento e Sagração dos Ancestrais), pode ser solicitado por membros que tenham recebido o Ohikari (medalha sagrada) e tenham mais de 21 anos. A solicitação é enviada à sede central da igreja, em São Paulo, onde são formalizados os registros das linhagens e dos espíritos. Após essa etapa, o solicitante recebe orientações sobre os cuidados com os espíritos, que passam a ser cultuados no Santuário dos Antepassados, tanto no Brasil quanto no Japão.

Os espíritos recebem homenagens diárias, mensais, anuais e especiais, e os descendentes podem acompanhar os cultos através do aplicativo da igreja e do setor de Sorei-Saishi de sua unidade religiosa. O Nensai, por exemplo, é realizado todos os domingos às 9 horas no Solo Sagrado do Brasil,⁹ homenageando os

⁹Inaugurado às margens da represa de Guarapiranga, em São Paulo, capital, em uma área de 327.500 metros quadrados, o local preza pela preservação ambiental e, assim como os modelos criados por Meishu-Sama, ele alia a sua beleza natural à beleza das construções, caminhos e jardins desenvolvidos pelo ser humano. O templo, com sua torre de 71 metros e anel sustentado por 16 pilares de 18 metros de altura, chama a atenção dos visitantes por sua simplicidade, e, ao mesmo tempo, por sua grandeza. No Solo Sagrado, a sua paz proporcionada permite ouvir os sons da natureza, dos pássaros e demais animais silvestres que tem o local como sua morada. Lá é possível sentir a pulsação da vida e se conectar com o nosso eu divino, enquanto se passeia por belos caminhos floridos e pelos cursos e quedas d'água. Mensalmente, milhares de voluntários, a maioria, messiânicos, vindos de várias regiões do Brasil dedicam-se por meio de grupos para manterem a limpeza, a harmonia e a beleza do local, impregnando-o de amor e gratidão sincera. Todas as despesas de manutenção são provenientes dos donativos dos messiânicos, proporcionando assim, às demais pessoas, que também possam se

espíritos que aniversariam no mês. Os cultos aos espíritos podem ser solicitados para os marcos de 100 dias, 1, 2, 3, 4, 5, 10, 15, 20, 30, 40, 50, e 100 anos de falecimento, sendo importante a participação dos descendentes sempre que possível. O Irei-Sai, por sua vez, é celebrado uma vez ao ano, podendo ser solicitado para intervalos entre esses anos ou para toda a linhagem familiar. A entronização do Mitamaya (altar dos antepassados no lar) requer a aprovação do ministro(a) responsável pela unidade, mediante entrevista com o solicitante. Após a comunicação e validação pela sede central e pelo Solo Sagrado, o processo segue com a realização de um donativo especial. Por fim, os objetos rituais são preparados e a cerimônia é realizada na residência do solicitante, formalizando seu compromisso espiritual contínuo com os antepassados.

Tanto na IMM quanto na Oomoto, os rituais de culto aos antepassados são processos que envolvem a entronização de um altar doméstico e a realização de cerimônias anuais e diárias para honrar os ancestrais. Ambas as religiões realizam essencialmente o mesmo processo de reverência e assentamento ritualístico dos ancestrais. Na Oomoto, esse preparo envolve a investigação detalhada de informações sobre os antepassados (nome completo, data de falecimento e grau de parentesco), incluindo os ancestrais do cônjuge, visando o que é comumente denominado *Sorei-Sama*. Na IMM, a ação é idêntica em seu propósito: entronizar os ancestrais no altar doméstico (*Mitamaya*). Essa entronização é concretizada através do Sorei-Saishi (Ofício de Assentamento e Sagração dos Ancestrais), um ritual que, assim como na Oomoto, registra e instala simbolicamente os antepassados tanto no lar quanto nos Santuários dos Solos Sagrados do Brasil e do Japão, garantindo o reconhecimento e a ascensão de toda a linhagem familiar. Nos dois casos, há um reconhecimento formal do papel dos antepassados e uma estrutura ritual organizada para manter o culto. Na Oomoto, a prática do Fuku-Sai, que envolve a preparação do Reiji (a morada dos espíritos), que estabelece a posição dos antepassados no mundo espiritual com a permissão divina. Na IMM, há a instalação do Goreiji (Assento dos Espíritos) dentro do Mitamaya (Altar dos Antepassados no Lar). No Goreiji, são realizadas práticas espirituais como orações, oferendas e homenagens para os espíritos dos antepassados, buscando a purificação e elevação desses espíritos. Acredita-se que o culto aos antepassados no Goreiji contribui para harmonizar a linhagem familiar e para a proteção e bênçãos dos

sentir tocadas pela grandeza do lugar, inspirando-se em dar continuidade à sua proposta de paraíso em seus lares e demais ambientes onde se encontrem. (<https://www.messianica.org.br/solo-sagrado>).

descendentes, promovendo assim um elo espiritual contínuo entre o mundo material e o mundo espiritual, e segue uma lógica similar, onde os antepassados são categorizados em diferentes níveis de proximidade e importância, como ancestrais mais antigos, parentes próximos e familiares do cônjuge. Na IMM, o Mitamaya (Altar dos Antepassados no Lar) funciona como um "portal" espiritual onde os antepassados podem servir à Obra Divina no mundo espiritual, enquanto na Oomoto o Reiji (Morada dos Espíritos) representa uma morada simbólica que estabelece a relação dos espíritos com o solicitante mediante um número de registro.

A IMM utiliza o objeto Goreiji- uma pequena tábua de madeira semelhante ao Ihai-Budista, como um portal onde os espíritos de antepassados se ligam com seus descendentes. Essa compreensão no culto messiânico reflete a ideia de que o altar é uma conexão simbólica com o mundo espiritual, em vez de um local onde os espíritos residem literalmente. Por outro lado, na Oomoto, o processo ritual parece dar uma ênfase maior à formalidade e ao registro dos antepassados como parte de uma ordem cósmica estabelecida. A prática do Fuku-Sai e a inscrição dos nomes dos antepassados simbolizam uma organização metódica e uma estrutura hierárquica do mundo espiritual refletida no culto doméstico e no templo.

Ambas as tradições permitem a inclusão dos antepassados do cônjuge, mas o tratamento dado a eles é diferente. Na Oomoto, os ancestrais do cônjuge são incluídos formalmente na lista de antepassados a serem cultuados e recebem uma posição específica no Reiji. Já na IMM, os antepassados do cônjuge podem ser assentados no Goreiji do lado esquerdo no Mitamaya, e o sistema ritual reconhece os parentes "afins" (ou Ukara-Yakara) como parte dos familiares do solicitante.

A Oomoto tem uma teologia centrada na figura de Miroku-Oomikami, que representa uma manifestação divina relacionada à salvação espiritual da humanidade no futuro. A prática do culto aos antepassados é considerada uma forma de preparar espiritualmente tanto os vivos quanto os mortos para essa nova era.

Na IMM, embora haja uma reverência similar a figuras divinas como Miroku-Oomikami, o foco teológico está mais na ligação com Meishu-Sama, fundador da Igreja, e no papel dele como intermediário espiritual que facilita a comunicação com o Supremo Deus. Isso sugere

uma orientação mais voltada para a prática da salvação no cotidiano dos seus seguidores e a obtenção de bênçãos divinas através da fé e das práticas religiosas.

Ambas as tradições possuem uma cosmologia que organiza os espíritos dos antepassados em uma hierarquia espiritual, onde a posição dos espíritos é determinada pelas ações realizadas em vida e pela dedicação dos descendentes ao culto. Na Oomoto, essa hierarquia é formalmente estruturada por meio de um sistema de registros e rituais que garantem uma posição específica no mundo espiritual. Já na IMM, a hierarquia se manifesta na disposição do Goreiji e na conexão espiritual estabelecida através do Sorei-Saishi. Na IMM, o altar dos antepassados (Mitamaya) só pode ser entronizado junto a um quadro caligrafado pelo fundador, representando o Supremo Deus, acompanhado de uma foto do fundador. O cuidado com o Mitamaya e com a imagem da Luz Divina é essencial, pois, por meio desses rituais, os antepassados são convocados a contribuir para a missão de construir o Paraíso no lar dessas famílias.

As práticas de culto aos antepassados na Oomoto e na IMM agrupam muitos elementos, mas se diferenciam em aspectos como a formalidade ritual, a estrutura temporal dos cultos e a ênfase teológica. Essas variações refletem as particularidades de cada tradição em sua adaptação ao contexto brasileiro e em sua resposta às necessidades espirituais dos membros.

Na investigação sobre rituais aos mortos no contexto das novas religiões japonesas no Brasil, encontrei formas de aproximar outras doutrinas de relevância que também se estabeleceram no período de chegada do IMM, como a Seicho-no-Ie e a Sukyo Mahikari. Ao comparar os cultos aos antepassados tanto na Seicho-no-Ie e como na Sukyo Mahikari, identifiquei rituais com notáveis semelhanças, o ponto de encontrar diversos materiais publicados na internet onde a Mahikari é acusada de plágio pela IMM, o que gerou diversas controvérsias nesse processo comparativo.

1.5 Seicho-No-Ie, Sukyo-Mahikari e seus Ancestrais.

A Seicho-No-Ie (Lar do Progredir Infinito) é uma instituição religiosa fundada no Japão em 1930 por Masaharu Taniguchi (1893-1985), mas só se estabeleceu no Brasil por volta de 1952, no site oficial da Seicho-No-Ie no Brasil, (sni.org.br) é apresentado que seu emblema

reúne símbolos de três grandes religiões mundiais — o Cristianismo, o Budismo e o Xintoísmo —, caracterizando a união dessas supostas essências religiosas. A Seicho-No-Ie defende um universalismo fundamentado na ideia de que todas as religiões contêm, em sua essência, uma única "Verdade", sendo essas tradições religiosas suas principais influências.

Já a Sukyo-Mahikari é um movimento que surge no Japão também entre as Novas Religiões a partir da década de 1950. Traduzindo, o termo japonês de forma literal “Sukyo”, seu significado é “ensinamentos sagrados” ou “ensinamentos Divinos”. Já o termo “Mahikari” significa a “Luz Verdadeira” e representa uma forma específica de energia espiritual transmitida pela imposição de mãos, uma prática que os seguidores da Mahikari conhecidos como “Kumites” chamam de *Okiyome*. Segundo a tradição religiosa, essa energia espiritual possui propriedades terapêuticas para o espírito. Essa prática é muito semelhante a da IMM, que também utiliza a imposição de mãos, chamada *Johrei* (Purificação do Espírito), prática central nas duas doutrinas.

Segundo o site mahikariexposed.com criado por ex membros da Mahikari, a doutrina religiosa, na verdade, surgiu após dois processos de rompimentos de seu fundador, o primeiro com a religião Oomoto-Kyo, no Japão, onde ele seguiu com Mokiti Okada na fundação da Sekai Kyusei Kyo (Igreja Messiânica Mundial) e depois com sua expulsão da IMM. O fundador da Mahikari Yoshikazu Oda, que era conhecido como Ryudo Okada e também gostava que o chamassem de Kotama Okada, foi convidado a sair da Sekai Kyusei Kyo onde foi ministro dirigente por 10 anos devido à, sua obsessão em invocar espíritos, fazendo com que em 1959 ele criasse sua própria seita chamada Sekai Mahikari Bunmei Kyodan, onde ele acabou assumindo também o sobrenome de Mokiti, pois o seu sobrenome original era Yoshikazu Oda e não Okada.

É importante deixar claro que minha proposta não é aprofundar nas controvérsias relacionadas à Sukyo Mahikari e a IMM, mas considero interessante investigar os processos de origem dessas instituições como uma forma de retratar semelhanças em suas práticas. Isso vai se tornar mais claro em minha análise, onde realizei comparações entre as formas rituais.

O culto aos antepassados constitui uma prática central tanto na Seicho-No-Ie quanto na Sukyo Mahikari. Ambas as instituições reconhecem a continuidade da existência após a morte e postulam uma relação mediada entre vivos e mortos, fundamentada na crença em uma dimensão física (dos vivos) e um mundo espiritual (dos mortos), onde residem os ancestrais. Nessas tradições, o culto aos antepassados é interpretado como uma forma ritualizada de expressar e honrar o profundo sentimento de gratidão e dívida para com aqueles que antecederam a linhagem.

A Seicho-No-Ie considera que o respeito pelos antepassados é essencial para o progresso espiritual e físico dos descendentes vivos, pois seus seguidores entendem que sua felicidade no mundo material só será alcançada de forma plena se os descendentes reconhecerem que a vida material de cada pessoa no mundo só existe pelo resultado de gerações anteriores que possibilitaram seu retorno do mundo espiritual ao físico através de seus ancestrais, sendo importante cultivá-los através de mentalizações, orações, e oferendas das mais variadas, como alimentos, flores, músicas, incensos. Pois é através da materialização do ritual que esse sentimento alcança os ancestrais, gerando uma atmosfera de dádiva, pois se os ancestrais cultivam a felicidade no mundo espiritual, isso irá se refletir nos descendentes também de forma materializada.

Já a Sukyo Mahikari não só entende que os antepassados são seres que habitam o mundo espiritual e precisam receber culto, mas como esses espíritos também têm certa agência e poder de orientar moralmente seus descendentes, seja para um caminho negativo ou positivo, ou seja, dependendo do nível espiritual em que se encontram esses espíritos, eles são vistos como entidades protetoras ou entidades negativas, cujas ações e o carma acumulado de vidas materiais anteriores podem impactar diretamente a vida dos descendentes. Reconhecer os antepassados é parte da jornada espiritual para ambas as religiões, mas o que as diferencia é agência desses espíritos na relação com os seus descendentes. Os antepassados não são apenas objetos de veneração, mas possuem um poder que é eficaz e que pode se manifestar de várias formas na jornada física de seus descendentes. Levando em consideração esta relação, os antepassados serão ou guias espirituais, que cuidam e protegem seus descendentes, os aconselhando, ou irão exercer um papel negativo, caso eles estejam em um estado espiritual perturbado ou com carmas negativos acumulados.

Na Seicho-No-Ie, o culto é realizado em eventos diários, anuais e mensais, mediante registros espirituais para as linhagens ou direcionado a um espírito em específico, para quem são realizadas oferendas, orações e mentalizações. Um exemplo deste ritual é a famosa Festividade do Santuário Hōzō do Brasil, onde são oferecidas preces de amor e gratidão aos

antepassados, ritual importante para os seguidores reconhecerem simbolicamente que a vida é eterna e que ela se conecta por laços inquebráveis ao longo das gerações.

Já na Mahikari, há um sistema de culto mais específico chamado Sorei Matsuri, onde são realizadas cerimônias de purificação e elevação dos espíritos de antepassados que através do ritual têm a permissão de receberem o que os praticantes chamam de Okiyome (Luz Verdadeira) para o seu progresso no mundo espiritual. Ou seja, a Mahikari dá ênfase à purificação desses espíritos e na resolução de seus carmas negativos.

1.6 Estrutura e Organização Espiritual dos Mortos - O caso Seicho-No-Ie e Mahikari.

Há muitas semelhanças nas formas como esses grupos entendem o fenômeno da morte e sua organização no plano espiritual. A Seicho-No-Ie enfatiza a compreensão de que a vida no mundo espiritual é totalmente influenciada pelas ações, pensamentos e sentimentos que os seres humanos cultivam em sua vida material. Essa lei se refere a ideia que os indivíduos vivos criam carmas durante sua passagem pela vida no plano material e por isso essas más ou boas condutas irão determinar o seu lugar no mundo espiritual. Espíritos que viveram orientados por atitudes consideradas moralmente “positivas” tendem após à morte habitar regiões espirituais mais elevadas, sendo lugares considerados divinos os mais próximos de Deus, enquanto aqueles que cultivam negatividade ou má conduta moral podem enfrentar ambientes mais perturbadores. Existe uma dinâmica de débitos e créditos morais que excede o tempo da vida biológica de um indivíduo, traço central do carma enquanto o centro de uma teodicéia (Weber), e que a diferencia, por exemplo, de noções cristãs de pecado, graça, e responsabilidade.

O mundo espiritual na cosmologia Seicho-No-Ie é dividido em diferentes esferas, que têm vibrações de energias em níveis específicos. Essas esferas atraem pessoas com frequências semelhantes. Assim, cada espírito é atraído por uma esfera que corresponde ao seu estado espiritual. Esse sistema de ressonância faz com que o espírito fique preso a uma cadeia contínua de aprendizado e desenvolvimento que é eterna, pois o mundo espiritual não é um destino fixo, mas um lugar de transição e desenvolvimento espiritual, onde os espíritos buscam se libertar de apegos materiais e dos carmas adquiridos na vida.

Já na Sukyo Mahikari se tem uma compreensão semelhante, onde há uma ordem hierárquica do mundo material e espiritual, que a tradição afirma ter três níveis principais: o

mundo físico, astral e divino. Cada um desses níveis corresponde a um estágio de purificação e desenvolvimento espiritual da alma, a vida no mundo astral é apenas uma continuação do aprendizado da alma até que ela esteja suficientemente purificada moralmente para ascender ao mundo divino.

1.7 Formas de Organização das Práticas Ritualísticas.

O que torna a Mahikari diferente na forma de compreender o mundo espiritual é que ela atribui que a prática de imposição de mãos chamada Okiyome “Luz Verdadeira” permite que os espíritos tenham a permissão de receber uma assistência direta dos vivos fazendo com que eles os ajudem no progresso a manipulação dos níveis no mundo astral (Espiritual). Então, embora essas tradições reconheçam a influência dos antepassados na vida de seus descendentes e possibilitem a sua elevação no mundo espiritual mediante práticas rituais, a Mahikari dá centralidade ao Okiyome, que permite que os vivos possam interferir no destino dos mortos de maneira mais ativa conseguindo chegar a manipular e mover esses espíritos entre os níveis no processo de purificação para o avanço deles pelos planos espirituais.

Já na Seicho-No-Ie, o mediador e manipulador do culto aos antepassados é o próprio descendente, que através da prática da mentalização que envolve a leitura da Sutra Sagrada, "Chuva de Néctar da Verdade", eleva as vibrações espirituais dos antepassados e transmite a eles sentimentos de amor e gratidão, possibilitando assim que esses espíritos transitarem entre os níveis espirituais. Os pedidos de orações e cultos aos espíritos são feitos por meio de registros espirituais, que formalizam e materializam esse “vínculo espiritual” entre o mundo material e o espiritual. Esses registros são solicitados aos templos, onde os descendentes enviam “donativos” em dinheiro, mentalizando as energias de maneira direcionada e organizada.

Na Sukyo Mahikari, existe também o uso do talismã (Omitama) que é um objeto sagrado, um tipo de medalha utilizada pelos membros como mediador da prática de Okiyome, permitindo que se realize a imposição de mãos e a irradiação da “Luz Verdadeira”, prática semelhante ao Johrei da (IMMB) que também é uma forma ritual de imposição de mãos, mediado pelo uso de uma talismã chamado (Ohikari). A oração e a imposição de mãos são consideradas, essenciais em ambas as doutrinas para purificar os antepassados e facilitar a

sua evolução espiritual. Ou seja, na Mahikari, com o Sorei Matsuri, se tem a mesma função que o Sorei-Saishi, um tipo de sistema que orienta e organiza os cultos e orações aos ancestrais, onde também se incluem as práticas de ofertas específicas, como alimentos, bebidas, flores, fumos, incensos. Só que aos invés do uso de um altar específico e personalizado, como na IMMB (o Mitamaya), na Mahikari se faz o uso do Ihai e do Butsudan - que é o oratório Budista, que simboliza o apoio material e espiritual para as almas dos antepassados em seu caminho de purificação no mundo dos mortos.

1.8 Carma e Purificação Espiritual.

A questão do carma é fundamental para a prática de todas as tradições aqui comparadas, como a Oomoto, IMM, Mahikari, Seicho-No-Ie que compreendem o carma acaba se tornando uma herança espiritual para os descendentes. O carma projeta na economia moral dessas espiritualidades uma noção de “genética espiritual”, que enfatiza o pressuposto que descendentes têm a responsabilidade de ajudar a limpar as impurezas espirituais herdadas, que muitas vezes são vistas como causa de dificuldades na vida presente. Com os exemplos das práticas de Okiyome, e do Johrei.

Na Seicho-No-Ie, o conceito de carma está presente, mas com um foco menos direcionado à purificação. A Seicho-No-Ie considera que a prática de mentalizações de sentimento de gratidão e amor aos antepassados, por meio de orações e boas ações, é suficiente para harmonizar a relação espiritual entre os mundos. O foco maior está no valor da vida e os ensinamentos morais legados pelos antepassados, sem dar muita importância em práticas de purificação rigorosas. Assim, enquanto a Mahikari e a IMM orientam os praticantes na busca de purificar e superar os carmas herdados, a Seicho-No-Ie promove um caminho de agradecer e reconhecer virtudes através dos antepassados.

1.9 Cerimônia para Almas de “Anjinhos Anônimos”.

Uma característica da Seicho-No-Ie é a atenção especial dada ao culto chamado de “Anjinhos Anônimos”, almas de fetos ou embriões que foram abortados ou que faleceram antes de nascer. A Seicho-No-Ie realiza cerimônias específicas para essas almas no Monumento dos Anjinhos Anônimos, proporcionando um momento de acolhimento e reconhecimento para essas pequenas vidas que não tiveram a oportunidade de concretizar a sua jornada de desenvolvimento espiritual no mundo material. Na Mahikari, Oomoto e IMMB,

não há uma cerimônia específica para as almas que não nasceram, como os anjinhos anônimos, mas possibilita que os abortos possam ser cultuados através de sistemas litúrgico que organizam o culto a espíritos nas três religiões, como o Sorei-Sama (na Oomoto), Sorei-Saishi (na IMMB) e o Sorei-Matsuri (na Mahikari).

Comparando esses sistemas rituais, fica claro que o foco principal deles é a busca incessante pela purificação espiritual e o auxílio ao progresso dos antepassados no mundo espiritual. O culto aos antepassados em ambas as tradições reforçam a ideia de pertencimento e identidade, não apenas com a família, mas com uma comunidade espiritual. Tanto a Seicho-No-Ie quanto a Sukyo Mahikari consideram os antepassados como protetores e guias, influenciando a saúde e o bem-estar dos descendentes. É interessante pensar que a ancestralidade é vista como uma força moral, que estabelece uma continuidade entre as gerações, na qual os descendentes carregam a responsabilidade de preservar a honra e a paz dos antepassados, que, em troca, mantêm a proteção espiritual sobre os descendentes e através disso criam uma “comunidade de acolhimento”, onde o culto cria a oportunidade de se incluir não apenas antepassados diretamente ligados a uma linhagem familiar específica, mas também parentes afins, amigos e pessoas desconhecidas que de alguma forma se conectam a esses indivíduos e à comunidade religiosa através do sentimento de salvação universal de todos os seres. Pode-se dizer que essas tradições não apenas curam relações de parentesco, mas também as produzem.

1.10 O Uso de Objetos Sagrados como Extensões do Mundo Espiritual.

O talismã Omitama na Mahikari, os registros espirituais e mentalizações da Seicho-No-Ie, o Sorei-Sama da Oomoto, o Johrei e o Sorei-Saishi da IMMB, são mecanismos que nos ajudam a observar como esses itens funcionam como mediadores entre o mundo físico e o espiritual. O Omitama na Mahikari é mais do que um objeto de devoção; é uma extensão da espiritualidade, proporcionando a transmissão de energia espiritual, que purifica e permite a comunicação com o mundo espiritual, compartilhando traços com a categoria melanésia de “mana”, estudada por Mauss (1950). Mauss sugere que certos objetos possuem um poder ou força espiritual que atua como elo entre o mundo visível e o invisível, carregados de um potencial que transcende seu valor físico. Na Seicho-No-Ie, os registros

espirituais atuam como “antenas” que conduzem vibrações de amor e gratidão aos antepassados. Embora não sejam sagrados no sentido de possuir poder próprio, eles são veículos de transmissão de intenção espiritual e representam uma ligação direta entre o indivíduo e o mundo espiritual. Esses objetos canalizam e mobilizam as energias morais que fluem pelo circuito do carma nessas doutrinas, colocando em movimento uma economia moral que é transgeracional, onde os descendentes carregam as consequências das ações dos antepassados.

A prática de purificação é uma tentativa de limpar as impurezas acumuladas ao longo das gerações e de interrupção do ciclo de carma negativo. Isso significa que a responsabilidade moral não é apenas individual, mas compartilhada, e que as ações de um membro da família têm impacto direto sobre o bem-estar espiritual das gerações futuras. O que cria uma identidade em comum entre essas práticas religiosas e o culto aos antepassados é uma forma de sustentar uma identidade cultural e espiritual coletiva, onde o passado e o presente se encontram, assegurando a continuidade da moralidade e da comunidade, conectando o mundo espiritual e o físico em uma única e dinâmica realidade interdependente.

Capítulo 2 : Entre o Templo e a Casa: Hierarquia, Organização, e o Culto aos Antepassados.

Este capítulo propõe uma análise detalhada das práticas rituais e das dinâmicas éticas e sensoriais que estruturam o culto aos antepassados na Igreja Messiânica Mundial. Por meio dos relatos de Cristiane e Marlene, exploro como os rituais mortuários transcendem a mera liturgia religiosa, operando como práticas de tecnologias de si (Foucault, 1986). Essas práticas permitem que os indivíduos moldam não apenas suas subjetividades, mas também suas relações éticas e espirituais com os antepassados.

Através das experiências narradas pelos interlocutores, examino os modos como os altares domésticos e os ambientes ritualísticos se tornam “geradores de atmosferas”, conceito desenvolvido por Reinhardt e Corrêa (2024). Esses espaços ritualísticos articulam materiais ecologicamente tendo em vista transcender a materialidade, criando experiências sensoriais e espirituais de cunho ambiental que, no contexto desta etnografia, conectam os vivos aos mortos. Através dessas atmosferas, a prática religiosa reorganiza o sensorium dos praticantes, afinando sua percepção ética e espiritual para responder às demandas dos antepassados. Essas comunicações sensoriais e simbólicas entre vivos e mortos por sua vez reconfiguram as relações éticas e familiares. A análise dos casos irá utilizar o conceito Hirschkind (2021), para descrever a escuta ética e a fisiologia moral, partindo da relação desses interlocutores com sonhos, intuições e os índices sensoriais como formas de mediação espiritual e corporal entre mundos distintos. Assim, o culto aos antepassados será interpretado não apenas como um ato de devoção, mas como um campo de negociação ética, que organiza e molda tanto a comunidade quanto os indivíduos em torno de uma economia moral. Dessa forma, este capítulo busca aprofundar a compreensão antropológica do culto aos antepassados na Igreja Messiânica, evidenciando como essas práticas ritualísticas integram corpo, ambiente e espiritualidade em uma dinâmica de transformação e cuidado.

2.1 A Estrutura Organizacional da Igreja Messiânica no Brasil.

A IMM chega ao Brasil por volta de 1950. O próprio fundador Meishu-Sama, ainda em vida no Japão, treinou e enviou ao Brasil a missionária Teruko Sato, uma jovem de 18 anos. Ela imigrou para o estado do Amazonas em novembro de 1954 e trouxe consigo uma caligrafia do fundador da IMM chamada de imagem da luz divina (Komyo Nyorai) e uma fotografia do mestre para serem entronizadas em altar, além de dez ohikaris, medalhas sagradas outorgadas aos membros que ingressam na religião. Teruko Sato é considerada a primeira messiânica japonesa responsável pela difusão da religião no Brasil, mas devido à precariedade e às atribulações da vida de imigrante, ela não pôde iniciar o trabalho missionário de maneira sistemática logo que chegou ao estado do Amazonas (Tomita, 2009).

Uma tentativa mais bem sucedida ocorre no ano seguinte, com a chegada de dois ministros japoneses, Nobuhiko Shoda (26 anos) e seu assistente Minoru Nakahashi (19 anos) 9 de agosto de 1955 é considerada a data oficial do início do trabalho de difusão da Igreja Messiânica no Brasil (Mori 1995; Raffo 2010; Tomita 2014). Outro pioneiro japonês extremamente importante para a difusão da IMM no Brasil foi o Reverendíssimo Tetsuo Watanabe. Segundo o livro *Sonen de salvar - Biografia de Tetsuo Watanabe*, de autoria da jornalista e escritora Rosa Maria Miguel Fontes, sua vocação pastoral se revelou na fase de implantação e direção da Igreja Messiânica do Rio de Janeiro, e resultou na formação de 13.500 fieis em apenas dez anos. A seguir, Watanabe assumiu a presidência da IMM do Brasil, uma missão que desempenhou por 30 anos consecutivos.

Mais especificamente no ano de 1962, a Sede Geral do Japão decidiu enviar um grupo de oito ministros para o Brasil. Dentre esses estava o jovem Tetsuo Watanabe, o qual foi enviado para a frente de expansão no Rio de Janeiro, onde não havia membros messiânicos. O diferencial de Watanabe foi a divulgação da religião entre brasileiros que não eram descendentes de japoneses, atitude que foi inovadora, pois a princípio a Igreja Messiânica era divulgada apenas entre membros da comunidade nipônica. A Igreja Messiânica adquiriu o registro de pessoa jurídica em 1964 e a partir desse marco, todas as atividades de difusão da religião passaram a ser comandadas pela Sede Geral do Japão. Em 1969, foi inaugurado o prédio da Sede Central da Igreja Messiânica no bairro da Vila Mariana em São Paulo. (Fonseca, 2018, p.33).

Tomita (2009), produziu pesquisa detalhada sobre o processo de formação e expansão da igreja no Japão e no Brasil, classifica essa trajetória em cinco fases: 1) Difusão pioneira multifacetária (1954-1964); 2) Instituição legal da Sede Central e abertura de frentes de expansão em território brasileiro (1964 – 1975); 3) Diversificação das atividades da IMMB (1976-1984); 4) Construção e inauguração do Solo Sagrado do Brasil / Pós-construção (1985-2000).5) Implantação do sistema de Johrei Center e Centralização no Trono de Kyoshu (4 líder Espiritual) – (a partir de 2000 até os dias atuais).

2.2 Reformas no Sistema de Difusão: A Introdução dos Johrei Center.

A partir dos anos 2000, a IMMB desenvolveu o sistema de Centros de Johrei, um modelo organizacional visando combater a descaracterização de suas atividades religiosas e qualificar suas práticas de difusão. Essa reforma também visava implementar, de maneira mais fiel, normas determinadas pelo fundador sobre seu conceito nativo de "ultra-religião"¹⁰ — que busca expandir práticas da IMMB, como o Johrei, para além de seus adeptos, incorporando outras esferas sociais, como arte, cultura, educação e meio ambiente. Como destacado pelo reverendo Watanabe, o Johrei poderia ser praticado inclusive por pessoas de outros credos religiosos (Tomita 2009, p. 239). Essa estratégia reflete um movimento de apresentação da Igreja Messiânica como um "movimento" com diferentes níveis de atuação: interno (religioso) e externo ("ultra-religioso").

Acionando a visão de Talal Asad (2021), essa dualidade pode ser entendida como uma negociação de limites entre o secular e o religioso, na qual as práticas religiosas são reinterpretadas para atender às demandas sociais mais amplas, enquanto mantêm vínculos com o discurso religioso fundamental. Para Asad, o secular não é um espaço neutro ou desvinculado do religioso, mas uma formação histórica que coexiste e interage com instituições, conceitos e sensibilidades religiosas, muitas vezes regulando ou moldando suas expressões.

No caso do IMM, a noção de “ultra-religioso” parece operar como uma estratégia que atravessa deliberadamente os limites tradicionais entre o secular e o religioso. A igreja utiliza

¹⁰ Ver Livro “Alicerce do Paraíso” Vol 1 - Ensino “Ultra Religião” Pág. 18.

práticas como o Johrei para intervir em esferas sociais geralmente associadas ao secular (como cultura ou meio ambiente), promovendo uma interface entre esses domínios. Isso reflete a tentativa de inscrever o religioso em contextos considerados "não religiosos", ao mesmo tempo que reforça a legitimidade institucional da igreja. A análise de Asad (2021) nos permite questionar como essa negociação afeta a própria definição de religião e secularidade: a expansão do "ultra-religioso" como conceito redefine o que é percebido como uma prática religiosa legítima, moldando sua acessibilidade em um espaço público que se pretende laico.

O processo de implantação dos “johrei centers” se deu pela divisão do organograma da igreja em duas grandes áreas de atuação: a pastoral (aproximadamente 4/5 dos ministros) e a administrativa (1/5). Ele converteu as pequenas unidades religiosas chamadas "casas de reunião" e "casas de difusão" em "johrei centers". As "difusões", como eram chamadas as unidades de médio porte, e as "igrejas", unidades de grande porte, foram subdivididas e, a partir delas, criaram-se vários pequenos johrei centers (Raffo, 2010).

Para esclarecer de forma detalhada a divisão organizacional e hierárquica entre os centros de atuação pastoral e administrativa, vou utilizar minha análise da pesquisa de campo realizada no período em que a sede provisória da IMMB em Santa Catarina, ficava localizada no Bairro Kobrasol, na cidade de São José. A partir das reuniões e cultos dos quais participei, apresento como este templo exemplifica, de maneira prática e concreta, o funcionamento do sistema organizacional do IMMB.

Segundo as palavras do Ministro Adjunto Israel da Silva Ferreira Lima, responsável pela Igreja no Estado de Santa Catarina, existiam no ano de 2024 7 johreis centers no Estado sendo eles - Blumenau, Joinville, Florianópolis, Tubarão, Criciúma, Itajaí e São José - em 2025 o johrei center São José se tornou Sede da Igreja Santa Catarina e um núcleo de johrei foi aberto em urupema, estes templos seriam responsáveis pelas atividades regulares e de expansão da igreja. No início do ano de 2025 começou construção de uma igreja que abrigará o centro de aprimoramento e administração no Bairro de Coqueiros, na parte continental da capital Florianópolis.¹¹ Enquanto a construção da futura sede da messiânica no Estado de Santa Catarina está em andamento, todas as atividades administrativas se encontram ainda em uma casa alugada no bairro Itaguaçu também na parte continental da capital Florianópolis, que opera provisoriamente como centro de johrei e sede administrativa da futura igreja.

¹¹ <https://revistaizunome.messianica.org.br/noticia?id=2486> Terreno da Igreja Santa Catarina recebe caravanistas em dia de mitamamigaki.

Destaco essa divisão organizacional, pois ela encarna as estratégias pelas quais a IMMB distribui autoridade e responsabilidade ao longo de um corpo hierárquico que inclui ministros, professores de Ikebana, assistentes de ministros, assistentes de família, e missionários responsáveis de setores religiosos e administrativos da igreja. Além de membros, incluindo não-adeptos (ou adeptos em potencial) nas suas periferias "ultra-religiosas". Essa organização burocrática regula administrativamente uma divisão do trabalho religioso que é também um circuito para o fluxo de poder espiritual. Ele é conectado e diferenciado pela virtude e prática de um conceito nativo chamado de "dedicação".

2.3 Burocracia e Espiritualidade: Pedagogia e Hierarquia Messiânica.

Levando em conta a interpretação das responsabilidades administrativas, mas também das responsabilidades espirituais dos espaços religiosos, quero apresentar como os messiânicos entendem a diferença entre os johreis centers e as igrejas. Todas as vezes em que estive em campo fui exposto a narrativas de membros sobre a importância de entender um conceito central, na prática, espiritual messiânica, o que eles entendem como "dedicação". "Dedicar" indica a prática cotidiana de assumir responsabilidades e desenvolver atividades dentro da igreja, e esta prática é responsável por transcender e conectar a relação entre ministros, assistentes, professores de Ikebana, responsáveis de setores, membros e não-membros. O compromisso de "Dedicar" pode ser assumido tanto com um membro missionário que tenha um plantão ou no termo nativo "servir semanal", quanto diretamente com os ministros responsáveis da Igreja.

Refletindo sobre a formação social dos sujeitos religiosos da igreja messiânica, o trabalho de campo de Oro (2000) apresenta alguns dados interessantes. Segundo o antropólogo, as igrejas de origem japonesa, tais como no Brasil a Igreja Messiânica, Seicho-no-Ie, Soka Gakkai — tendem a atrair pessoas de classe média, tal como o Espiritismo. Dentre as razões que motivaram as pessoas a procurar pela Igreja Messiânica, Oro afirma que 50% invocaram motivo de doença; 15% questões financeiras; 15% falha ou dificuldade nos relacionamentos interpessoais e 20% a busca de sentido para a vida. As pessoas afirmam que encontraram a solução de seus problemas na Igreja, sendo que para a maioria a solução veio de maneira gradual, à medida que passaram a receber Johrei e a integrar a comunidade religiosa de

maneira ativa. A conversão à IMM pode de fato ter uma grande variedade de motivações - curiosidade intelectual, a atração estética exercida pelos elementos orientais japoneses da sua liturgia, a busca por transformação moral e, principalmente, a busca por intercessão espiritual, como no caso das curas.

A busca pelo johrei é o principal pivô conectando não-membros (logo, membros potenciais) à igreja. No entanto, a IMM não apenas responde a motivações pré-determinadas, mas visa moldar pedagogicamente a vontade, o desejo, assim como as competências dos seus seguidores. Seguindo o argumento de Reinhardt sobre a pedagogia pentecostal em Gana (Reinhardt, 2014; 2018; 2020), pode-se dizer que a IMMB deseja tornar-se uma comunidade de prática (Wenger, 1999, p. 73-84), e ela o faz através do uso sistemático da participação legítima periférica (Lave; Wenger, 1991).

Uma comunidade de prática é uma rede (local ou não, mas sempre situada) de empreendimentos compartilhados, dinamicamente produzidos e reproduzidos através de um envolvimento contínuo entre os atores e entre estes e um repertório compartilhado de recursos e competências desejáveis, adquiridos individualmente e progressivamente. O resultado é um ambiente geral em que fazer significa simultaneamente aprender e tornar-se um novo sujeito. A participação refere-se aqui "não apenas a eventos locais de envolvimento em determinadas atividades com determinadas pessoas, mas a um processo mais abrangente de participação ativa nas práticas das comunidades sociais e de construção de identidades em relação a essas comunidades" (Wenger, 1999, p. 4).

"Participação legítima periférica", por sua vez, refere-se ao método e organização que agrega uma comunidade de prática. "Esse conceito fornece uma forma de falar sobre as relações entre recém-chegados e veteranos, e sobre atividades, identidades, artefatos e comunidades de conhecimento e prática. As intenções de uma pessoa para aprender são envolvidas e o significado da aprendizagem é configurado através do processo de se tornar um participante de pleno direito numa prática sociocultural" (Lave; Wenger, 1991, p. 29). Em seu trabalho etnográfico com alfaiates liberianos, Jean Lave (2011) mostra como a produção de roupas nestas oficinas é fracionada em instâncias particulares, permitindo assim uma divisão do trabalho que é também uma gradação de complexidade, responsabilidade e autoridade.

Assim, aquilo que Lave chama a "liturgia do vestuário" torna-se uma oportunidade para os aprendizes realizarem uma imersão progressiva no *métier*, passando de papéis altamente periféricos, como a familiarização com as ferramentas (pedalar a máquina de costura ou limpá-la), a operações básicas (como coser ou fixar casas de botão; coser bolsos traseiros; cortar tecido em rodela para fazer diferentes peças) e, finalmente, a tarefas mais complexas (coser uma camisa, cortar um colarinho, cortar calças). O mestre artesão distribui e delega o seu trabalho em unidades distintas e exercita a sua autoridade cada vez mais de forma indireta.

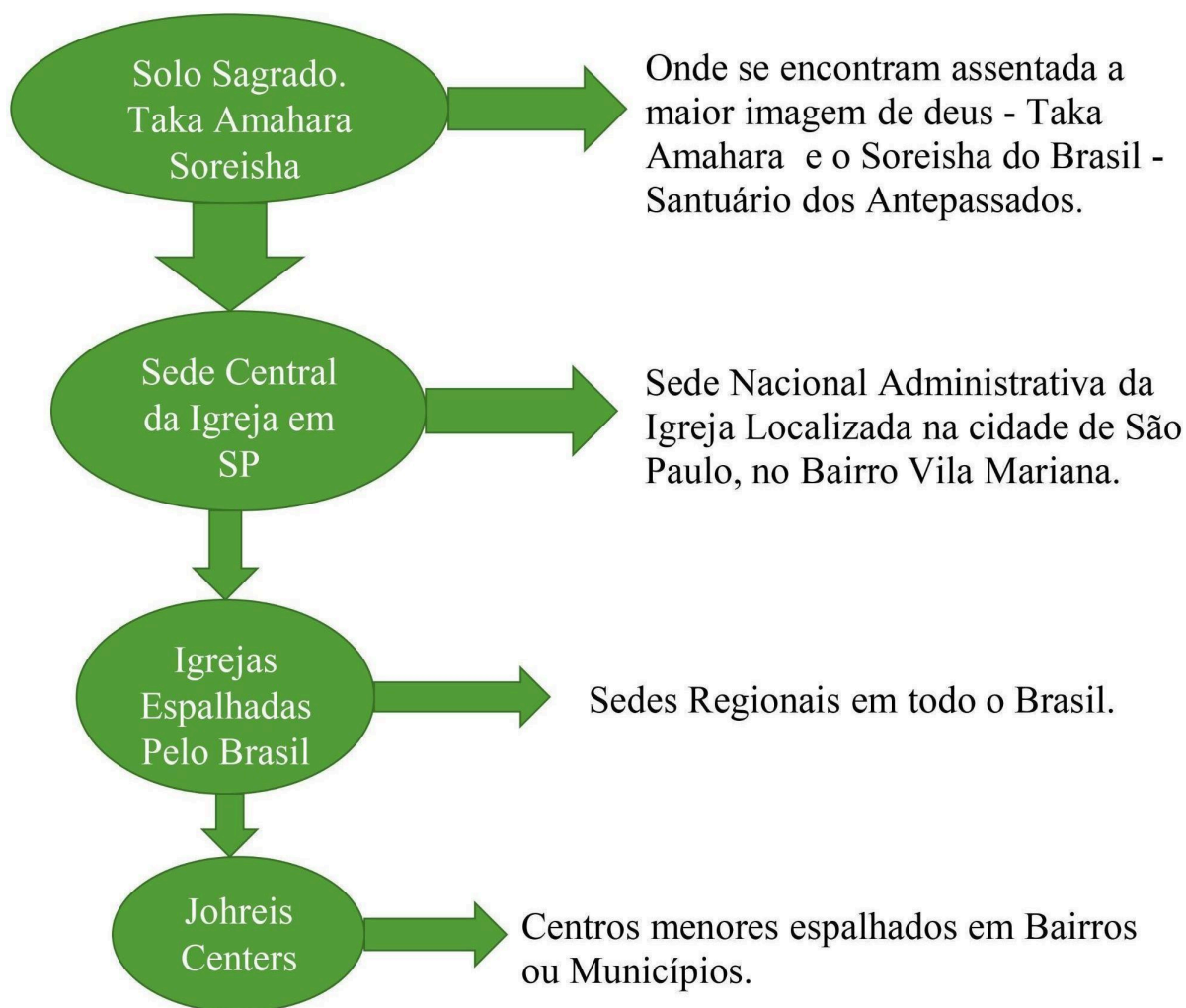
A mesma dinâmica pode ser observada na organização da IMM. Os plantões ocorrem em horários estabelecidos durante os três turnos (manhã, tarde e noite) e sempre com três missionários voluntários que, após serem treinados na prática, serão responsáveis pelo funcionamento de um *johrei center* de segunda a sábado. Durante a minha participação no cotidiano da igreja eu sempre era alertado para a importância de se assumir uma dedicação, pois quando se cria essa responsabilidade não é só o mundo material que é afetado. Na prática de dedicação se estabelece um compromisso espiritual com Deus supremo, com o fundador e com os antepassados. Transita-se assim de uma postura passiva (recebedor de *johrei*) para uma postura ativa, que cultiva novas competências e contribui para a missão da igreja. O ritual que demarca de maneira autorizada o corte entre dentro e fora dessa comunidade de prática é o recebimento da medalha da luz divina (*Ohikari*).

Todo messiânico, desde o momento em que é outorgado com o *Ohikari*, é incentivado a assumir uma dedicação mais estável dentro da igreja ou de um *johrei center*. A intensidade dessa responsabilidade varia com as hierarquias da instituição. Assumir uma dedicação na sede administrativa da igreja exige uma responsabilidade muito maior, pois na sede administrativa (Igreja) é onde está entronizado o Taka Amahara (O Assento de Deus) uma grande caligrafia, escrita à mão pela Segunda Líder Espiritual (*Kyoshu*), Nidai-Sama, esposa do Fundador Mokiti Okada, é um elemento de culto central. Essa obra é reverenciada como uma imagem sagrada que tem a função de canalizar a energia da Luz de Deus (ou, a Luz de Deus/*Johrei*). Considerada extremamente sagrada, essa imagem não deve ser tocada. Existe um paralelismo entre a hierarquia organizacional e o poder espiritual, que, por sua vez, é encarnado nas imagens sagradas de maneira recursiva e hierárquica. A mais relevante dessas imagens no Brasil encontra-se num local conhecido como Solo Sagrado de Guarapiranga, onde já tive a oportunidade de conhecer num imersão

de 12 dias em rituais diários de preparação para o culto dos antepassados que ocorreu no dia 02 de novembro de 2023.

Para esclarecer esse modelo organizacional-espiritual vou apresentar um exemplo:

Figura 3 - Estrutura que organiza as unidades religiosas.



Fonte : (Própria)

Quando pensamos em formas de organização, é importante lembrar que meus interlocutores sempre me alertavam que, na IMMB, a hierarquia entre as igrejas se estabelece verticalmente, de cima para baixo, e que tudo deve seguir a lei da ordem. Na dimensão da relação com os cultos, é interessante que eles sejam primeiro realizados no Solo Sagrado de Guarapiranga e depois se desdobram de maneira sequencial no tempo. Isso ocorre pelo fato de lá se encontrar assentada a maior caligrafia sagrada do país que representa uma conexão direta

com a divindade criadora chamada de supremo deus, que em termos nativos se chama de (Taka-Amahara).

Uma vez realizado no Solo Sagrado, esses cultos podem ser realizados na sede central e administrativa da igreja, para depois receberem a permissão de serem realizados nas igrejas espalhadas pelo Brasil, e eventualmente nos Johrei Centers em locais de menor alcance. É através do cumprimento estrito deste padrão que a orientação mensal do presidente da igreja é dada no Solo Sagrado viaja e vai organizando as atividades messiânicas em todo o país e durante todos os doze meses do ano. Estes cultos acontecem no solo sagrado em Guarapiranga na cidade de São Paulo capital e são tão importantes que todos os meses milhares de messiânicos do Brasil e de outros países saem em caravanas para assisti-los.

Para uma melhor compreensão do sistema que estrutura a hierarquia messiânica, apresento aquilo que o próprio fundador define como relações de poder na igreja. Em um de seus livros, ele cita o conceito de “Jishoi” (Tempo, Local, Posição), considerado a chave da difusão espiritual e cadeia de comando que orienta os ministros, missionários e membros da igreja. Utilizando a metáfora política clássica do corpo ou corporação, Meishu-Sama esclarece que, quanto mais elevado for o “Jishoi”, maior será seu poder de influência:

Meishu Sama: A parte inferior do corpo tem pouca influência sobre a parte superior. Em contrapartida, as doenças da parte superior exercem grande influência sobre a parte inferior do corpo. Isso também pode ser compreendido, tomando um país como exemplo. As más ações da classe dirigente, tais como governo, ministros e políticos, exercem grande influência sobre as demais classes, mas quando as pessoas das classes inferiores fazem algo de ruim ou possuem maus pensamentos, isso só atinge uma parcela. É como uma pirâmide. Quanto mais for para cima, mais se estreita, e a força torna-se maior. (A chave da Difusão, 2005, p. 77).

2.4 Sorei-Saishi: O Sistema que Organiza o Culto aos Antepassados.

O Sorei-Saishi é um ofício religioso central da IMMB, destinado ao assentamento e sufrágio dos ancestrais e antepassados. Por meio desse ritual, os membros expressam sentimentos de amor, gratidão e respeito pelos falecidos.

O principal objetivo é promover a elevação espiritual tanto dos vivos quanto dos mortos, uma vez que se fundamenta na crença de que o culto aos antepassados permite que os espíritos protejam e auxiliam seus descendentes no mundo material. Essa prática reflete uma relação de cuidado mútuo entre o mundo espiritual e o mundo físico, criando um elo profundo através da sinceridade e da devoção.

2.5 A Morte e os Mortos na Visão Messiânica.

De acordo com Mokiti Okada (Meishu-Sama), os espíritos são capazes de se expandir ou se contrair conforme o “Sonen”, um termo nativo que significa (pensamento, sentimento e vontade). Ele afirma que:

Com o próprio Sonen (Pensamento, Sentimento e Vontade), o espírito aumenta ou diminui de tamanho livremente. Em um butsudan de aproximadamente trinta centímetros de largura, podem tomar assentos várias centenas de antepassados. Nesse caso, cada um ocupa a posição adequada ao seu nível, com a vestimenta detalhada, observando rigorosamente a ordem.(Alicerce do Paraíso vol. 3 pág. 74).

Nessa concepção, o butsudan oratório budista acomoda os espíritos em posições hierárquicas, apresentando uma organização espiritual rigorosa . Okada também compara essas práticas às tradições do Budismo e do Xintoísmo, que utilizam tabuletas com os nomes dos falecidos ou objetos simbólicos como espelhos e galhos de árvores para representar os ancestrais. Essas fusões revelam uma teologia relacional, na qual o mundo espiritual e o físico são interdependentes. Okada enfatiza a importância da sinceridade nas práticas religiosas, argumentando que:

Os espíritos ficam muito satisfeitos pelos cultos que lhes são oferecidos de coração, mas o mesmo não ocorre se são atos apenas formais. Assim, por ocasião dos sufrágios, as pessoas devem realizá-los com a máxima sinceridade e esmero, dentro de suas condições. (Alicerce do Paraíso vol. 3 pág. 74).

A purificação espiritual é vista como um processo contínuo, acelerado por meio da devoção e de ações virtuosas praticadas pelos vivos. Ele complementa:

Quanto mais os familiares oferecerem ofícios religiosos feitos de coração, com toda a sinceridade, ou somarem virtudes praticando o bem, ajudando o semelhante com amor e compaixão, a purificação do espírito será proporcionalmente acelerada. (Alicerce do Paraíso, vol. 3, p. 96).

Esses ensinamentos promovem uma ética familiar e comunitária, na qual os vivos desempenham um papel ativo na elevação espiritual dos mortos, reforçando a continuidade entre as gerações.

2.6 A Organização de Cultos Para os Antepassados

O culto aos antepassados na IMMB organiza-se em cinco categorias principais, cada uma com finalidades específicas:

Shinrei-Saishi: O Guia para os Recém-Falecidos.

Nos primeiros 50 dias após o falecimento, o espírito do falecido atravessa um período de transição para o Mundo Espiritual, sendo considerado um espírito de pessoa recém-falecida. O ritual Shinrei-Saishi é realizado em um santuário especial para guiar e confortar esse espírito. O ciclo é concluído com o Maitokasai, cerimônia que ocorre 50 dias após o falecimento, na qual o espírito é oficialmente reconhecido como antepassado e integrado à linhagem familiar espiritual.

Maitokasai: Transição e Assentamento.

Os cultos do Maitokasai acontecem a cada dez dias durante os 50 dias após o falecimento (10º, 20º, 30º, 40º e 50º dias). Esse processo marca a transferência gradual do espírito ao Santuário dos Antepassados.

Nensai: Cultos de Aniversário de Falecimento.

Com o assentamento do espírito, iniciam-se os cultos anuais Nensai em memória do ente falecido. 100 dias após o falecimento: Primeiro Nensai, 1º ao 5º ano: Cultos anuais, a partir do 10º ano: Cultos em intervalos de 10 anos (10º, 20º, 30º, etc.), até o 100º ano. Esses

rituais auxiliam o espírito a se desprender do mundo material, promovendo sua elevação espiritual.

Ireisai: Sufrágio dos Antepassados.

O Ireisai é realizado para sufrágio dos ancestrais fora dos períodos de Nensai. Ele ocorre em duas ocasiões principais: durante os cultos de Nensai e no quarto domingo do mês, após o Culto Mensal de Agradecimento. Os participantes podem comparecer presencialmente ou acompanhar as transmissões online pelos canais oficiais da IMMB.

2.7 O Sorei-Saishi como um Compromisso Ético e Performativo.

O Sorei-Saishi , enquanto prática ritual, reflete a adaptação das tradições religiosas japonesas ao contexto brasileiro, sendo um compromisso ético e performativo que organiza tanto a experiência espiritual quanto a moralidade relacional de seus participantes. Sob a perspectiva de Rappaport (1999) e Lambek (2007), a participação em um ritual como o *Sorei-Saishi* não apenas afirma publicamente os critérios litúrgicos, como a hierarquização dos espíritos e a centralidade da sinceridade relacional, mas também transforma o estado moral desses praticantes, alinhando-os às normas culturais e espirituais que o ritual sustenta e reproduz.

Essa transformação, entretanto, não elimina as ambiguidades individuais — incertezas, hesitações ou estados subjetivos internos, como dúvidas pessoais ou sentimentos contraditórios em relação ao significado e à eficácia da prática. Essas ambiguidades, características da vida interior dos participantes, permanecem em uma esfera privada, mas são superadas no ato público do ritual. Como argumenta Rappaport (1999), o compromisso público — manifestado através da presença física, das posturas corporais e da repetição das ações litúrgicas — torna-se mais relevante do que as incertezas subjetivas, pois o ritual cria uma ética compartilhada e visível. Ao submeter-se às críticas rituais, os participantes transcendem suas dúvidas internas e reafirmam sua acessibilidade às normas morais e espirituais prescritas, independentemente do que sintam e pensem no nível individual.

Nessa dinâmica, o Sorei-Saishi resolve os dilemas da insinceridade e da multiplicidade de alternativas ao oferecer uma base ética sólida e performativa. Como um ato simultaneamente indexical e canônico (Rappaport, 1999), ele conecta os indivíduos ao

momento presente onde sou eu que estou realizando o ritual aqui e agora enquanto reitera uma ordem litúrgica rigorosa e relativamente imutável. Dessa forma, a realização do Sorei-Saishi não apenas reafirma o vínculo com os antepassados, mas também insere os participantes em uma temporalidade ética, na qual os compromissos públicos materializam a moralidade coletiva. Ao alinhar os praticantes a valores familiares e comunitários, o ritual molda o caráter e a subjetividade, transcendendo as ambiguidades individuais e reforçando a família como unidade espiritual e moral. A partir da argumentação anterior, na qual destaquei o papel performativo e ético de Sorei-Saishi, volto-me agora para o contexto empírico desta pesquisa. O trabalho de campo foi realizado no estado de Santa Catarina, especificamente nas cidades de São José e Florianópolis.

O material etnográfico que será apresentado no próximo tópico baseia-se em minha convivência com três interlocutores principais: duas professoras de Ikebana Sanguetsu e um membro pioneiro da Igreja Messiânica no estado de Santa Catarina. Estes interlocutores foram escolhidos para compartilharem suas experiências em suas casas com a presença de dois altares: o Altar da Luz Divina e o Mitamaya (altar de antepassados).

O objetivo central é apresentar as relações cotidianas que esses praticantes estabelecem com os altares, buscando compreender suas trajetórias pessoais e espirituais e o que os levaram a adotar e expandir a prática do culto aos antepassados para o ambiente doméstico.

Por meio desse material etnográfico, pretendo evidenciar como os praticantes, em suas interações diárias com o Mitamaya, performam o compromisso ético e relacional descrito anteriormente além de aprofundar a forma como os mortos ganham agência na vida dos vivos dentro do contexto religioso da igreja messiânica.

2.8 Performando a Ética Ancestral: Observações Etnográficas no Espaço

Doméstico – Os Mortos que permanecem vivos: O caso do Seu Juarez.

Minha relação com o senhor Juarez se iniciou na minha pesquisa de campo realizada na cidade de São José, onde está situada a sede da Igreja Messiânica em Santa Catarina. Juarez, é um dos membros mais antigos e está entre pioneiros no estado, sua presença em

campo sempre foi interessante pois nossas conversas sempre acabavam se tornando profundas, talvez pela relação de confiança que consegui construir com ele ao longo do tempo. Durante nossas conversas, Juarez sempre fazia comparações entre o passado e o presente refletindo sobre mudanças que a igreja sofreu ao longo dos anos. Essas interações geralmente ocorriam na cantina da igreja, que é um espaço informal onde membros e frequentadores se reuniam para tomar café e socializar.

Embora a cantina não fosse um espaço central do meu objeto de pesquisa, ela acabou se tornando um ponto de encontro importante, fomentando conversas significativas com os interlocutores da pesquisa. Esse espaço chamado de cantina era uma cozinha simples, improvisada no quintal da casa alugada onde funcionava o templo da igreja. Frequentava a igreja às segundas-feiras, que era um dia reservado para uma prática chamada de *Dai-Johrei-Kai* (Grande Reunião de Johrei), o único dia da semana em que todos os membros da igreja se voltam para a prática intensiva do Johrei. Nesse dia específico, o senhor Juarez e mais outros membros eram responsáveis por conduzir as atividades religiosas da igreja.

A proximidade com Juarez se deu pelas visitas regulares às reuniões e pela dedicação conjunta às atividades da cantina. Ele demonstrou grande apreço por esse espaço, especialmente por carregar um significado afetivo. Sua falecida esposa foi, junto com ele, responsável pela organização da cantina por muitos anos, e Juarez decidiu continuar essa dedicação em respeito à sua memória.

Juarez é um homem negro, de 93 anos, e ex-sargento da marinha aposentado. Ele chegou a Florianópolis por volta de 1980, período em que a Igreja Messiânica também chegou ao estado de Santa Catarina e ainda reunia poucos membros, a igreja na década de 80 funcionava em uma garagem cedida por um senhor chamado Barbosa, que posteriormente se tornou ministro. Naquela época, a estrutura da igreja era precária, fazendo com que todas as iniciações, neste caso as outorgas da medalha sagrada Ohikari ocorressem em Curitiba, onde já havia uma sede organizada. Em 1982, Juarez recebeu o ohikari e tornou-se oficialmente membro.

Há controvérsias na história oficial da IMMB sobre o ano de inauguração da primeira sede em Santa Catarina. Algumas fontes apontam para 1983, enquanto outras indicam 1985. No entanto, foi apenas em 1985 que a igreja passou a operar com maior estrutura, em uma pequena casa alugada na Rua do Patrocínio, no bairro Capoeiras em Florianópolis, sob a

liderança dos ministros Reis e Barbosa. Entre 1991 e 2001, Juarez assumiu a função de responsável de caravana, organizando viagens de membros de Santa Catarina até a Cidade de São Paulo para as atividades de construção do Solo Sagrado de Guarapiranga, que foi concluído e inaugurado em 1995.

Durante sua trajetória religiosa, Juarez enfrentou desafios pessoais importantes, como a perda de seu filho. Em sua residência, ele apresentou várias obras produzidas pelo filho, que era um artista talentoso. Suas pinturas e desenhos ainda decoram a casa, mantendo viva sua memória. Apesar dessa perda, Juarez afirmou que sua decisão de entronizar o altar doméstico não foi motivada por esse evento.

Antes de entronizar o altar, Juarez acumulou diversas experiências como missionário dentro da igreja. Ele e sua esposa foram responsáveis por organizar bazares e cuidar da cantina da igreja, e chegou a me relatar que assumiu uma dedicação chamada “guarda da imagem” quando a primeira igreja foi inaugurada no centro de Florianópolis. Na época, Juarez e alguns membros chegavam a dormir na igreja para proteger a imagem sagrada, uma caligrafia do fundador da igreja messiânica. Apesar de ter sido convidado para se tornar ministro, Juarez nunca se interessou, pois acreditava ser um pessoa que não tinha habilidades com a fala e nunca quis assumir este tipo responsabilidade.

A decisão de Juarez de entronizar o Altar do Lar surgiu após ele ser convidado a participar de uma cerimônia na residência de outro membro pioneiro da igreja. Este evento messiânico é marcado por uma celebração muito especial, que inclui o Culto de entronização das imagens sagradas e o assentamento do Oratório dos Antepassados (Mitamaya), ritual seguido por uma festa de confraternização. A vivência dessa cerimônia despertou em Juarez o profundo desejo de levar o altar para seu próprio lar. A entronização de um altar doméstico, é muito almejada pelos membros da IMMB, possui significados profundos e como meus interlocutores sempre deixaram claro são poucos membros que têm a permissão material e espiritual de ter os dois altares no Lar, tanto o que representa o deus supremo, como o Mitamaya que representa os antepassados.

O altar funciona como uma extensão do templo no lar, permitindo que o membro realize rituais semelhantes aos realizados na igreja, como cultos mensais, orações matinais e

vespertinas, e práticas diárias dedicadas aos antepassados. Em alguns casos, o altar doméstico também pode atuar como núcleo comunitário, organizando um ponto de encontro para membros, frequentadores e, eventualmente, a comunidade local.

A responsabilidade de possuir um altar transforma a dinâmica cotidiana dos membros, que passam a desempenhar papéis religiosos dentro de suas próprias casas. Essa prática reflete a concepção messiânica de que o altar materializa o sagrado no ambiente doméstico, conectando os lares à espiritualidade e promovendo a integração comunitária.

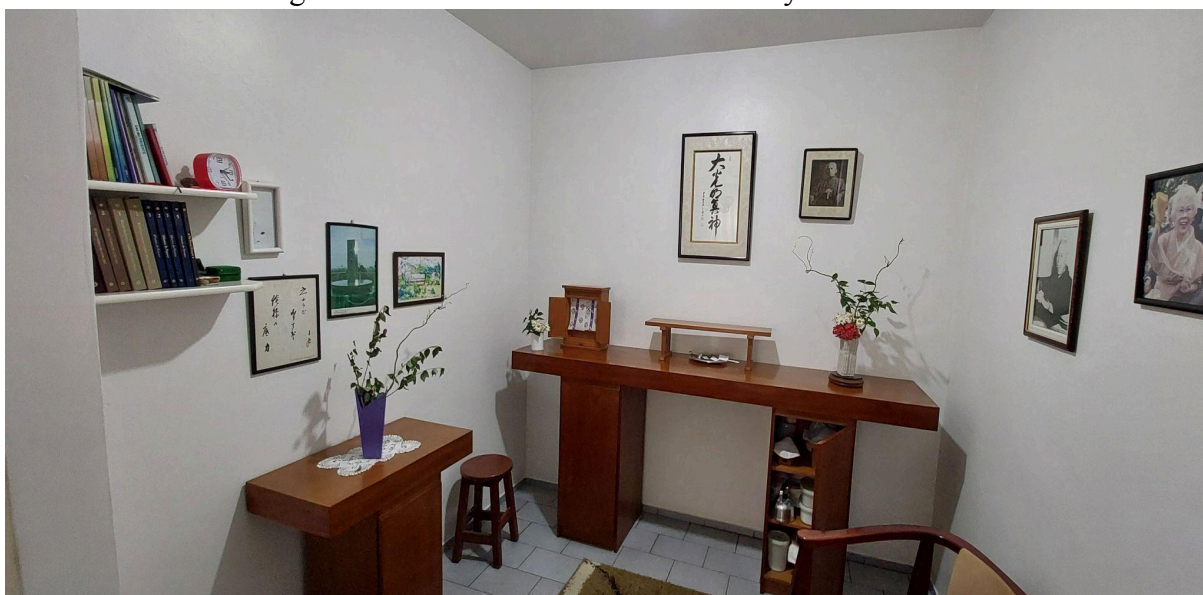
Aqui apresento alguns registros feitos em campo na residência do seu Juarez, quando ele me apresentava a história do seu altar e sua relação cotidiana com ele:

Figura 4 - Altar da Luz Divina e Mitamaya de Juarez.



Fonte:(Acervo Pessoal)

Figura 5 - Altar da Luz Divina e Mitamaya de Juarez.



Fonte: (Acervo pessoal)

Nas imagens acima, estão representados o Altar da *Luz Divina* e o *Mitamaya* da casa de Juarez. A caligrafia centralizada no altar, em japonês, é chamada de *Dai-Komyo*, que significa "*Grande Luz Divina*". Em visitas e conversas com Juarez, ele explicou que essa imagem é especial, pois é a mesma utilizada nos altares das igrejas. No passado, a Igreja Messiânica entronizou essa caligrafia maior nas residências dos membros, já que o altar doméstico funcionava como uma extensão do templo. Dessa forma, dali poderiam surgir núcleos ou centros de Johrei. Atualmente, a igreja não entroniza mais essa caligrafia e passou a utilizar outra, com um tamanho menor, chamada *Komyo*, que apresentarei por meio de um altar mais moderno entronizado por outra interlocutora. No centro das imagens, está a caligrafia que representa Deus, acompanhada pela foto do fundador e de um arranjo floral japonês chamado *ikebana*.

À esquerda, encontra-se o *Goreiji*, com as linhagens familiares de Juarez, dentro de um pequeno oratório de madeira chamado *Mitamaya*. Nesse oratório também está assentado o espírito de sua esposa. Juarez relatou que, ao decidir entronizar o altar, fez questão de montá-lo de forma tradicional, seguindo o estilo japonês. Ele preparou todos os móveis de madeira, escolheu a parte mais importante da casa – a sala – e garantiu que o altar fosse posicionado na parede correta, que deveria estar alinhada com o nascer do sol e sem nada

atrás. Juarez enfatizou diversas vezes que desejava um altar tradicional, sem elementos modernos, e sempre recordava que os momentos mais felizes que viveu dentro da IMMB foram ao lado de sua esposa. Ela foi sua maior referência na igreja. Juntos, dedicaram-se por anos a diversas atividades da comunidade religiosa e a cuidar do altar como casal.

Durante anos, Juarez e sua esposa viveram de maneira profundamente religiosa, seguindo rigorosamente todos os rituais do altar doméstico, como cultos e oferendas diárias aos antepassados. Juarez relatou que, todas as manhãs, realizavam o culto matinal e faziam oferendas, incluindo flores, orações e porções de todas as refeições consumidas em casa, como café da manhã, almoço e jantar. Sua esposa desempenhava um papel central na condução das oferendas e da liturgia do lar, sendo o pilar espiritual da casa e marcando profundamente as práticas religiosas do casal.

Um dos aspectos mais marcantes da convivência com Juarez foi perceber como a presença de sua esposa continua viva mesmo após seu falecimento. Durante todo o trabalho de campo, em cada conversa ou atividade que desenvolvemos juntos, ele sempre fazia questão de mencioná-la. Era como se, em todos os nossos encontros, ela estivesse de alguma forma presente. O momento mais significativo desse processo ocorreu quando fui conhecer o altar do seu Juarez e observei como ele ainda mantém as atividades religiosas mesmo sem a esposa. Hoje, ele vive com outra companheira, a quem considera apenas uma namorada, pois, segundo ele, sua esposa falecida foi e sempre será sua única esposa.

Juarez deixou claro que tudo em sua casa – desde a organização da cozinha até o altar doméstico – permanece exatamente como ela deixou. Nada pode ser mudado ou alterado, e as práticas diárias continuam sendo realizadas da mesma forma, repetindo o padrão religioso que ela estabeleceu. Ele encara isso como uma maneira de manter viva a memória e a essência de sua esposa no dia a dia. A presença dela é tão especial e intensa que Juarez me mostrou, emocionado, como fotos dela e do casal ainda ocupam todos os cômodos da casa. Um grande quadro pintado dela também decora o espaço, evidenciando sua importância. Sempre que ele revisita a história do altar ou compartilha lembranças de sua vida com a esposa falecida, Juarez se emociona profundamente, muitas vezes chorando ao relembrar os momentos vividos juntos.

Figura 6 -Quadro da Esposa de Juarez em sua Residência



Fonte (Acervo Pessoal)

Por motivos éticos, decidi não apresentar o rosto da esposa falecida de seu Juarez. No entanto, vale destacar que, ao questioná-lo sobre se, depois de tantos anos, ele já havia sentido alguma manifestação espiritual de sua esposa, ele respondeu que ela sempre aparece em seus sonhos. Contudo, ele nunca consegue ver o rosto dela. Até hoje, Juarez não entende por que, em todos os sonhos em que ela surge, seu rosto permanece oculto.

Nos relatos de Juarez é possível identificar que sua relação com o altar e a memória de sua esposa permite um diálogo direto com as ideias apresentadas por Webb Keane em "Sinceridade, Modernidade e os Protestantes". Keane (2002) aponta que os projetos de transformação religiosa frequentemente envolvem uma redefinição do sujeito e sua relação com objetos materiais e práticas culturais. Segundo ele, “a transformação do sujeito parece ser inseparável da redefinição de sua distinção do mundo dos objetos” (Keane, p.03). No caso de Juarez, sua prática religiosa é marcada pela preservação de um espaço material – o altar – que não apenas reflete sua fé, mas também a continuidade espiritual da relação com sua esposa. Essa conservação dos objetos, sem alterações ou adaptações modernas, representa um ato de resistência a uma ruptura com o passado, alinhando-se à ideia de Keane de que a materialidade carrega um papel fundamental na formação do sujeito.

Outro ponto interessante é quando o antropólogo descreve a sinceridade como uma “relação entre palavras e estados interiores” (Keane, p. 10), em que o alinhamento entre discurso e intenção expressa a integridade moral do sujeito. Juarez demonstra essa sinceridade por meio da sua dedicação em manter o altar como sua esposa o organizou, enfatizando que “tudo deve permanecer exatamente como ela deixou”. Esse gesto reflete um compromisso moral com a memória da esposa e com a espiritualidade compartilhada por ambos. Sua constância nos rituais diários é também uma expressão dessa sinceridade, mostrando que suas práticas externas correspondem a um estado interior de devoção e respeito à memória conjugal.

Keane (2002) explora como a materialidade está implicada na construção da subjetividade moderna, afirmando que “as palavras e coisas circulam entre as pessoas, exigindo aceitação ou adoção por elas” (Keane, p.05). Para Juarez, os objetos que compõem o altar não são apenas itens materiais, mas extensões de sua relação com a esposa e com Deus. A caligrafia *Dai-Komyo*, as fotos do casal e o quadro da esposa pintado são elementos que transcendem em sua materialidade, funcionando como mediadores de uma experiência espiritual e de uma continuidade moral e emocional que inclui, mas também excede o representativo e gera uma atmosfera de presença.

A insistência de Juarez em preservar intacto o altar reflete um tipo de subjetividade que Keane associa à "economia representativa" da modernidade religiosa, em que objetos materiais são portadores de significado transcendente (Keane, p.05). A configuração do altar e os rituais diários também operam como um mecanismo de inclusão da comunidade espiritual, conectando Juarez não apenas à memória de sua esposa, mas também às práticas religiosas mais amplas da Igreja Messiânica. A relação de Juarez com o altar também apresenta o que Keane descreve como o "esforço árduo " (Keane, p. 11). Ele demonstra que a prática religiosa não é apenas um ritual vazio, mas um ato carregado de significado pessoal, onde a memória, a materialidade e a ética se encontram para moldar sua experiência de subjetividade e espiritualidade.

A narrativa de Juarez, quando analisada à luz das ideias de Webb Keane, revela como subjetividade, sinceridade e materialidade estão interligadas em sua prática religiosa. Enquanto Keane explora as tensões entre modernidade e transcendência, Juarez exemplifica como a prática religiosa pode ser uma forma de conexão entre passado e presente, entre o

mundo material e espiritual. A continuidade das práticas de Juarez, alicerçada em estados inteiros como o sentimento de amor e no respeito à sua falecida esposa, reflete um compromisso moral que transcende a esfera individual e se distribui no ambiente de maneira imersiva.

Além disso, Juarez demonstrou sempre uma preocupação com o fato de seus filhos não terem seguido como membros da IMMB. Como um fiel praticante do culto aos antepassados, ele se preocupava com o fato de que, após a sua morte, não restará nenhum descendente para cultuá-lo, o que o fez solicitar oficialmente para a igreja o Eidai-Saishi- o culto perpétuo. Como isso ele transferiu toda a responsabilidade do culto de seu espírito à IMMB, tendo se tornado uma referência desta forma de culto. No dia em que recebeu o certificado de culto perpétuo, sua foto foi utilizada na apostila oficial da igreja sobre o Sorei-Saishi.

Figura 7 - Juarez Recebendo o certificado de Eidai-Saishi



Fonte (Manual do Sorei-Saishi da IMMB).

2.9 O Encontro com a Família Torres.

Minha entrada na convivência com a família Torres em Santa Catarina começou quase no final de 2022, quando conheci Lígia, filha da professora de ikebana Cristiane Torres. Para melhor contextualizar, o título de "professor" ou "professora" de ikebana, conhecido no termo nativo japonês como *sensei* ou mestre, representa um grau sacerdotal importante dentro da hierarquia espiritual da IMMB. Assim como os ministros responsáveis de igreja, que tem uma dedicação missionária e formação, os professores de ikebana também são considerados sacerdotes, embora em um nível diferente de orientação e compromisso espiritual.

Segundo a IMMB, o papel do professor de ikebana é promover o desenvolvimento espiritual da sociedade por meio da arte floral. A arte, dentro da doutrina e desenvolvida dentro de uma coluna chamada Belo, ela é compreendida de forma ampla, englobando dança, poesia, artes visuais, agricultura natural, cerâmica, música, artes cênicas, com ênfase especial dada pelo fundador, a Ikebana em um estilo criado por ele conhecido por Sanguetsu.

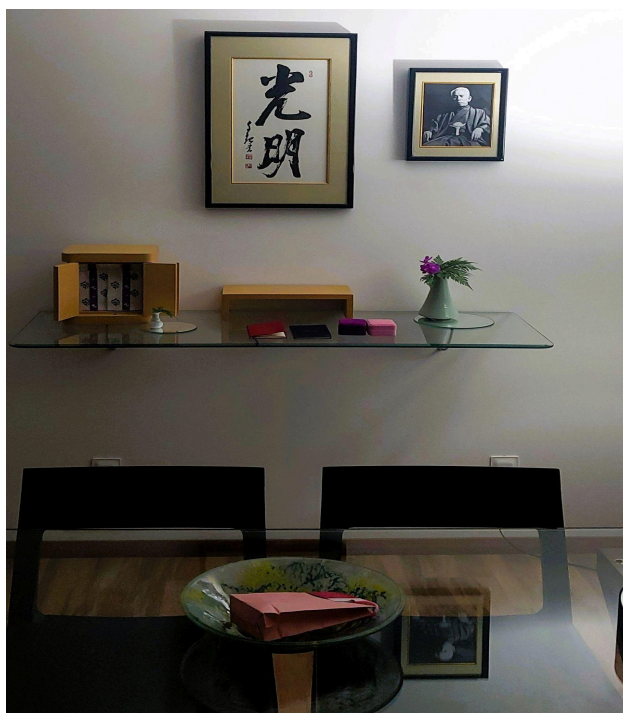
Meu encontro com Lígia, filha de Cristiane Torres ocorreu enquanto eu já estava envolvido no trabalho de campo. Na época ela era uma membro ativa e tivemos a oportunidade de nos conhecer em um ônibus numa viagem de 12 horas a caminho de um culto messiânico em São Paulo no Solo Sagrado de Guarapiranga, que aconteceu em outubro de 2022. Durante a viagem até São Paulo, nossa interação cresceu, e acabamos estabelecendo uma forte amizade que ultrapassou os limites da igreja. Naquela época, estávamos integrados ao grupo jovem, o que nos proporcionou uma convivência intensa e diversificada. Participamos juntos de cultos, dedicamos nosso tempo em atividades específicas nos templos e vivemos momentos mais descontraídos, como festas, bares e cafês, almoços, jantares.

Os laços que eu desenvolvi com Lígia e sua mãe, Cristiane, foram marcados por inúmeras conversas e refeições compartilhadas. Tornou-se frequente eu passar as manhãs inteiras na casa delas, tomando café ou almoçando. Esse ambiente de acolhimento foi um elemento fundamental para estreitar nossa relação. Cristiane, além de ser professora de ikebana, também é profissionalmente professora de artes visuais. Seu perfil intelectualizado despertou ainda mais meu interesse, e ficávamos horas debatendo sobre filosofia, antropologia, teorias esotéricas e espiritualidade. O fato de Christiane ter raízes na antroposofia fortaleceu

ainda mais nossa conexão. Como sempre fui um curioso de temas místicos e espiritualidade, encontrei nela um espaço para aprofundar essas discussões.

A acolhida da família Torres foi crucial. A constante presença da arte em conversas e práticas espirituais consolidou esse vínculo, transformando-se em uma experiência significativa para o meu trabalho de campo. Este ambiente representou um exemplo vivo da integração entre a prática espiritual messiânica e os aspectos cotidianos da vida familiar. Para iniciar o debate e me aproximar do objeto específico deste trabalho etnográfico, apresento o espaço do altar da família Torres, traçando algumas comparações estéticas com o altar previamente descrito de seu Juarez. Essa análise comparativa revela diferenças importantes que refletem não apenas aspectos estéticos, mas também as transformações na prática e nos objetivos da Igreja Messiânica ao longo do tempo.

Figura 8 - Altar e Mitamaya da Família Torres.



Fonte (Acervo Pessoal)

A primeira diferença observável está nas imagens entronizadas nos altares. O altar de seu Juarez contém a caligrafia sagrada do fundador, chamada *Dai-Komyo* (Grande Luz

Divina), considerada a de maior força espiritual e hierarquicamente superior. Essa caligrafia, no início da difusão da igreja, foi outorgada apenas para membros pioneiros, especialmente em locais estratégicos para a expansão institucional. O objetivo era que o altar familiar reunisse uma comunidade local e, eventualmente, se tornasse um ponto de difusão, um núcleo ou até mesmo um templo da igreja.

Já o altar da família Torres, localizado na sala principal do apartamento de Cristiane, entroniza uma caligrafia menor chamada *Komyo* (Luz Divina). Essa caligrafia, outorgada atualmente aos membros da igreja, é destinada a fins domésticos e familiares. No entanto, caso o membro sinta a vontade de transformar seu altar familiar em um ponto de difusão da igreja, não há impedimentos para tal. Essa diferença nas caligrafias reflete não apenas distinções de hierarquia espiritual, mas também mudanças nas responsabilidades e no papel do altar na vida cotidiana dos membros.

Outro ponto de distinção é a disposição física e os materiais utilizados nos altares. O altar de Cristiane está posicionado de frente para a mesa de almoço e jantar, integrando-se ao espaço comum da casa e refletindo uma abordagem mais moderna. A estrutura que sustenta o altar é feita de vidro, o que reforça uma estética contemporânea.

Por outro lado, o altar de seu Juarez está localizado em um cômodo especialmente planejado para abrigá-lo, destacando sua centralidade e importância dentro da residência. Em seu relato, Juarez declara ter optado por um modelo tradicional japonês, com todos os móveis de madeira, em oposição às tendências modernas empregadas por outros membros, como Cristiane. Essa análise revela não apenas as diferenças estéticas e funcionais entre os altares, mas também como esses espaços refletem a relação de seus proprietários com a igreja, suas práticas espirituais e seus compromissos. Enquanto o altar de Juarez remete a um ideal de expansão institucional e reverência à tradição, o altar de Cristiane reflete um espaço mais intimista e integrado à vida cotidiana da família, com possibilidades missionárias mais flexíveis e adaptadas ao seu contexto.

Cristiane é uma mulher branca que viveu dois casamentos e, desde a infância, recebeu forte influência religiosa de sua família dentro do catolicismo. Quando questionei o que a levou a se tornar messiânica e, anos depois, a entronizar um altar de antepassados em sua residência, ela atribuiu sua motivação à influência de sua avó. Desde pequena, Cristiane costumava rezar pelos mortos, seguindo os rituais estabelecidos pela Igreja Católica, como verificar velas em cruzeiros, encomendar missas para parentes falecidos e outras práticas semelhantes. Um elemento significativo dessa herança foi um livro que ela recebeu de sua avó durante a juventude, no qual foram anotadas as datas de falecimento de vários antepassados da família. O vínculo prévio de Cristiane com a memória dos mortos facilitou sua rápida introdução e assimilação da importância do culto aos antepassados ao se tornar messiânica. Esse reconhecimento a motivou a desejar entronizar um altar em sua residência. Ela ainda destacou um critério significativo que durante seus estudos de formação sacerdotal: a posse do altar entronizado era essencial para se tornar professor de ikebana.

No entanto, essa decisão gerou conflitos no casamento. O primeiro marido de Cristiane manifestou forte oposição à prática do culto aos antepassados e aos rituais relacionados ao altar. Em um momento de tensão, ele chegou a mandar queimar o altar, o que fez Cristiane abandonar a prática messiânica por cerca de dez anos.

Cristiane relatou que quando retornou às suas práticas religiosas em 1990, a entronização de um altar já era e continua sendo um grande mérito, conferindo um status significativo dentro da comunidade messiânica. O evento de entronização de um altar em um lar sempre é comemorado com festa e júbilo, sendo permeado pela crença de que essa permissão espiritual do ritual de entronização só ocorre porque aquela família foi escolhida por Deus e pelos próprios antepassados. O rito de entronização de um altar na residência é acompanhado por uma série de narrativas místicas e experiências trocadas pelos membros. Esse evento é sempre precedido por uma extensa jornada de fé do indivíduo, que acumula experiências significativas até a efetivação da entronização. Acredita-se que o altar não apenas representa uma conexão espiritual com os antepassados, mas também simboliza uma forma de proteção e mérito divino para a família, fortalecendo ainda mais seu papel central na vida religiosa.

Outro ponto importante frequentemente registrado por Cristiane é que, durante as décadas de 1980 e 1990, os rituais ligados ao altar da Luz Divina (*Komyo*) e ao *Mitamaya* (altar dos antepassados) eram muito mais específicos e repletos de detalhes, especialmente no que se refere às oferendas.

No altar de Deus, as oferendas incluíam elementos tradicionais, preparados no estilo xintoísta: peixe, *moti* (bolinho de arroz japonês), água, sal, arroz, doces, salgados, bebidas alcoólicas como cerveja e vinho, além de velas acesas. Já no *Mitamaya* , as velas e outros itens simbólicos também eram parte essencial da liturgia diária.

Com o passar do tempo, no entanto, a igreja passou a orientar que o ritual fosse simplificado, tornando-se mais prático e acessível para a realização cotidiana. acredito que essa mudança ocorreu em resposta às dificuldades enfrentadas pelos membros em manter uma liturgia rigorosa dentro de casa, considerando que eles não estão isentos de suas responsabilidades no templo, especialmente no que diz respeito às dedicações (responsabilidades ou atividades religiosas semanais) realizadas na igreja. Essa adaptação dos rituais reflete não apenas uma tentativa de facilitar a prática no dia a dia dos membros, mas também a flexibilidade da Igreja Messiânica em ajustar seus preceitos às realidades contemporâneas de seus seguidores, sem comprometer os aspectos fundamentais de suas tradições.

Cristiane me deixou claro em conversas cotidianas que tivemos ao longo dos anos que a aquisição de seu altar foi resultado de uma permissão tanto material quanto espiritual que ela foi conquistando ao longo dos anos como membro da IMMB. Um aspecto interessante de seu relato é que, embora desejasse o altar, ela não tinha o valor necessário para o donativo na época, visto que o item possui ainda hoje um custo significativo. No entanto, por meio de um propósito espiritual e de um compromisso que firmou com Meishu-Sama, fundador da igreja, e com seus antepassados, ela passou a se dedicar intensamente às atividades religiosas e fez um pedido em oração diante do altar. Em suas palavras, expressou aos antepassados o sentimento genuíno de oferecer uma morada digna a eles através do *Mitamaya*.

Cristiane relatou que uma das “graças” que recebeu ocorreu justamente quando, após fazer esse pedido, surgiu um dinheiro do FGTS de um antigo trabalho seu que ficou disponível para retirar. Para sua surpresa, o valor liberado era exatamente o necessário para cobrir o donativo de dois altares: o Altar de Deus e o Altar dos Antepassados. Cristiane considera esse incidente

como um sinal de permissão espiritual, pois é incomum que os membros tenham a oportunidade de adquirir ambos os altares simultaneamente - muitas vezes, o Mitamaya (oratório dos antepassados) segundo ela só é adquirido após muita dedicação.

Outro ponto importante destacado pelos interlocutores desta pesquisa é a relação entre os altares e a organização familiar. A igreja determina que, mesmo diante de todo o esforço pessoal do membro para conquistar o altar, este só pode ser entronizado no nome e na linhagem do “chefe de família”. Em um contexto de casais heterossexuais cisgêneros, por exemplo, o altar deve ser registrado na linhagem masculina da família, como no caso de Cristiane, que teve seu altar entronizado na linhagem do sobrenome Torres, pertencente a seu segundo marido. Cristiane, assim como outras mulheres cisgêneros da igreja, compreendem bem que essa prática reflete uma ordem familiar de base patriarcal, ainda presente na instituição.

Durante o trabalho de campo, entrevistei os responsáveis por Sorei-Saishi e ministros da igreja para compreender melhor essa dinâmica. Questionei, por exemplo, se um homem solteiro e gay poderia ter um altar em casa. Segundo a posição da igreja, isso é possível, assim como no caso de pessoas divorciadas, desde que haja consciência da responsabilidade espiritual e material envolvida. A igreja argumenta que a questão está menos ligada às normas regulamentares e mais à disposição do membro em assumir o compromisso que o altar representa. No manual de liturgia da igreja na Pág.128 fica claro que é permitido outorgar o altar do lar a membros que estejam nas seguintes situações familiares especiais: a) pessoa que não constituiu família (solteira) - se for missionário ativo; b) casal em que um seja membro e o outro, não - se aquele que é membro deseja entronizar a Imagem, poderá fazê-lo, desde que o cônjuge concorde; c) casal que vive maritalmente - poderá receber a Imagem desde que seja uma união sólida.

Um exemplo desses mecanismos de controle da igreja é a necessidade de analisar cuidadosamente a situação em caso de um divórcio, para evitar conflitos sobre quem fica com o altar adquirido em conjunto. Da mesma forma, uma pessoa solteira precisa avaliar sua capacidade de sustentar a manutenção espiritual e estrutural que o altar exige. Além do esforço financeiro, a preparação do espaço físico, como reformas para receber o altar, simboliza um compromisso importante. Os altares não se limitam ao âmbito familiar. Eles são

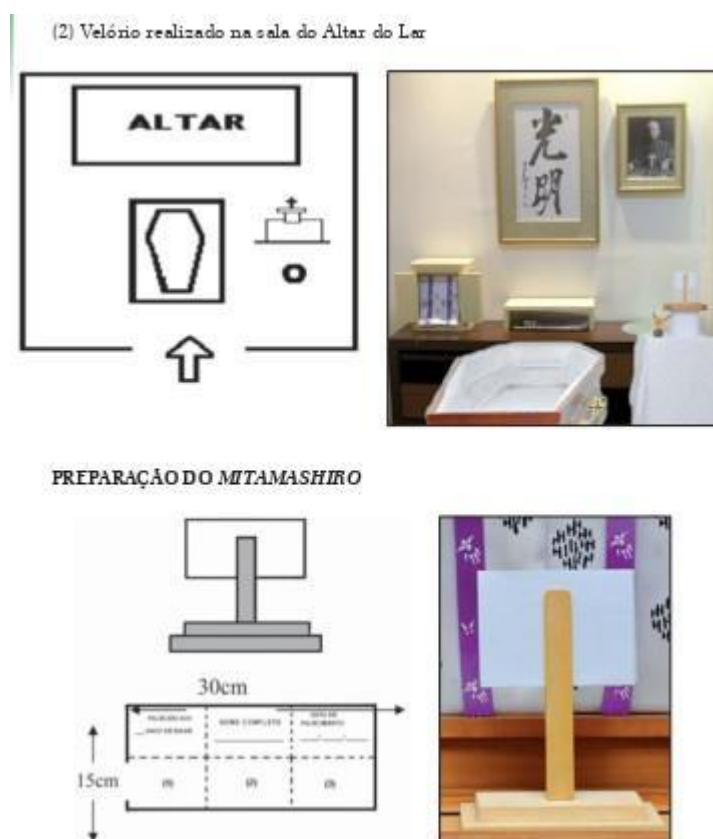
compreendidos como pontos de expansão da filosofia da igreja e de evangelização na comunidade local. Cultos, reuniões de Johrei e outras atividades podem ser realizadas no espaço do altar, ampliando a residência do membro para a possibilidade de se tornar um centro ativo de disseminação dos ensinamentos.

Assim como Juarez, Cristiane também demonstra grande preocupação com a continuidade do culto aos antepassados em sua família. Essa inquietação surge especialmente pelo fato de seus filhos, embora simpatizantes da IMMB, não assumiram responsabilidades formais dentro da instituição. Essa falta de engajamento dos descendentes gera em Cristiane o receio de que, após seu falecimento, não haverá ninguém de sua linhagem para perpetuar o culto, o que resultaria no encerramento dessa prática familiar. Por conta disso, ela já cogita solicitar o Culto Perpétuo, assim como fez Juarez.

Durante o trabalho de campo, em momentos mais descontraídos, como cafés ou almoços em sua residência, quando ocorriam alguns desentendimentos do dia a dia entre mãe e filha, sua filha eventualmente a provocava: : *“Olha, quando você morrer, não vou colocar café para você no Mitamaya.”*.

Cristiane sente até hoje profundamente a ausência de seu ex-marido, a quem considerava um parceiro perfeito. Ele faleceu de forma inesperada, vítima de um infarto fulminante, na sala de seu apartamento, na presença dela, de sua filha e de sua neta. Esse momento trágico gerou grande desespero e um período prolongado de luto familiar. Em meio à dor da perda, Cristiane encontrou nos rituais funerários messiânicos o principal suporte espiritual, permitindo-lhe prestar homenagens ao ex-marido com todo o rigor orientado pela liturgia da IMMB. Logo após a morte de seu marido, Cristiane iniciou a *Cerimônia de Assentamento do Espírito*, um rito em que o espírito do falecido é assentado no *mitamashiro* — um objeto sagrado que serve como ponto de conexão entre o mundo material e o espiritual messiânico. Esse ritual inicial foi realizado na sala de sua casa, diante do *Mitamaya* (altar ancestral), que se tornou o centro das práticas espirituais durante o período de luto. Abaixo forneço um exemplo de *mitamashiro* e das instruções para um funeral messiânico:

Figura 9 -Mitamashiro.



Fonte (Manual de Liturgia da IMMB)

O funeral começou com a preparação do corpo, que foi limpo e vestido conforme os trajes locais. Seguindo uma tradição messiânica, como o corpo de foi cremado após o velório, o *Ohikari* foi devolvido à igreja. Durante o funeral, o *mitamashiro* foi posicionado próximo à urna funerária, sobre um *sambô* (mesa cerimonial), enquanto um ministro conduzia as orações. Após a cerimônia de despedida e contagem dos números sagrados, o *mitamashiro* foi transportado cuidadosamente para o local do sepultamento, coberto com um pano branco ou guardado em uma caixa especial.

Após o funeral, Cristiane acelerou o processo de elevação espiritual do espírito de seu marido, cumprindo rigorosamente as etapas litúrgicas. Durante 50 dias, ela fez orações e rituais a cada 10 dias, até a cerimônia final de assentamento no Santuário dos Antepassados, localizado no Solo Sagrado de Guarapiranga. Durante esse período, o espírito do marido permaneceu ali simbolicamente assentado no *Mitamaya* de sua casa, tornando-se o ponto central de sua conexão espiritual com ele.

Cristiane preparava diariamente as ofertas diante do *mitamashiro*, que representava a presença que se mantinha ali de seu marido. Ela servia a ele café da manhã, almoço e jantar, sempre utilizando alimentos frescos que ele mais gostava, como forma de cuidado e reverência. Para ela, essas práticas não eram apenas obrigações religiosas, mas momentos de reafirmação dos laços entre eles, mesmo após a morte. O *Mitamaya*, nesse contexto, não era apenas um altar ancestral, mas um portal sagrado que unia os dois mundos.

Esse conjunto de práticas reflete a centralidade dos rituais messiânicos na vivência do luto e na manutenção dos vínculos com os antepassados. Mais do que um protocolo religioso, os rituais oferecem uma estrutura que ajuda os membros da igreja a lidar com a perda, reafirmando os valores espirituais e o papel do *Mitamaya* como um elo permanente entre os vivos e os mortos.

2.10 Mensagens Ancestrais: “Os Diálogos Oníricos de Marlene”

A experiência de Cristiane encontra ressonância no relato de Marlene Rodrigues, uma professora de Ikebana em Santa Catarina, que também desenvolveu uma relação profunda com o *Mitamaya* e o Sorei-Saishi. Conheci Marlene durante as minhas observações matinais no templo, onde ela costumava estar envolvida em atividades religiosas e com a manutenção dos arranjos florais que ornaram os espaços sagrados. Marlene, que nasceu e viveu grande parte de sua vida no Rio de Janeiro, conheceu a IMMB enquanto trabalhava como assistente social em comunidades carentes. Sua primeira experiência com o *Johrei* foi marcante, descrevendo-a como uma sensação de leveza e calma em meio a um momento turbulento que passava em sua vida.

Em 1993, já morando em Florianópolis, Marlene iniciou sua missão como praticante do *johrei* recebendo a medalha Ohikari. Nesse período, ela passou pela perda de uma filha recém-nascida. Esse episódio intensificou seu desejo de entronizar o altar dos antepassados

em sua casa, marcando o início de uma série de experiências espirituais que moldaram sua prática religiosa.

Antes mesmo de adquirir o altar, Marlene relatou ter tido sonhos recorrentes com seu pai, que parecia orientá-la sobre a necessidade de preparar um espaço adequado para o altar no plano espiritual. Em um desses sonhos, ela viu o pai pintando uma sala e organizando-a, como se estivesse preparando o ambiente para a chegada do *Mitamaya*. Apesar do sonho ter ocorrido anos antes de ela entronizar o altar, Marlene entendeu este sonho como uma mensagem e um sinal de que os antepassados já estavam trabalhando nesse processo.

A confirmação veio em 1998, quando tudo começou a se alinhar para que Marlene pudesse materializar o altar em sua casa. Durante esse período, ela contou com o apoio de seu Juarez, responsável por organizar caravanas para o Solo Sagrado e trazer altares para os membros de Santa Catarina. Um ponto marcante em sua trajetória com os antepassados foi o sonho que sua mãe teve com o pai de Marlene. No sonho, ele usava um medalhão dourado semelhante ao *Ohikari*, enquanto era acompanhado por outros parentes falecidos. Ela interpretou esse sonho como uma mensagem do mundo espiritual para revelar que sua dedicação religiosa com os antepassados se efetivou através dos assentamentos feitos pelo Sorei-Saishi e seu objetivo de adquirir o altar estava ajudando os espíritos de seus familiares a se elevarem no mundo espiritual.

Após a entronização do altar, Marlene fez uma celebração em sua casa e, logo depois, teve outro sonho significativo: ela e seu pai estavam em uma kombi subindo uma ladeira cercada por flores. Para Marlene, esse sonho simboliza a elevação espiritual de seus antepassados, indicando que o altar havia gerado luz suficiente para conduzi-los a um plano superior. Assim como Cristiane, Marlene viveu uma experiência em que os rituais messiânicos se tornaram uma ponte entre os mundos material e espiritual. Ambas as narrativas ilustram a centralidade do *Mitamaya* como um elemento que não apenas conecta os vivos aos seus antepassados, mas também reforça a visão messiânica de construir o paraíso na Terra. Essa construção, como enfatiza a doutrina da Igreja, deve começar no mundo espiritual, refletindo-se gradualmente no plano material.

Para Marlene, essa mensagem foi ainda mais tangível em um sonho onde seu pai parecia envolvido na construção de uma grande igreja, indicando que os antepassados também estavam trabalhando em uma construção do que viria ser esse paraíso no mundo dos espíritos. Esses relatos demonstram como a vivência dos rituais messiânicos é permeada por experiências místicas que conectam os membros da igreja a um propósito maior, transcendendo o luto e reforçando os vínculos familiares e espirituais. Traçar a relação semiótica entre essas “pistas” espirituais e decisões pretéritas e futuras é grande parte do modo com que a doutrina messiânica ganha vida no cotidiano dos membros. Assim como Marlene, Cristiane também relatou que os antepassados têm várias maneiras de se manifestar para ela, às vezes através de intuições e sonhos chegando a comunicar os seus desejos, como no caso em que sua mãe apareceu gritando desesperada em um lugar frio, com espíritos que ela não conhecia e pedia para sair de lá. Momentos depois, Cristiane foi até o cemitério onde sua mãe foi sepultada e descobriu que ela tinha sido jogada num ossada geral, misturada com outros corpos de desconhecidos, o que fez Cristiane concluir que o sonho foi uma mensagem que tinha como objetivo alertá-la para que ela retirasse os ossos de sua mãe daquele lugar.

Os rituais mortuários messiânicos descritos através dos relatos de Cristiane e Marlene podem ser analisados como tecnologias de si, no sentido Foucaultiano (1982). Para Foucault, essas são práticas que permitem que os indivíduos operem sobre seus corpos, almas, pensamentos e comportamentos, com o objetivo de alcançar estados de pureza, perfeição ou conexão com algo transcendente. São meios de habilitação ética e espiritual que moldam a cognição e as sensibilidades dos sujeitos. No caso de Cristiane, é interessante observar como ela realiza operações específicas de autocultivo conduzido majoritariamente pela relação ética que estabelece com seus mortos. Ao cumprir rigorosamente os rituais mortuários com o objetivo de elevação do espírito do marido, ela se envolve em uma prática que, além de ser litúrgica, é uma forma de moldar um determinado estado espiritual e ético. Essa dinâmica reflete a busca por um cuidado de si que se estende de maneira transacional para o cuidado dos outros, neste caso, os espíritos ancestrais.

Além disso, o ambiente ritualístico descrito nos relatos de Cristiane e Marlene pode ser interpretado à luz do conceito de "geradores de atmosferas", desenvolvido por Reinhardt e Corrêa (2024). Segundo os autores, as atmosferas socioculturais são ambientes emocional e semioticamente carregados que apresentam potencialidades. São espaços que incluem, mas também transcendem o meramente físico, possibilitando, no caso de tradições religiosas,

experiências de contato espiritual e práticas de transcendência. No caso dos rituais messiânicos, os altares domésticos e o ambiente criado pelos rituais mortuários funcionam como geradores de uma "quase-objetividade", uma presença simbólica que se situa entre o que tangível e o transcendente. Para Reinhardt e Corrêa, essa "quase-objetividade" emerge de uma combinação de fatores sensoriais, técnicos e simbólicos, que moldam as percepções espirituais dos praticantes, oferecendo uma mediação entre o mundo físico e o espiritual (Reinhardt; Corrêa, 2024, p. 20).

O sonho de Cristiane, no qual sua mãe pede para que ela retire seus ossos profanados pela administração do cemitério, exemplifica como essas atmosferas moldam não apenas o ambiente externo, mas também a subjetividade e a moralidade dos praticantes. Esse diálogo entre vivos e mortos reforça a responsabilidade ética e moral de Cristiane em garantir a dignidade de sua falecida mãe, revelando que a prática religiosa de culto aos antepassados é um exercício de cuidado de si e que é atravessado pela relação com o outro. Aqui, o conceito de afinamento sensorial ou atencional (*Stimmung*), como descrito por Reinhardt e Corrêa (2024), pode ser utilizado para interpretar como as práticas rituais operam como técnicas corporais que ajustam e intensificam a sensibilidade dos participantes para o contato espiritual e ético e fazem mundo, frequentemente evadindo a lógica da mera representação simbólica.

A manutenção e o cuidado com altares e a realização dos rituais mortuários também podem ser entendidas como parte de uma hermenêutica de si, conforme descrito por Foucault (1982). Essa prática conecta autoconhecimento, ascese e moralidade, estruturando o cuidado de si como um processo contínuo de auto aperfeiçoamento e transformação. No entanto, ao introduzir a perspectiva de Reinhardt e Corrêa (2024), percebemos que o ambiente ritualístico e as práticas corporais associadas aos altares não apenas facilitam a introspecção, mas também criam uma experiência sensorial e ambiental que transcende a individualidade, conectando os praticantes a uma dimensão comunitária e espiritual mais ampla, que pode ser visto no caráter padronizado das ambiências domésticas de diferentes membros da igreja

No relato de Cristiane, essa dinâmica é evidente quando ela menciona que a Igreja Messiânica exige que os altares sejam entronizados somente no sobrenome do chefe de família, reafirmando um modelo patriarcal de organização familiar. Entretanto, sua posição

central na manutenção dos rituais desafia, implicitamente, as limitações impostas por essa estrutura. Ao assumir esse papel, Cristiane negocia sua agência individual dentro de uma normatividade coletiva, ao mesmo tempo que reconfigura sua relação com a linhagem e os antepassados. Aqui, é possível observar como as atmosferas criadas pelos rituais não apenas moldam comportamentos, mas também criam condições para renegociações de poder e subjetividade dentro do ambiente religioso.

Ao considerar o relato de Juarez e sua escolha pelo culto perpétuo (Eidai-Saishi), percebemos que ele se insere em uma estrutura hierárquica que regula as ações dos membros da igreja, mesmo após sua morte. Essa prática institucionalizada reflete o que Reinhardt e Corrêa (2024) descrevem como a capacidade das atmosferas religiosas de se adequarem às expectativas e limitações dos praticantes, garantindo a continuidade das práticas espirituais em diferentes contextos. No caso de Juarez, a ausência de descendentes praticantes o leva a confiar na estrutura da igreja, que atua como mediadora entre o indivíduo e o transcendente, oferecendo um espaço ritualístico que combina agência individual e normatividade coletiva.

Portanto, ao combinar os conceitos de tecnologias de si Foucault (1986) com os de atmosferas e afinamento sensorial Reinhardt e Corrêa (2024), é possível compreender os rituais mortuários messiânicos como práticas que operam simultaneamente na produção de subjetividades éticas, no cuidado de si e na criação de experiências sensoriais e espirituais de natureza espacial e ecológica. Essa abordagem amplia a compreensão antropológica desses rituais, evidenciando como eles articulam dimensões individuais, coletivas e ambientais em uma dinâmica contínua de transformação.

As comunicações sensoriais entre os mortos e seus descendentes podem ser compreendidas como um processo de autoformação ética que não apenas reforça os laços familiares e espirituais, mas também reconfigura o sensorium dos vivos para torná-los mais receptivos às demandas éticas de seus antepassados. Essa relação pode ser analisada em paralelo com a ideia de Hirschkind de que as práticas sensoriais e corporais moldam o comportamento moral dos indivíduos. Segundo o autor, "as disposições éticas não são simplesmente cognitivas, mas englobam o corpo como um todo, em uma síntese complexa de reflexos morais disciplinados" (Hirschkind, 2021, p. 215). Esse afinamento sensorial é parte essencial dos processos de subjetivação, e nos casos aqui analisados, manifesta-se na

forma de sonhos, manifestações físicas (o caso da incorporação de espírito de antepassado) ou intuições, que conectam vivos e mortos.

Os descendentes que experimentam sonhos e intuições envolvendo seus antepassados participam de um tipo ampliado de escuta ética, que inclui não apenas o som, mas também outras dimensões sensoriais, como sensações corporais e imagens mentais. Esses episódios podem ser entendidos como práticas que "cultivam habilidades sensoriais específicas das quais as ações, os objetos e os conhecimentos que constituem estas tradições dependem" (Hirschkind, 2021, p. 213). Em outras palavras, diferente de uma mera crença de origem mental, a comunicação com os mortos pode ser vista como efeito atencional de uma pedagogia religiosa que afina os descendentes vivos sensorialmente para perceber e responder às necessidades dos seus antepassados, um tipo de responsividade corporal cultivada. Valores, lealdades e deveres de ordem moral se tornam aninhados nessa sensibilidade. No sonho de Cristiane, em que sua mãe pede para ser retirada de uma ossada geral no cemitério, observa-se uma manifestação de responsabilidade ética que conecta os vivos aos mortos. Essa relação, mediada por sonhos e intuições, pode ser interpretada como uma variação particular da "atenção intensa" (al-insat) que Hirschkind encontra entre seus interlocutores islâmicos. Ela indica uma escuta ativa e eticamente orientada, que requer concentração, intenção e responsividade emocional (Hirschkind, 2021, p. 237).

Além disso, as experiências sensoriais associadas aos mortos, como os cheiros e sensações inexplicáveis, podem ser associadas ao que Hirschkind denomina "fisiologia moral", que seria um processo em que o corpo e os sentidos, ao serem disciplinados por práticas culturais e religiosas, tornam-se instrumentos para acessar e interpretar realidades espirituais (Hirschkind, 2021, p. 223). Essas práticas evocam um conjunto particular de virtudes acionadas como respostas ético-afetivas, como a humildade, o remorso e a tranquilidade, que, neste caso, moldam as relações dinâmicas entre os vivos e os mortos.

No próximo capítulo, serão apresentados casos em que os antepassados utilizam a incorporação ou sintomas físicos específicos como uma forma de comunicação direta com os seus descendentes, demonstrando como não só o altar de antepassados, mas também o corpo dos vivos, tornam-se mediadores e veículos centrais entre o mundo dos vivos e dos mortos.

Além disso, serão discutidos casos mais específicos, como a presença de antepassados em episódios relacionados a abortos, a intervenção deles na salvação de seus descendentes de infortúnios e suas relações com o santuário de antepassados, conhecido como *Soreisha* e localizado na cidade de São Paulo, onde parte desta pesquisa de campo foi realizada. Meu objetivo é revelar as complexas relações éticas e espirituais que permeiam essas experiências. Essas situações ampliam a compreensão sobre a relação entre vivos e mortos, explorando as múltiplas formas de comunicação que atravessam dimensões sensoriais, corporais e simbólicas.

Capítulo 3 : Corpos que Sentem, Espíritos que Falam: Manifestações Ancestrais e o Santuário de Antepassados.

A expressão "corpos que sentem, espíritos que falam " foi utilizada neste capítulo para explorar como os corpos dos praticantes messiânicos se tornam mediadores das vontades e necessidades dos mortos, funcionando como canais de manifestações espirituais que integram sensações, emoções e estados físicos. Essas manifestações espirituais incluem desde sentimentos como tristeza, alegria e choro, até sonhos, intuições, dores corporais e cheiros, vontades e sensações inexplicáveis. Em casos específicos, ocorrem até mesmo episódios de incorporação, onde os antepassados assumem temporariamente o corpo de seus descendentes para expressar suas mensagens. Essa dinâmica revela uma relação fenomenológica rica, em que o corpo humano não é apenas um espaço físico, mas também um ambiente espiritual que se entrelaça com a presença dos mortos, moldando o sujeito messiânico em sua totalidade ética, emocional e sensorial.

A análise deste capítulo se baseia em narrativas observadas durante a convivência diária com os membros do templo da IMMB em Santa Catarina na cidade de São José no Bairro Kobrasol , e também na experiência imersiva de 22 dias no maior templo da IMMB conhecido como Solo Sagrado de Guarapiranga, localizado na cidade de São Paulo. Este último é onde se encontra o Santuário de Antepassados (Soreisha), neste templo religioso é oferecido aos fieis um ambiente ritualístico singular, onde práticas de culto aos antepassados assumem uma dimensão coletiva e intensificada. A vivência nesse espaço, revela como o santuário possibilita criar uma atmosfera sagrada articulando o cuidado espiritual com os ancestrais em um plano maior e coletivo, integrando membros de várias partes do Brasil.

Este capítulo, portanto, busca articular a noção de corpo e ambiente à formação do sujeito messiânico, destacando como as práticas espirituais IMMB integram elementos físicos, sensoriais e simbólicos na relação entre vivos e mortos. A partir da análise etnográfica de narrativas de campo, este estudo visa apreender como as manifestações rituais e espirituais não apenas performatiza a experiência subjetiva dos praticantes, mas também atuam como mecanismos de coesão social, sedimentando uma identidade religiosa que se constitui na intersecção entre a agência do corpo, a espacialidade do ambiente (enquanto *locus* de sentido) e a relação com o transcendente (ou o não-humano).

3.1 Angela : Uma Interlocutora Singular

Minha jornada de pesquisa foi marcada por diversos encontros significativos, e um dos mais importantes aconteceu em um dia chuvoso em São José, logo após minha mudança para um local próximo ao templo da IMMB. Naquele dia, decidi ir até um mercado próximo para fazer compras, mas um imprevisto me deixou em uma situação desconfortável: meu celular descarregou, impossibilitando minha volta para casa de Uber.

Lembrei que o mercado era próximo da igreja e, com isso, pensei em uma solução: ir até lá para guardar as compras na geladeira disponível para os membros, carregar o celular e, quem sabe, aproveitar a oportunidade para conhecer membros. De baixo de chuva, cheguei à porta do templo, bati palmas e fui recebido por Angela.

Angela é uma mulher branca, natural de Criciúma e criada no sul de Santa Catarina. No nosso primeiro encontro, sua expressão séria e fechada, combinada com seus cabelos escuros e a vestimenta formal social, inicialmente me fizeram supor que ela era uma ministra da igreja. No entanto, ela se apresentou como a responsável pelo plantão daquele dia, o que justificava o traje formal. Na época, meus cabelos loiros platinados me deixaram apreensivo quanto a possíveis julgamentos. Para minha surpresa, Ângela me recebeu com um acolhimento caloroso, marcando o início de uma relação crucial para a minha pesquisa.

Angela sempre faz questão de deixar claro para todos que ela é médium e sensitiva, afirmando que sua mediunidade é tão intensa que lhe permite não apenas enxergar o mundo dos espíritos, mas também se comunicar diretamente com ele. Antes de se tornar messiânica, frequentava um centro espírita de Umbanda, o que a faz sempre destacar seus guias espirituais. Angela se apresenta para toda a comunidade messiânica como filha de Iemanjá e diz contar com a proteção de uma Pomba Gira Cigana, que, segundo ela, a acompanha constantemente e revela tudo o que precisa saber.

Inicialmente, imaginei que essas declarações fossem restritas a um círculo íntimo de membros, mas logo percebi que Angela não tinha nenhum receio de compartilhar essas informações, chegando a mencioná-las até mesmo para os ministros da igreja, a sinceridade é uma característica forte em sua personalidade.

Figura 10 - Altar da Luz Divina e Mitamaya da casa de Angela.



Fonte (acervo pessoal)

O que mais me fascinou em Angela foram as expressões e as narrativas com as quais ela descrevia sua relação com os antepassados. Ela relatou frequentemente que sua entrada na IMMB foi motivada por dois milagres atribuídos à prática do Johrei: a cura de um câncer de mama e a recuperação de úlceras no estômago. Além dessas curas, Angela também descreveu uma experiência de quase-morte que, segundo ela, foi um marco transformador em sua trajetória espiritual. De acordo com seu relato, durante essa experiência, seu espírito deixou o corpo e foi levado até o Japão, onde teve um encontro com Meishu-Sama, o fundador da Igreja Messiânica. Esse encontro espiritual, somado aos milagres que viveu, foi decisivo para que Angela abraçasse a fé messiânica e dedicasse sua vida à prática religiosa.

Angela tornou-se uma interlocutora importante no campo, não apenas por suas histórias fascinantes, mas também pela maneira como trazia uma visão holística entre sua experiência anterior na Umbanda e as práticas da IMMB.

Ela deixa claro que assim como a Igreja Messiânica se expande na esfera pública secular através de noções híbridas como “ultra-religioso”, os membros também trazem de suas trajetórias religiosas outros recursos que moldam a espiritualidade messiânica num nível pessoal. Sua perspectiva e abertura desenvolveram um ambiente de confiança que enriqueceu profundamente minha pesquisa e ampliou minha compreensão sobre a complexa relação entre espiritualidade, corpo e ancestralidade no contexto messiânico.

3.2 Angela e Guilherme.

Minhas experiências com Angela ocorreram, principalmente, durante os plantões em que ela realizava às quartas-feiras pela manhã, a cada 15 dias, e todas as sextas-feiras, das 18h30 às 20h30, quando ela conduzia a oração de encerramento da igreja. Gostaria de compartilhar aqui uma experiência que vivenciei com ela, que ilustra bem como os mortos utilizam diversos mediadores disponíveis para se comunicar dentro do contexto messiânico.

Em um dia comum de plantão, enquanto eu a acompanhava, começamos a conversar sobre o aumento de pessoas em situação de rua no bairro Kobrasol na cidade de São José. Muitos transitavam pelas redondezas e, muitas vezes, entravam no templo da igreja em busca de algo, como um copo d'água, um café ou o uso dos banheiros. Isso levou muitos membros a oferecer a essas pessoas a prática do Johrei. Naquele dia, uma daquelas pessoas em situação de rua entrou na igreja, o que fez Angela me alertar: “Nem sempre podemos confiar em pessoas em situação de rua, porque eu já confiei e fui enganada.”

Foi então que ela me contou a história de Guilherme. Ele era um rapaz homossexual, usuário de drogas e que vivia em situação de rua. Certo dia, ao chegar na igreja, Angela o recebeu e passou a acompanhar sua situação. Ela fez orações em frente ao altar e realizou o encaminhamento dos antepassados dele, pedindo permissão para que ele conseguisse sair do estado de sofrimento em que se encontrava. Com o passar dos meses, Guilherme passou a frequentar a igreja regularmente, buscando Johrei e orações. Até que, em um dia específico, enquanto ele estava sozinho na nave da igreja, Angela foi até a cantina da igreja. Quando retornou, constatou que ele havia saqueado a urna de donativos, levando uma grande quantia em dinheiro.

Após esse episódio, Angela não teve mais contato com Guilherme, até que um dia recebeu a notícia de que ele havia sido assassinado a tiros na rua. Ao ouvir isso, Angela

tomou uma decisão: assentou o espírito de Guilherme em seu Sorei-Saishi como amigo e passou a prestar cultos em sua homenagem. Durante as cerimônias, ela pediu a deus que o perdoasse e que ele pudesse receber muita luz no plano espiritual.

Meses após a morte de Guilherme, Angela teve uma experiência ainda mais surpreendente relacionada a ele. Certa vez, enquanto conversava com uma amiga em sua casa, notou que algo diferente estava acontecendo. Sua amiga começou a se aquietar e a falar de maneira estranha, como se não fosse mais ela. Nesse momento, sua amiga disse: “Pega aquele salto alto rosa que eu adoro, quero usá-lo”.

Contudo, Angela percebeu que não era mais sua amiga falando, mas sim uma incorporação. Tendo vindo de uma formação espírita, ela já estava acostumada com situações assim e decidiu atender ao pedido do espírito. Depois que o espírito, manifestado em sua amiga, calçou os sapatos rosa, ele olhou para Angela e perguntou: “Você não se lembra de mim?” Confusa, Angela respondeu que não. Foi então que o espírito disse: “Eu sou o Guilherme. Vim aqui para te agradecer.”

Ele explicou que havia recebido as orações que ela fez por ele e, graças a isso, tinha recebido luz no lugar sombrio onde estava. Guilherme falou que, naquele lugar, ele precisava fugir constantemente, pois outros espíritos tentavam roubar um feixe de luz que ele havia recebido. Contudo, agora que ele tinha sido assentado em um lugar melhor, ele veio através de uma manifestação espiritual, neste caso a (incorporação) como uma forma de expressar sua gratidão.

“Quero pedir perdão pelo que eu fiz, por ter furtado a igreja. Peço que você também peça desculpas ao ministro por mim”, disse o espírito de Guilherme. Ele acrescentou que estava aceitando todas as orações de Angela e que, de alguma forma, iria ajudá-la. Durante essa manifestação, o espírito de Guilherme dançou, brincou e conversou por algumas horas e depois foi embora

Essa é uma das centenas de histórias que Angela recorda durante seus 38 anos como membra da IMMB. A experiência de Angela é interessante para reforçar como as práticas realizadas através do Sorei-Saishi a partir dos assentamentos, cultos, oferendas,

orações e donativos, criam uma relação na qual o mundo dos vivos e dos mortos dependem um do outro. Essas relações são constituídas de experiências onde os espíritos de antepassados podem se manifestar por diversos meios somáticos: pensamentos, sentimentos, vontades, sonhos, ou mesmo incorporação mediúnica.

Os antepassados podem se manifestar espiritualmente tanto através do corpo de um descendente quanto de alguém sem vínculo de parentesco, mas que possua a habilidade e a sensibilidade espiritual da mediunidade. Embora a IMMB reconheça a realidade das incorporações espirituais, ela não as incentiva nem promove seu desenvolvimento. Apesar de ser uma doutrina espiritualista, a incorporação de antepassados é frequentemente interpretada de forma negativa, sendo vista como algo prejudicial ao praticante.

Contudo, essas manifestações, quando realizadas por médiuns, podem revelar a continuidade, no pós-vida, de uma relação afetiva e de cuidado que é similar à sistemática do parentesco, onde há a interdependência e a mutualidade entre seres que se veem como partes constituintes uns dos outros (Sahlins, 2013). Essas manifestações servem para que os espíritos de antepassados possam se apresentar comunicando suas vontades. Tornar-se um membro da IMMB é aprender a "ler" esses desejos e reagir a eles de maneira competente, além de adquirir um *habitus* atento aos movimentos desses agentes desincorporados. Isso se dá através de práticas de autocultivo.

Com diferentes níveis de atenção, Matsuoka (2007), Tomita (2009) e Fonseca (2018) reconhecem a presença de práticas de autocultivo na IMM. O Xintoísmo, crença nativa do Japão, que recebeu influências da China a partir do século V e VI, quando o Taoísmo, Confucionismo e o Budismo foram difundidos no país e gradativamente se generalizaram a ponto de terem constituído uma moral cotidiana. Tomita (2009) considera que uma das heranças do autocultivo, ou shuuyou, no pensamento messiânico vem de uma forte influência do confucionismo. Traduções apropriadas para shuuyou seriam “modelagem do caráter humano” “esforço no Caminho” e “acúmulo de virtudes”¹²

¹² A autora menciona Ekiken Kaibara (1630-1714), intelectual confucionista que viveu no Japão durante o período Edo e foi o primeiro a abordar a noção de shuuyou em suas obras sobre educação. Segundo o autor, o mundo é composto pelo Céu, Terra e sendo os seres humanos os seus filhos. O Caminho do ser humano, no sentido Confucionista, consiste em viver em conformidade com as leis estabelecidas pela Terra e Céu. De modo concreto, o Caminho consiste em viver de acordo com cinco virtudes: 1) humanidade ou benevolência (仁); justiça (義); decoro e cortesia (禮/礼); sabedoria (智) e fê (信) e também inclui cinco tipos de relações que devem ser respeitadas: 1) senhor e servo; 2) pai e filho; 3) mais velho e mais jovem; 4) homem e mulher; 5) amigo e amigo. (Fonseca, 2018).

Fonseca (2018), por sua vez, nos esclarece que o autocultivo messiânico não é apenas encontrado em sua prática religiosa central, o Johrei, mas também em outras atividades que fazem parte do cotidiano religioso de muitos adeptos: como na horta caseira e na vivificação floral com a arte do Ikebana. em minha análise entendo que o culto aos antepassados e sua mediação através do Sorei-saishi também se torna um mecanismo importante para a prática de autocultivo, pois ele possibilita reconhecer questões éticas e morais e encontrar ecos de ontologias que formam as bases do pensamento religioso japonês, como o Taoísmo, o Confucionismo, o Budismo e o Xintoísmo.

Foucault (2000) desenvolveu uma teoria do autocultivo ético para explicar o tipo de relacionamento que o eu visa ter consigo mesmo “e que determina como o indivíduo deve se constituir como sujeito moral de suas próprias ações” (Foucault, 2000, p. 263). Em uma etnografia influente sobre o reavivamento islâmico, Mahmood (2005) mobiliza a teoria do auto-cultivo ético de Foucault para deslocar o vínculo estreito existente no Ocidente entre projetos de auto-modelamento e o valor liberal da "autonomia". Em uma ampla revisão sobre o uso desse modelo de análise na antropologia da ética, Cook (2023) argumenta que as etnografias do autocultivo revelam os esforços que as pessoas fazem para moldar a si mesmas e os mundos em que se encontram. Ela sugere que os esforços individuais para viver bem são específicos para vidas particulares, mas ao estudar essas práticas, a antropologia pode capturar os esforços reflexivos do que as pessoas fazem para alcançar determinado *telos*.

Mas, como argumentei acima, o cuidado de si messiânico implica em uma série de outros emaranhados no eu. Refletindo sobre a amplitude do “eu” no contexto religioso da IMMB, consigo visualizar que o sujeito vai além da individualidade corpórea. Entendo que o cultivo da identidade dos messiânicos se estende às relações de reciprocidade com os espíritos dentro do grupo de parentesco. Como o caso de Angela e Guilherme mostra, as técnicas rituais messiânicas também “fazem parentesco” e expandem seu poder de co-participação para aqueles que não são nem afins, nem consanguíneos.¹³ A experiência de

¹³ Assim como no caso Bantu, estudado por Kopytoff (2012), nota-se que o conceito de "culto aos ancestrais", ao situar esses vínculos no campo da "religião" e não do "parentesco", parece contribuir para a incompreensão do tipo de influência que esses seres exercem no cotidiano dos fieis. Kopytoff defende a inclusão de não-vivos ou humanos desincorporados no sistema de parentesco Bantu, considerando que os ancestrais Bantu mantêm um papel funcional no mundo dos vivos, especificamente na vida dos seus parentes vivos. Eles "estão intimamente envolvidos com o bem-estar do seu grupo de parentesco, mas eles não estão ligados da mesma forma a todos os membros daquele grupo" (Kopytoff, p. 232, 2012). Da mesma forma, a família messiânica “não é composta apenas pelas pessoas que coabitam o plano terrestre, mas também por parentes que já se encontram no plano

Angela e Guilherme revelam de maneira interessante como a prática da IMMB opera em uma interseção entre moralidade, corporeidade e transcendência, ressignificando vínculos e obrigações entre vivos e mortos. O episódio de Guilherme evidencia que as relações espirituais na IMMB não são baseadas apenas em laços consanguíneos, mas em dinâmicas que se constroem ao longo da vida a partir de trocas e reciprocidades morais e espirituais.

A escolha de Angela em assentar Guilherme em seu Sorei-Saishi, mesmo não havendo um vínculo familiar direto, demonstra como o parentesco, no contexto religioso da IMMB, se amplia para incluir aqueles que, em vida, tiveram uma interação significativa com o praticante. Esse gesto não apenas permitiu que Guilherme encontrasse um lugar simbólico de pertencimento após sua morte, mas também reafirmou a posição de Angela como uma mediadora entre o mundo dos vivos e o dos espíritos, papel que transcende os limites da doutrina formal e se insere em um campo de negociação moral e afetiva. O relato de Angela também nos convida a pensar sobre os dilemas e paradoxos que atravessam a prática IMMB. Por um lado, a doutrina tem como horizonte a felicidade e a prosperidade espiritual dos seus adeptos; por outro, o caminho para esse telos frequentemente passa pelo acolhimento da dor, do sofrimento e da expiação.

A experiência de Guilherme no plano dos espíritos, relatada durante sua incorporação, revela uma lógica de crédito e dívida espiritual em que a luz recebida é um bem escasso, disputado por outros espíritos que ainda se encontram em situação de sofrimento. Isso nos remete à complexidade da prática religiosa messiânica, na qual o bem-estar espiritual é alcançado através de rituais que reforçam a interdependência entre vivos e mortos. O Sorei-Saishi não é apenas um espaço de acolhimento dos antepassados, mas também um mecanismo que estrutura uma economia moral onde obrigações, oferendas e pedidos de perdão são formas de reequilibrar essa relação.

A manifestação de Guilherme por meio da incorporação também nos leva a questionar como o messianismo lida com a mediunidade e as interações diretas com o mundo espiritual. A doutrina messiânica, apesar de reconhecer a existência de incorporações e comunicação espiritual, não as incentiva abertamente, considerando-as como algo que pode ser prejudicial ao praticante. No entanto, a própria experiência de Angela contradiz essa norma institucional,

espiritual, os chamados de antepassados.” (Silva, 2013) Através do assentamento dos espíritos no sistema do Sorei-Saishi e sua consagração nos altares messiânicos os membros conseguem “elevant” os antepassados no plano espiritual e assim serem encaminhados para a felicidade no plano material.

pois sua relação com Guilherme atravessa e desafia esses limites doutrinários. A sua decisão de atender ao pedido do espírito e oferecer-lhe um espaço de pertencimento é um exemplo de como a prática messiânica se dá em um campo de negociação constante, onde as prescrições religiosas são reinterpretadas e ressignificadas pelos fieis de acordo com suas experiências e necessidades espirituais.

Dessa forma, o caso de Angela e Guilherme ilustra de maneira contundente como a identidade na IMMB é moldada por um processo de autocultivo e reorientação da subjetividade que não ocorre apenas no âmbito individual, mas em um sistema de interdependência entre vivos e mortos. Inspirando-se na noção de "vontade moral" de Mattingly (2014), podemos compreender que Angela não apenas fez uma escolha moral isolada ao assentar Guilherme, mas reorientou sua prática espiritual e seu lugar dentro da comunidade religiosa. A decisão de acolhê-lo no Sorei-Saishi e prestar cultos em sua homenagem evidencia como a relação entre vivos e mortos não é apenas uma questão de memória ou devoção, mas um projeto contínuo de construção moral, onde laços espirituais e compromissos éticos são constantemente negociados e redefinidos.

Em suma, no caso da IMMB, aquilo que Foucault chama de "substância ética" - ou a parte do eu que é o objeto de pensamento e foco do trabalho ético - corre através das linhagens e gerações e afeta moralmente a subjetividade e o destino dos indivíduos. O que me leva a refletir que, no caso da igreja messiânica, o "eu" pode ser concebido de uma maneira muito mais complexa e abrangente, indo além dos limites do corpo, principalmente se pensarmos a influência mútua entre vivos e mortos em contextos familiares. O entendimento das formas de cuidado de si aqui deve englobar o aprendizado de técnicas de cuidado dos mortos dentro do sistema Sorei-Saishi, que se dá através de práticas tanto devocionais quanto transacionais (sacrifícios, oferendas, dádivas, trocas).

3.3 Manifestar, Sentir, Transformar: Conflitos e Reorientações no Culto aos Antepassados.

Isso me leva ao segundo eixo de pesquisa, interessado na relação dos membros da IMMB com seus mortos a partir de recalitrâncias normativas, ou seja, quando o cotidiano e as trajetórias de vida heterodoxas dos fieis não se deixam englobar plenamente pelas prescrições

e definições transmitidas pela igreja. De acordo com Das, é somente no "fluxo do ordinário que podemos reconhecer a moral como uma dimensão da vida cotidiana" (2012.p. 145). Para isso, o antropólogo deve registrar não somente a sedimentação de hábitos em *habitus*, regras em disposições espontâneas e desejosas, mas também incluir nos repertórios éticos de nossos seus interlocutores desculpas, pretensões, ocultações, resistências e paradoxos. Das (2012) entende que a popularidade de conceitos como "corporificação" e "subjetivação" na antropologia contemporânea pode dar a entender que sistemas éticos são sempre bem sucedidos, deixando fora da representação antropológica questões como o pluralismo de valores, o choque entre imperativos éticos potencialmente contraditórios, assim como momentos de crítica e plasticidade normativa.

3.4 Denise e seus filhos espirituais.

Denise é uma mulher negra, com mais de quarenta anos, que cresceu numa família muito ativa na igreja messiânica. Mesmo com essa base religiosa, ela considerava sua vida era um caos: estava desempregada, cheia de dívidas, lutava contra o alcoolismo e só se envolvia em relacionamentos complicados. Ela simplesmente não entendia por que tantos problemas a perseguiram. A busca por auxílio levou Denise a consultar uma missionária na igreja, iniciando um processo de reinterpretação de seus infortúnios. De forma direta, a missionária indagou sobre a prática de abortos, ao que Denise confirmou ter realizado o procedimento cinco vezes ao longo da vida. Com base nesta confissão, a missionária forneceu uma nova chave de leitura para a crise: toda a "maré de azar" que assolava Denise não era fruto do acaso, mas sim uma manifestação espiritual e material da sua relação desarmônica com os espíritos dos cinco filhos abortados.

Essa conversa não só deu um novo nome ao sofrimento de Denise, mas também apontou para a solução. O caminho prescrito era um ritual de reparação e busca por paz espiritual: Denise deveria "assentar" as almas desses entes no Sorei-Saishi e, a partir desse ato, dedicar-se a cultuá-los como seus filhos espirituais. Ao seguir esta orientação, Denise iniciou uma jornada para transformar sua culpa e sofrimento em devoção ritualística, buscando acalmar os espíritos e, conseqüentemente, restaurar a ordem e a harmonia em sua vida.

Assim, Denise começou uma jornada para organizar o passado através do ritual. Ao dar um lugar de honra e cuidado a esses espíritos (os filhos não-nascidos), ela esperava, finalmente, pacificar sua vida e afastar os problemas que a atormentavam.

A jornada de Denise, após o assentamento dos abortos no Sorei-Saishi, tornou-se um caminho ativo de reorganização do passado por meio do ritual. Ao conceder honra e cuidado a esses espíritos, ela visava à pacificação de sua vida e ao afastamento dos infortúnios.

Essa relação se aprofundou na intimidade, a ponto de Denise nomear cada um dos espíritos. Para os casos de sexo conhecido, a nomeação seguia o gênero biológico. Já para os abortos de sexo desconhecido, ela adotou o nome Anael, um nome "unissex" sugerido pela própria igreja, que, segundo ela, servia "tanto para uma menina quanto para um menino." A interação entre o plano material e o espiritual se intensificou quando no aniversário de "falecimento" do espírito de Anael, Denise decidiu fazer uma oferenda de cinquenta reais na igreja. Contudo, ela subtraiu cinco reais para a compra de cigarros, oferecendo apenas quarenta e cinco. Após o culto, o plano onírico serviu como canal de comunicação: Denise sonhou com Anael em um quarto cheio de doces, mas sem o bolo de aniversário. O espírito transmitiu um alerta claro: a quantia ofertada havia sido insuficiente para o bolo, impedindo a celebração do aniversário. Este aviso levou Denise a voltar prontamente à igreja e reintegrar os cinco reais que havia subtraído da oferta.

Este episódio ilustra como a prática do assentamento de espíritos no Sorei-Saishi instaurou economia moral complexa na vida de Denise. Ela cultivava uma relação de intimidade e coparticipação com um passado de perda, buscando o "florescimento moral e material". Essa busca se articula por meio de uma lógica de créditos e dívidas espirituais/materiais na qual o cuidado afetivo (dar nome, celebrar) e o cálculo utilitário preciso (a insuficiência dos cinco reais) se intercalam, demonstrando a rigorosa equivalência material exigida pelo plano espiritual.

3.5 Sofrimento e Libertação: A Conexão Ancestral como Caminho de Cura.

Um caso interessante que surgiu durante a pesquisa de campo foi o de Elisa, com quem tive a oportunidade de me aproximar enquanto acompanhava os plantões de Angela nas quartas-feiras pela manhã. Elisa começou a frequentar a Igreja Messiânica regularmente nesse dia, o que facilitou nossa conexão, especialmente pelo fato de ela ser paraense e eu, amapaense, o que criou uma identificação imediata entre nós.

Após os cultos matinais, é comum os membros da igreja se reunirem na cantina para tomar café e conversar, o que a torna um dos espaços de socialização dentro da comunidade. Em uma dessas quartas-feiras, sentei-me com Elisa, e ela começou a compartilhar comigo, com muitos detalhes, os motivos que a levaram a frequentar a igreja de forma intensiva naquele período. Elisa explicou que estava buscando receber Johrei regularmente para se

fortalecer após uma cirurgia delicada no crânio, que a deixou em coma profundo por 10 dias. Durante esse coma, Elisa relatou ter tido diversas experiências espirituais que a marcaram profundamente. Enquanto conversávamos sobre essa experiência de quase morte, ela, muito emocionada e com os olhos cheios de lágrimas, decidiu se abrir ainda mais, compartilhando aspectos mais profundos de sua vida.

Elisa me relatou com bastante emoção sua imensa gratidão à IMMB, pois foi por meio dela que conseguiu se libertar de um relacionamento extremamente violento com seu ex-marido. Apesar de ter estabilidade financeira e sua própria casa, Elisa viveu anos de abuso físico e emocional. O que torna seu relato ainda mais impactante é a contradição entre ter uma vida materialmente e emocionalmente estável e, ao mesmo tempo, sentir-se incapaz de romper os laços com o agressor, mesmo após várias tentativas de separação, ela relatava que o perdoava, e permanecia naquela relação abusiva. .

Tudo mudou em um episódio marcante, quando sua filha quase foi esfaqueada durante uma situação de conflito com o ex-marido. Foi então que Elisa decidiu recorrer à ajuda de seus antepassados. Ela se trancou no banheiro de casa e, entre lágrimas e desespero, clamou pelo auxílio de seus ancestrais, especialmente aqueles a qual ela considerava mais próximos. A partir desse ato, ela tomou a decisão de assentar seus antepassados no Sorei-Saishi e passou a cultuá-los regularmente, afirmando que foi exatamente neste dia que algo dentro dela mudou e ela me disse: “Thiago, desde o dia em que pedi ajuda aos meus antepassados e comecei a cultuá-los, eu consegui me libertar dessa relação abusiva com meu ex-marido. Foi como se algo tivesse se quebrado dentro de mim. Passei a sentir raiva dele e, ao mesmo tempo, não sentia mais nada. Só assim consegui finalmente me livrar desse homem.” relatou Elisa muito emocionada.

Através deste relato conseguimos visualizar como o Sorei-Saishi, também atua como um espaço de resignificação emocional e transformação pessoal. Para Elisa, seus antepassados tiveram o papel de reorganizar sua vida, romper com ciclos de violência e encontrar forças para seguir adiante. Através dos relatos de Angela, Denise e Elisa se observa como práticas espirituais e narrativas pessoais se entrelaçam na construção de transformações morais e emocionais. Segundo Mattingly (2014), a “vontade moral” não se limita a escolhas isoladas, mas emerge como uma prática de reorientação que envolve uma conexão profunda entre emoção, ação e narrativa. Com as narrativas apresentadas anteriormente, consigo observar como essas mulheres enfrentam dilemas e reorientam suas vidas através de processos constantes de trabalho interno, negociação comunitária e resignificação de narrativas. “A vontade moral é mais bem descrita como a reorientação da atenção do que a

escolha em um ponto de decisão discreto" (Mattingly, p. 4). A autora sugere que a moralidade é mais sobre o cultivo de uma visão ética de mundo (o *ser* moral, a reorientação) do que sobre o mero poder de escolha em uma emergência (o *fazer* moral, a escolha discreta). Este argumento nos ajuda a entender as transformações espirituais e emocionais de Angela e Denise. Para Angela, a prática messiânica e sua relação com os guias espirituais e os espíritos de antepassados representam muito mais do que escolhas isoladas; elas configuram um processo constante de reinterpretar sua trajetória de vida e sua conexão com o mundo dos espíritos. O resultado desse processo narrativo contínuo, habitual e materializado em práticas corporificadas é uma nova volição.¹⁴

Sua transição da Umbanda para a Igreja Messiânica, marcada por milagres e experiências místicas, reflete um movimento de reorientação em que Angela redireciona sua atenção para práticas que integram ancestralidade e espiritualidade, consolidando um projeto moral e espiritual narrativo. De forma semelhante, Denise reorienta sua atenção ao cultivar uma relação simbólica e íntima com os filhos abortados que assentou no Sorei-Saishi. Em vez de tratar os abortos como eventos passados e isolados, ela os incorpora como parte de um projeto constante de cuidado e transformação do eu, onde a prática do culto e os donativos atuam como meios para reorganizar sua moralidade e reconstruir sua relação consigo mesma através dos antepassados no seu casos os abortos. Assim, tanto Angela quanto Denise exemplificam como a vontade moral pode ser compreendida como reorientação, que transcende as escolhas pontuais e se torna um movimento utilizado para a ressignificação de suas vidas.

A experiência de Denise com os donativos e os sonhos envolvendo Anael exemplifica como a lógica de créditos e dívidas espirituais no Sorei-Saishi opera como um mecanismo de reorganização moral e espiritual. Segundo Mattingly (2014), escolhas e transformações morais não são conquistas individuais, mas elas surgem de processos narrativos e comunitários que conectam o “eu” a sistemas mais amplos de significado, “Um conceito de vontade moral não pode ser desconectado de uma noção de “eu”. Além disso, o “eu implícito na vontade moral é tanto um eu social (criado em comunidade) quanto um eu narrativo”. (Mattingly, p. 5).

¹⁴ Mattingly (2010) refere-se ao trabalho de Csordas para estabelecer seu ponto principal: “Thomas Csordas (1994) (...) oferece uma imagem “atencional” de como ocorre uma mudança do eu em um contexto religioso. Ele descreve a cura religiosa entre os católicos carismáticos americanos como uma reorientação dos

A prática de ofertar donativos para os filhos espirituais assentados reflete uma economia moral que transcende a materialidade, construindo uma relação de coparticipação entre o mundo espiritual e a comunidade religiosa. O sonho em que Anael sinaliza a Denise a insuficiência de sua oferta reforça essa dinâmica, pois revela como a reciprocidade entre vivos e antepassados não apenas guia ações concretas, como a devolução dos cinco reais, mas também atua como um espaço de ressignificação emocional e moral. Ao transformar seus abortos em seres espirituais com nomes e aniversários, Denise recria sua relação com o passado e com suas próprias escolhas, utilizando o Sorei-Saishi como uma plataforma para buscar equilíbrio, perdão e prosperidade.

Como Mattingly (2014) argumenta, os atos significativos são inteligíveis apenas como partes de narrativas que se desdobram, conectando o passado, o presente e o futuro (Mattingly, p. 9). Esse processo evidencia como a economia moral que toma o Sorei-Saishi como veículo possibilita aos praticantes renegociar suas dívidas emocionais e materiais, orientando suas ações em direção a um processo de auto desenvolvimento moral que está intrinsecamente vinculado ao coletivo.

A reflexão central incide sobre o processo de agenciamento dos corpos dos praticantes da IMMB, que são moldados e se tornam suportes ativos na mediação entre o mundo dos vivos e as entidades ancestrais/espirituais. Essa performance ritual é o ponto de convergência onde as manifestações cosmológicas se materializam, atravessando e reconfigurando os registros emocionais, as experiências sensoriais e as disposições físicas dos sujeitos. Essas manifestações não são apenas eventos isolados, mas fazem parte de um processo contínuo de formação ética, emocional e comunitária. No entanto, essa mediação não ocorre sem tensões e desafios, pois o contato com os antepassados pode trazer não apenas proteção e equilíbrio, mas também conflitos e exigências que desafiam os limites do indivíduo e sua relação com a doutrina, portanto, investigação apresentou como a experiência messiânica integra o corpo e o ambiente na construção de uma identidade espiritual, destacando como esses processos envolvem negociações morais complexas.

Um aspecto que merece maior aprofundamento é o papel dos conflitos e paradoxos dentro dessa dinâmica. Embora a doutrina messiânica tenha como horizonte a felicidade do ser humano, o caminho para esse estado muitas vezes exige a imersão em experiências de dor e sofrimento.

Os relatos de Denise e Elisa evidenciam como a busca pelo equilíbrio espiritual passa pelo enfrentamento de traumas e perdas, como no caso de Denise, que precisou estabelecer uma relação com seus filhos abortados para reorganizar sua vida. Esse processo não é linear nem livre de dilemas, pois envolve tanto uma lógica de cuidado e acolhimento quanto um sistema de obrigações e reciprocidades espirituais que podem se tornar fontes de angústia e ansiedade. Além disso, o Sorei-Saishi não apenas ressignifica eventos passados, mas também impõe novas responsabilidades.

O caso de Denise ilustra como o culto aos filhos espirituais não se resume a um gesto de reconciliação, mas implica um compromisso contínuo de oferendas e rituais, que se tornam elementos fundamentais da sua moralidade. A economia espiritual na qual ela se insere reforça a ideia de que os laços com os antepassados não são estáticos, mas exigem manutenção e negociação. Esse paradoxo revela como o bem-estar, no contexto messiânico, não significa a ausência de sofrimento, mas a capacidade de dar sentido a ele e de utilizá-lo como instrumento de transformação e crescimento.

Por fim sugiro aqui que na IMMB, a busca pela felicidade não é apenas uma questão de desejo individual, mas um processo de integração a uma rede espiritual e uma comunidade de acolhimento. A experiência messiânica exige que o praticante esteja disposto a revisitar dores passadas, a lidar com as exigências do mundo espiritual e a transformar sua própria subjetividade. Assim, ao invés de negar o sofrimento, a doutrina messiânica parece incorporá-lo como parte essencial do caminho para a realização espiritual. Esse movimento reforça o argumento de Mattingly (2014) sobre a "vontade moral" como um processo de reorientação, em que a transformação pessoal ocorre por meio da conexão entre narrativa, ação e comunidade.

3.6 O Projeto de Construção do Paraíso Terrestre.

Segundo Ribeiro (2009), a concepção messiânica postula a divindade suprema como a essência criadora do cosmos, uma presença cuja transcendência desafia qualquer tentativa de definição ou nomeação. O simbolismo dessa força primordial manifesta-se nos altares da IMMB através de um pergaminho que veicula os ideogramas do Grande Deus da Luz Brilhante. Embora essa perspectiva não se enquadre no monoteísmo tradicional, ela incorpora uma estrutura hierárquica do divino, na qual a unidade primordial irradia em múltiplas formas e funções.

Dentro dessa estrutura teológica, o criador do universo se manifesta através de diferentes mensageiros e figuras espirituais ao longo da história da humanidade, ajustando-se às necessidades culturais e temporais de cada povo. Dessa maneira, as distintas tradições religiosas são compreendidas como expressões variadas de uma mesma verdade essencial, coexistindo tanto a noção de unicidade divina quanto a multiplicidade de suas manifestações.

A IMMB também apresenta um ideal de transformação do mundo, conhecido como Paraíso Terrestre. Esse conceito é delineado em três principais aspectos: a felicidade plena do ser humano, a centralidade da arte e a combinação do material cultural e espiritual. No primeiro, busca-se erradicar as fontes de sofrimento, tais como doenças, pobreza e conflitos, possibilitando um estado de harmonia integral. O segundo aspecto destaca a importância da beleza e da elevação estética, promovendo a construção de um ambiente onde a arte não apenas adorna, mas também refina o espírito humano.

Por fim, a visão DA immb é a criação de um mundo ideal visará a integração do progresso material e espiritual, rejeitando a ideia de um retorno da vida em sociedade em sua forma mais simples e enfatizando a coexistência entre avanços tecnológicos e desenvolvimento ético. A materialização desse ideal se dá por meio da construção de espaços que funcionam como protótipos do Paraíso Terrestre. Esses locais devem inspirar elevação espiritual, promovendo um ambiente onde a beleza da natureza e a intervenção humana se harmonizam para fortalecer o bem-estar e o refinamento moral. O paisagismo dessas áreas é concebido para estimular a contemplação e despertar o senso de beleza. Dessa forma, a experiência estética é entendida como um caminho para a purificação e transformação espiritual, consolidando um modelo de sociedade em que arte, espiritualidade e bem-estar convergem em uma única realidade.

3.7 Os Protótipos do Paraíso : Os Solos Sagrados.

Mokiti Okada iniciou sua missão de manifestar o Paraíso na Terra construindo três protótipos do paraíso em locais estratégicos no Japão: Hakone, Atami e Kyoto. A escolha de três locais se baseia na cosmovisão da sua doutrina, que considera a interação dos elementos Fogo, Água e Terra como fundamentais para a energia do universo. Cada local foi selecionado de acordo com características geográficas que simbolizam esses elementos: Hakone (Fogo), localizado na encosta de um vulcão; Atami (Água), situado à beira-mar; e Kyoto (Terra), estabelecido em uma planície cercada por um lago e colinas.

Além da relação simbólica dos elementos, os Solos Sagrados de Hakone e Atami refletem essa simbologia em suas funções. Hakone, associado ao Fogo e à verticalidade, abriga um santuário voltado para preces individuais e conexão espiritual direta com o divino. Já Atami, representando a Água e a horizontalidade, conta com um grande templo onde ocorrem reuniões e orientações para a comunidade messiânica, enfatizando a expansão da obra religiosa. Kyoto, por sua vez, expressa a união entre verticalidade e horizontalidade, refletindo equilíbrio e estabilidade.

A arquitetura dos Solos Sagrados também reforça seu simbolismo. Atami, por representar a expansão, possui edificações com forte influência ocidental, inspiradas no arquiteto Le Corbusier, incluindo o Templo Messiânico e o Palácio de Cristal. No entanto, ao contrário dos três protótipos originais, os demais Solos Sagrados espalhados pelo mundo não precisam seguir essa composição ternária, mas devem preservar a relação essencial com o Belo, combinando a beleza da natureza e a criada pelo ser humano.

Mokiti Okada concretizou a construção do Solo Sagrado de Hakone, em 15 de junho de 1953, como o nascimento do Paraíso Terrestre. Ele via o Japão como o centro do mundo para essa transformação devido à sua beleza natural, sensibilidade estética, influências artísticas orientais e ocidentais e papel na síntese cultural global. Segundo Okada, Hakone seria o verdadeiro centro do mundo, irradiando uma energia espiritual que impulsiona uma grande mudança na humanidade, sendo essa data eternamente comemorada como um marco na construção do Paraíso na Terra. Até o momento da realização dessa pesquisa, foram construídos 5 Solos Sagrados da Igreja Messiânica Mundial ao redor do mundo, sendo 3 deles no Japão, um na Tailândia e um no Brasil. Há também o projeto de se construir um Solo Sagrado em Cacuaco, Angola, que seria então o primeiro complexo construído em solo africano.

3.8 O Solo Sagrado do Brasil, e a Manifestação do Fundador da IMM como Ancestral

De acordo com Ribeiro (2009), o processo de construção e inauguração do Solo Sagrado ocorreu em seis fases:

- **Primeira fase (1955-1974):** Com a chegada da Igreja Messiânica Mundial (IMM) ao Brasil, foi adquirido o terreno onde futuramente seria estabelecido o Solo Sagrado.
- **Segunda fase (1975-1985):** Durante esse período, ocorreu o desbravamento do terreno e a concessão da autorização para a construção do Solo Sagrado pela Líder Espiritual da IMM.
- **Terceira fase (1986-1990):** Foi criada a Comissão de Construção e desenvolvido o anteprojeto definitivo do templo.
- **Quarta fase (1991-1993):** Teve início a implantação do projeto paisagístico e a construção do templo.
- **Quinta fase (1993-1995):** Marcada pelo processo de construção do templo até sua inauguração.
- **Sexta fase (1996-1998):** Período que compreendeu o início da utilização do templo até a realização do Culto de Consagração conduzido pela Líder Espiritual.

Considerando a importância do Solo Sagrado de Guarapiranga na vida religiosa messiânica, alguns episódios emblemáticos ajudam a construir a narrativa espiritual de sua fundação. Um desses momentos ocorreu em junho de 1985, quando todo o Conselho Deliberativo da Igreja Messiânica Mundial do Brasil, acompanhado do então presidente, Reverendíssimo Tetsuo Watanabe, viajou ao Japão com o propósito de solicitar à Terceira Líder Espiritual da Igreja, Sandai-Sama—filha do Fundador Meishu-Sama—, a permissão espiritual para a construção do Soreisha (Santuário de Antepassados) no Brasil.

Figura 11- Conselho Deliberativo da Igreja Messiânica Mundial do Brasil.



Fonte (Ribeiro 2009)

Para surpresa de todos, Sandai-Sama não apenas concedeu a autorização para a construção do santuário, mas também incumbiu a comitiva da missão de erguer um Solo Sagrado no Brasil, conforme os três já existentes no Japão na época. Durante essa ocasião, ela declarou:

"Estou sugerindo que construam um autêntico Solo Sagrado, que se tornará a ponte de difusão da Igreja Messiânica no mundo inteiro."

Essa orientação representou um marco na expansão da Igreja Messiânica Mundial, consolidando o Solo Sagrado de Guarapiranga como um centro de espiritualidade e propagação dos ensinamentos messiânicos no Brasil e no mundo.

Figura 12- Incêndio na Ilha em frente ao Solo Sagrado de Guarapiranga.



Fonte: (Documentário Meishu-Sama e os Solos Sagrados).

Poucos meses depois, em setembro de 1985, foi montado um altar provisório no terreno do futuro Solo Sagrado, em preparação para a visita de Sandai-Sama. Na ocasião, um evento inesperado marcou a véspera da cerimônia de entronização do altar. Ao chegar ao local acompanhada de sua comitiva para a aprovação do terreno, Sandai-Sama pediu um sinal espiritual que confirmasse a escolha daquela área para a construção do Solo Sagrado. Segundo os relatos dos presentes, ela recebeu essa confirmação por meio de um incêndio espontâneo ocorrido em uma ilha em frente ao terreno.

Diante desse fenômeno, Sandai-Sama declarou:

"A constituição do universo está nos elementos espirituais do fogo, da água e da terra. Aqui há a água, a terra e, agora, o fogo na ilha. Confirma-se assim a vontade de Meishu-Sama: este é o local para construir o Solo Sagrado do Brasil."

Essa narrativa reforça os ensinamentos de Meishu-Sama sobre os principais elementos constitutivos do universo e a concepção dos Solos Sagrados como protótipos do Paraíso Terrestre. Além disso, esse episódio nos permite refletir sobre a figura de Meishu-Sama também como um ancestral, pois foi através de sua manifestação espiritual por meio de sua filha que os messiânicos brasileiros receberam a permissão para iniciar a construção do Solo Sagrado de Guarapiranga.

A edificação do Solo Sagrado de Guarapiranga pode ser interpretada como um processo ritual intrinsecamente ligado à centralidade da ancestralidade e à legitimação da autoridade religiosa por meio da linhagem sucessória do fundador da Igreja. O momento de transmissão carismática é evidenciado pelo episódio de junho de 1985, quando Sandai-Sama, a Terceira Líder Espiritual da IMM, recebeu a *missão* para erguer um Solo Sagrado no Brasil. Tal iniciativa foi subsequentemente confirmada e ratificada em setembro de 1985, quando um fenômeno natural foi interpretado como um sinal de Meishu-Sama, servindo como prova cosmológica para a escolha e a materialização desse espaço.

A presença de Sandai-Sama como mediadora entre o fundador e os fieis estabelece um elo entre os vivos e os antepassados espirituais. Na tradição messiânica, Meishu-Sama não é apenas um fundador, mas um espírito atuante, cuja vontade continua a guiar a comunidade por meio de sua linhagem espiritual. Assim, a autoridade de Sandai-Sama deriva não apenas de sua posição institucional, mas também de sua relação de parentesco com o fundador. O fato de que a decisão sobre o local do Solo Sagrado tenha sido legitimada por um fenômeno interpretado como um sinal de Meishu-Sama insere essa narrativa em uma tradição mais ampla de revelações espirituais que confirmam a vontade dos ancestrais.

O incêndio na ilha em frente ao terreno do Solo Sagrado evidencia a continuidade da agência espiritual do fundador. Sua fala, ressaltando que "a constituição do universo está nos elementos espirituais do fogo, da água e da terra", reafirma a cosmologia da IMMB, na qual a harmonia desses três elementos é fundamental para a materialização do Paraíso Terrestre. Aqui, o fogo surge como elemento faltante que, ao se manifestar, completa o tripé necessário para a confirmação divina da escolha do local. No caso do Solo Sagrado de Guarapiranga, a decisão final sobre o local foi tomada não por critérios puramente técnicos ou administrativos, mas por um evento que foi interpretado como a manifestação direta do fundador, reforçando a centralidade da presença ancestral na estrutura religiosa da igreja messiânica.

A compreensão religiosa de que o Solo Sagrado é um "protótipo do Paraíso Terrestre" sugere que sua construção transcende uma mera edificação física. Ele se torna um local de conjunção e um mediador entre diferentes planos da existência, onde o passado (representado por Meishu-Sama), o presente (os fieis e líderes religiosos) e o futuro (a expansão da Igreja

Messiânica Mundial) se encontram. A materialização do Solo Sagrado como espaço de difusão global da igreja reflete um princípio messiânico de transformação espiritual e social, ancorado na continuidade entre a linhagem espiritual e a comunidade religiosa.

A validação espiritual da obra por meio da manifestação ancestral evidencia a centralidade da comunicação entre os planos terreno e espiritual na tradição da IMMB, demonstrando como a legitimidade da construção foi estabelecida através da relação entre Sandai-Sama e Meishu-Sama, reforçando o papel da linhagem espiritual na organização da igreja e na experiência religiosa de seus membros.

Para ampliar essa noção, durante a pesquisa de campo foi possível observar um consenso entre os membros da IMMB de que Meishu-Sama, o fundador, manifesta-se por meio de seus sacerdotes. Qualquer ministro, ministra, professor de Ikebana ou indivíduo que ocupe um nível mais elevado na hierarquia religiosa, como os reverendos e até mesmo o presidente da Igreja, é considerado uma representação viva da presença de Meishu-Sama na Terra. Assim, compreende-se que o fundador, enquanto ancestral espiritual, expressa suas vontades, desejos e orientações por intermédio de seus sacerdotes, disseminando a sua autoridade carismática pelo corpo eclesiástico da igreja.

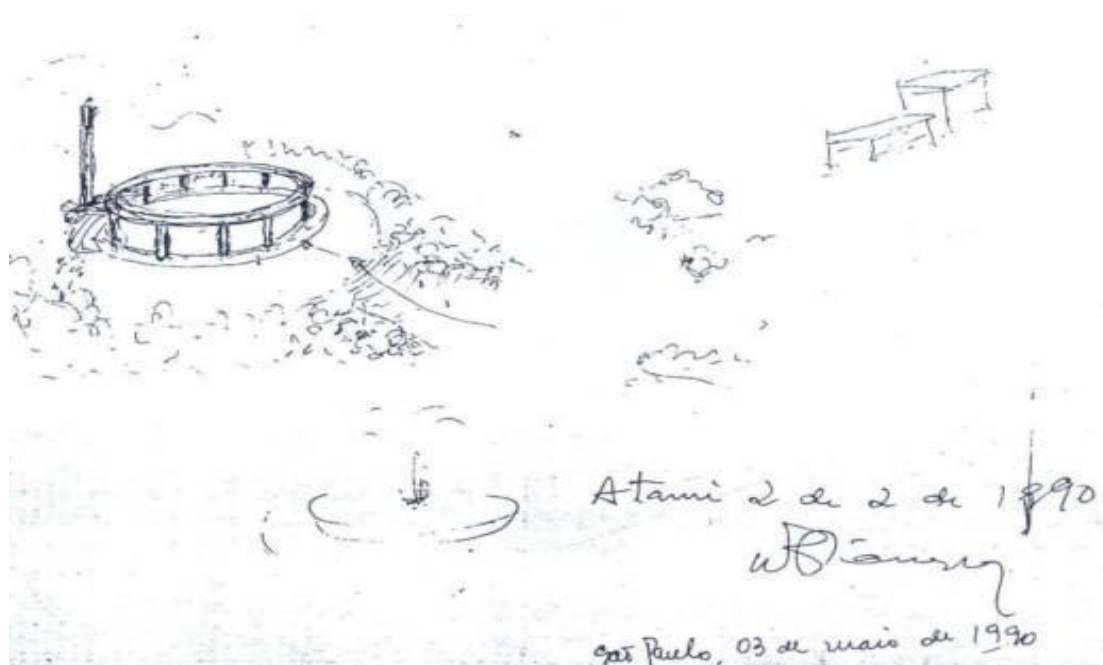
Para ilustrar essa noção, recorro ao caso do Reverendíssimo Tetsuo Watanabe. No ano de 1988, com todo o projeto arquitetônico do templo do Solo Sagrado já delineado, incluindo o altar, Watanabe relatou ter tido um sonho, uma revelação do próprio Meishu-Sama a ele na madrugada do dia 3 de fevereiro. Segundo seu relato, no sonho ele se encontrava dentro do templo em oração quando, repentinamente, avistou uma torre muito alta, cercada por pilares imponentes. Acima desses pilares, havia um anel interligando-os, e ele descreveu a sensação de se sentir totalmente inserido na própria natureza, pois o teto do templo era o céu e as paredes eram compostas pela paisagem ao redor. Ainda no sonho, ao olhar para o lado do templo, avistou escadarias.

Ao despertar, Tetsuo Watanabe fez o desenho do sonho que teve e apresentou o esboço à equipe de arquitetos e engenheiros responsáveis pelo projeto do templo. Conforme relatado pelo próprio reverendo no documentário *Meishu-Sama e os Solos Sagrados*, a equipe aceitou realizar as modificações sugeridas a partir do sonho. Um dos membros da equipe, ao observar o desenho, trouxe uma enciclopédia e apontou semelhanças entre o projeto do templo e o monumento pré-histórico de Stonehenge, na Inglaterra. Stonehenge consiste em um círculo de

pedras gigantes e seu significado permanece um mistério. No entanto, estudiosos acreditam que ele tenha sido utilizado para rituais religiosos e observações astronômicas. Há outras teorias que sugerem que povos antigos o utilizavam para estabelecer um equilíbrio entre a vida e a morte, o céu e a terra, o divino e o humano. Além disso, há indícios de que o local tenha sido utilizado para rituais solsticiais, dado seu alinhamento com o Sol e a Lua.

Essa conexão simbólica com Stonehenge torna ainda mais relevante ao se considerar que o altar do Solo Sagrado de Guarapiranga foi projetado para captar a luz do Sol. No dia 23 de dezembro, que é aniversário do fundador, criando ainda mais uma atmosfera de mística no local, pois o Sol se alinha diretamente à torre do altar. Além disso, o projeto também foi concebido para captar a água da chuva, reforçando a associação com os elementos naturais e equilíbrio com a natureza. Essa relação entre o templo messiânico e Stonehenge ilustra a concepção de espaços sagrados como pontos de convergência entre o que é espiritual e o que é terreno, fundamentando-se na harmonia entre os elementos do universo. A seguir a foto do rascunho do sonho apresentado por Tetsuo Watanabe:

Figura 13 - Desenho do Sonho de Tetsuo Watanabe feito por ele.



Fonte (Ribeiro 2009)

3.9 Soreisha: O Santuário de Antepassados.

O solo sagrado, local onde reside o Soreisha (Santuário de Antepassados), está localizado às margens da represa de Guarapiranga, na capital paulista. O espaço ocupa uma área de 327.500 metros quadrados e se destaca pelo compromisso com a preservação ambiental. Assim como os modelos idealizados pelo fundador Meishu-Sama, o local harmoniza a beleza natural com construções, caminhos e jardins cuidadosamente planejados para receber membros e não membros da IMM .

O templo, com sua imponente torre de 71 metros e um anel sustentado por 16 pilares de 18 metros de altura, impressiona os visitantes por sua simplicidade e, ao mesmo tempo, por sua imponência. No Solo Sagrado, a tranquilidade do ambiente permite apreciar os sons da natureza, como o canto dos pássaros e a presença de animais silvestres que habitam a região. Ali, é possível sentir a energia da vida e estabelecer uma conexão com o eu interior enquanto se percorrem trilhas floridas e se contemplam os cursos e quedas d'água.

Todos os meses, milhares de voluntários, em sua maioria adeptos da igreja messiânica, frequentadores e visitantes vindos de diversas partes do Brasil e de outros Países, dedicam-se ao cuidado do local, zelando por sua limpeza, harmonia e beleza. A manutenção do espaço é financiada por doações feitas pelos messiânicos e por seu trabalho voluntário, permitindo que visitantes de diferentes origens também possam vivenciar a paz e a grandiosidade do lugar, com o objetivo de levar esse espírito de harmonia para sua vida cotidiana.

Figura 14 - Templo Solo Sagrado de Guarapiranga.



Fonte (Acervo Pessoal).

Gostaria de compartilhar duas experiências que vivenciei no Solo Sagrado, participando do que os membros da Igreja Messiânica chamam de "dedicação de período". Minha primeira dedicação de período ocorreu ao longo de 10 dias, em preparação para um culto especial realizado anualmente em junho, conhecido como Culto do Paraíso Terrestre. Já a segunda experiência durou 12 dias, antecedendo outro importante evento religioso: o Culto aos Antepassados, celebrado no dia 2 de novembro, feriado de Finados no Brasil.

O objetivo dessas imersões é proporcionar aos membros que se deslocam até o Solo Sagrado, em São Paulo, a oportunidade de se dedicar de maneira mais profunda em todas as áreas da igreja. Durante esse período de 10 dias, os participantes se envolvem intensamente em atividades que representam as colunas da IMMB, como johrei, oração, agricultura natural, belo e liturgia. Atividades que, em outras condições, acontecem de maneira pulverizada na vida litúrgica e cotidiana dos fieis, aqui são condensadas num mesmo espaço.

Acredito que se trata de um verdadeiro retiro espiritual messiânico, no qual os membros permanecem alojados no Solo Sagrado e têm a permissão de vivenciar plenamente a grandiosidade do templo e todos os aspectos desta espiritualidade. Os participantes da dedicação de período também têm a oportunidade de realizar oferendas, dedicar orações e cultos, bem como auxiliar os ministros responsáveis pelo cuidado com os antepassados, especialmente no Soreisha – o Santuário de Antepassados. o que possibilita brasileiros e até membros estrangeiros um profundo contato espiritual que tem a capacidade de fortalecer ainda mais a conexão dos membros com seus antepassados.

Figura 15- Soreisha- Com Oferendas para os Antepassados



Fonte (Manual do Sorei-Saishi IMMB).

Durante as duas dedicações de período que realizei, meu objetivo foi observar a relação dos membros de diversas regiões do Brasil com o Solo Sagrado e o Santuário de Antepassados. Essas experiências me proporcionaram experiências enriquecedoras, e a primeira que gostaria de compartilhar ocorreu dentro do Santuário de Antepassados, durante minha primeira dedicação de período, que teve a duração de 10 dias.

Cheguei ao Solo Sagrado no dia 30 de maio de 2024, onde fui recebido junto a um grupo de 32 membros provenientes de diferentes partes do país. Entre homens e mulheres de diversas faixas etárias, todos ficamos alojados dentro do Solo Sagrado, em casas separadas – uma exclusiva para mulheres e outra para homens. A estrutura do alojamento oferecida pela igreja incluía quartos e banheiros compartilhados, além de uma ampla sala de estar, cozinha e lavanderia. Um aspecto interessante dessa imersão foi a dinâmica da convivência dentro do alojamento. Além das atividades diárias realizadas no Solo Sagrado, era necessário organizar as tarefas domésticas, como a limpeza dos espaços comuns e a preparação do café da manhã, pois almoço e jantar eram realizados no refeitório. Questões simples do cotidiano precisavam ser definidas, como quem prepararia o café da manhã, quem cuidaria da limpeza dos banheiros e quais seriam os horários de silêncio.

No alojamento masculino, a divisão dessas tarefas sempre ocorreu de forma pacífica, sem grandes conflitos, o que proporcionou uma estadia tranquila e harmoniosa durante o período. Esse ambiente de colaboração e respeito fortaleceu ainda mais minha experiência de observação. As atividades diárias no Solo Sagrado começavam cedo, com a rotina iniciando às 5h da manhã. Era essencial seguir os horários estabelecidos, como o do ônibus que passava pontualmente às 6h15 no alojamento para levar os dedicantes voluntários até o templo. Lá, era realizada a oração na frente do altar de Deus e dos antepassados e participamos da limpeza do templo antes do culto matinal, que ocorre diariamente no Solo Sagrado.

Os dedicantes eram organizados em grupos, cada um responsável pela limpeza e preparação espiritual de uma área específica do templo. Além disso, todos os dias, uma equipe era designada para atuar na liturgia do Solo Sagrado, ficando separada do grupo maior.

Essa preparação intensa acontecia até as 8h30 da manhã, momento em que se iniciava o culto matinal, com orações diante do templo. Após o culto, os membros eram novamente divididos em grupos, que eram responsáveis pela dedicação em diferentes áreas do Solo Sagrado ao longo do dia. Curiosamente, a designação dos locais de dedicação só era revelada após o culto matinal, o que tornava o processo ainda mais dinâmico. Essa organização permitia que os grupos fossem formados de maneiras diversas, reunindo membros de diferentes igrejas messiânicas espalhadas pelo Brasil. Isso proporciona a oportunidade de conhecer e interagir com pessoas de outras regiões, criando laços e conexões que enriquecem ainda mais a experiência.

Foi nesse contexto que conheci Sandra, que fazia parte do meu grupo. Sua experiência foi interessante e agora compartilho um pouco do que vivenciei ao seu lado.

3.10 A Manifestação do Aborto de Sandra.

Durante os 10 dias de dedicação, meu grupo recebia diariamente uma tarefa específica, definida pela secretaria do Solo Sagrado por meio dos responsáveis pelos dedicantes de período. Entre essas figuras, uma em especial chamou minha atenção: Sandra.

Sandra era uma mulher jovem que sempre sonhou em se casar. Durante nossa convivência, ela compartilhou que já havia conquistado muitos objetivos em sua vida através das práticas religiosas da Igreja Messiânica. No entanto, desta vez, o que a motivou a ir ao Solo Sagrado foi o desejo de encontrar um relacionamento sólido – ou melhor, um marido – para realizar seu sonho de casamento e ter filhos. Ela havia viajado junto com uma caravana de membros da Bahia, grupo com o qual acabei criando maior afinidade ao longo da dedicação desse período.

Curiosamente, entre os membros do nosso grupo, éramos os mais jovens e, quase todos os dias, éramos designados para tarefas desafiadoras. Passamos horas sob o sol quente plantando mudas para o paisagismo, capinando e limpando os jardins, além de nos dedicarmos à limpeza de banheiros e alojamentos que receberam novos membros. Também trabalhamos em uma das áreas mais exigentes: a reciclagem, onde separamos e limpamos todo o lixo do Solo Sagrado.

Já no segundo dia, Sandra começou a se queixar de fortes dores abdominais, que se intensificaram a ponto de impossibilitá-la de realizar qualquer atividade. Suas dores eram tão

intensas que os responsáveis do Solo Sagrado a levaram para uma sala onde recebeu assistência contínua por meio do Johrei (a prática de imposição de mãos para purificação espiritual). Passou a maior parte do tempo deitada, chorando de dor e recebendo Johrei de diferentes membros.

Diante da situação, algumas pessoas começaram a questioná-la sobre possíveis problemas de saúde preexistentes, suspeitando de alguma enfermidade crônica que pudesse justificar as dores na região do útero. No entanto, Sandra afirmou que sempre teve uma saúde excelente e que nunca havia sentido nada parecido antes. Ela acreditava que as dores começaram no exato momento em que pisou no Solo Sagrado, o que a levou a interpretar sua condição como uma purificação de um carma de origem espiritual.

Durante esse período, algumas mulheres que prestavam assistência a Sandra por meio do Johrei começaram a questioná-la sobre seu passado. Em um dado momento, perguntaram se ela já havia passado por um aborto, pois, segundo a cosmologia messiânica, dores intensas nessa região do corpo, especialmente dentro do Solo Sagrado e na presença do Santuário de Antepassados, poderiam ser a manifestação espiritual de um aborto não assentado em seu Sorei-Saishi. Elas a aconselharam a realizar o assentamento desse espírito no Solo Sagrado e a passar a cultuá-lo, para que ele pudesse ser elevado espiritualmente.

Diante dessas orientações, Sandra decidiu assentar o espírito de seu aborto. A narrativa de que suas dores insuportáveis eram a manifestação desse espírito foi reforçada por algumas dedicantes, que acreditavam que esse espírito havia conduzido Sandra até o Solo Sagrado com a missão de receber o culto. Disseram a ela que, somente ao realizar esse assentamento e iniciar a sua prática de culto, poderia desbloquear sua vida e conquistar seu grande desejo de se casar e formar uma família. Como se esse espírito precisasse ser reconhecido e encaminhado para que Sandra pudesse seguir em frente em sua vida.

Acompanhada por uma ministra, Sandra foi levada ao Santuário de Antepassados, onde, em voz alta, realizou uma oração em japonês pedindo a elevação espiritual do espírito e se comprometendo a cultuá-lo a partir daquele momento. O ritual foi carregado de emoção, e ao final da cerimônia, retornamos aos alojamentos.

Naquela noite, Sandra continuou recebendo assistência de Johrei no dormitório feminino. Para surpresa de todos, no dia seguinte, ela acordou sem nenhuma dor. Já conseguia andar normalmente e parecia muito melhor. Para ela, essa era a confirmação de que o espírito havia recebido o culto e encontrado a paz no mundo espiritual. Esse relato evidencia como, na IMMB, os abortos também são vistos como manifestações ancestrais, que se comunicam por meio de enfermidades e necessitam ser elevados espiritualmente. Para Sandra, essa experiência representou um momento de ressignificação de sua fé.

Nos dias seguintes, um novo sentimento tomou conta dela. Com o passar do tempo, Sandra sentiu-se preenchida por uma profunda felicidade e gratidão. Com uma nova perspectiva sobre sua vida e sua espiritualidade, ela retomou suas dedicações com intensidade, participando ativamente das atividades nos quatro últimos dias do período. No caso de Sandra, a explicação dada por outras dedicantes, de que o espírito do aborto precisava ser elevado para que ela pudesse seguir sua vida e alcançar seu desejo de casar reflete uma interdependência espiritual entre os vivos e os mortos. Aqui, os antepassados não são apenas memórias, mas agentes ativos que podem interferir no destino dos descendentes, seja os atrapalhando, prejudicando ou os ajudando.

O sofrimento de Sandra e sua posterior melhora após o ritual de assentamento do espírito revelam uma crença na purificação espiritual como meio de cura. A ideia de que a dor poderia ser eliminada após um ritual reforça a noção de que a salvação espiritual está diretamente ligada ao equilíbrio entre o presente e o passado na vida dos praticantes. Esse conceito também se alinha à ideia do sofrimento físico como um processo de expiação, no qual o indivíduo precisa passar por provações para alcançar um estado de maior harmonia espiritual.

A experiência de Sandra ilustra como, dentro da perspectiva da IMMB, os antepassados podem se manifestar fisicamente em seus descendentes, exigindo reconhecimento e culto para alcançar a elevação espiritual. Esse processo reforça uma interconexão entre vivos e mortos, onde os desafios enfrentados na vida cotidiana podem ser compreendidos não apenas como obstáculos individuais, mas como questões espirituais que envolvem um coletivo ancestral.

3.11 Chamados Ancestrais: Quando os Espíritos Pedem os Vivos Devem

Atender.

A imersão no Solo Sagrado me proporcionou a oportunidade de compreender a dinâmica de funcionamento do santuário e participar de todo o processo ritualístico de preparação das oferendas aos antepassados. Por motivos éticos relacionados à pesquisa e às regras do próprio santuário, não é permitido filmar ou fotografar dentro dele. Durante o período inicialmente previsto de 10 dias, que acabou se estendendo para 12, vivi momentos profundamente marcantes que afetaram e transformaram minha percepção e compreensão sobre o culto aos antepassados. Nesse período, meu grupo de dedicação foi selecionado para participar da preparação das oferendas para o altar dos antepassados.

A preparação ocorreu em uma ampla cozinha equipada com forno, microondas, geladeira, pias grandes feitas de mármore e grandes armários, onde eram armazenadas as mais variadas oferendas vindas de membros de diferentes regiões do Brasil. Algumas oferendas são adquiridas pelo próprio Solo Sagrado para garantir que nada falte, mas a maioria chega por meio de doações dos descendentes dos espíritos que estão assentados ali. Entre os itens, há uma variedade de doces, bebidas alcoólicas e não alcoólicas, frutas e no caso das proteínas que já vem prontas em marmitas do refeitório, são preparados e aquecidos como uma refeição a ser apreciada pelos antepassados naquele momento. Além disso, são oferecidos café e cigarro, no caso do café sempre tem que ir quente feito na hora e assim como no caso da cerveja que também sempre deve ir gelada.

A preparação das oferendas é cercada de muito cuidado e respeito. Tudo deve ser feito em silêncio e em espírito de oração. Todos os participantes vestem jalecos brancos, máscaras e, às vezes, luvas, especialmente ao manusear os alimentos. Os ministros da liturgia do solo sagrado sempre relatam que os participantes devem ter consciência de que eles foram escolhidos por deus para preparar as oferendas, não apenas em nome de seus próprios antepassados, mas representando todos os antepassados dos membros da IMMB.

Todo o ritual é orientado por ministros residentes no Solo Sagrado, que se revezam ao longo da semana para garantir que o culto aconteça diariamente. Durante a preparação, o ministro responsável pela liturgia avisou para o meu grupo que preparar a refeição para todos os antepassados da igreja é uma grande permissão espiritual. Ele afirmou: “Hoje, os antepassados de vocês são os anfitriões desta grande cerimônia no mundo espiritual”, sugerindo que, simbolicamente, os antepassados do nosso grupo naquele dia no mundo espiritual estavam recebendo todos os outros espíritos.

Quanto aos objetos utilizados, existem duas bandejas que são levadas ao santuário: uma maior, que representa os espíritos dos antepassados mais antigos, e uma menor, para os espíritos novos. O ministro destacou a importância de que tudo o que é colocado na bandeja maior deve estar também na menor.

Para ilustrar a seriedade com que os antepassados recebem essas oferendas, o ministro compartilhou uma experiência pessoal. Em certa ocasião, durante a preparação, um membro comentou, em tom de brincadeira, que não colocaria azeite de oliva na refeição dos antepassados daquele dia. Sorrindo, o ministro levou a bandeja ao altar sem o azeite. Alguns dias depois, ele foi abordado por uma mulher que contou ter levado uma oferenda ao Solo Sagrado — essa oferenda era justamente um azeite de oliva que seu avô havia pedido em sonho, para temperar as refeições que eram oferecidas no altar e dizer para o ministro não esquecer de colocar o azeite da próxima vez. Com um sorriso, o ministro compartilhou este relato conosco para enfatizar que os antepassados são cuidadosos e que até os mínimos detalhes das oferendas são significativos para eles.

Após a preparação das oferendas, chega o momento mais importante: levar as bandejas prontas, com extremo cuidado, até a porta do santuário. Duas pessoas são escolhidas para subir as grandes escadas, conduzindo as bandejas com máxima concentração e respeito. No entanto, os membros só podem levá-las até um determinado ponto, pois apenas os ministros têm permissão para entrar no santuário e depositar as oferendas no altar.

Às 18h em ponto, tem início a oração vespertina, durante a qual as oferendas são também apresentadas em prece aos antepassados. Logo após essa oração, os responsáveis pela preparação devem retirar todas as oferendas das bandejas e descartá-las. A Igreja proíbe que qualquer pessoa consuma os itens oferecidos aos antepassados, pois, dentro desse ritual, não há comensalidade no santuário. Todo o material orgânico é cuidadosamente separado, e encaminhado ao setor de compostagem do Solo Sagrado, garantindo um destino adequado às oferendas.

3.12 Algumas Considerações Sobre a Incorporação de Espíritos na IMMB.

Há inúmeras narrativas sobre a comunicação dos espíritos de antepassados dentro da IMMB. Essa comunicação pode ocorrer por meio de visões, sonhos, intuições, sensações físicas em alguns casos, pela incorporação. Identifiquei uma homogeneidade discursiva em todas as conversas com sacerdotes da IMMB. A instituição se autoidentifica como uma vertente espiritualista centrada na honra e no culto aos antepassados, mas estabelece, de forma categórica, que não pertence ao campo das religiões mediúnicas.

Consequentemente, a prática da incorporação não é incentivada nem reconhecida como um elemento oficial e legítimo de sua doutrina. Essa posição, no entanto, revela-se contraditória quando observamos a prática. Durante o trabalho de campo para esta pesquisa, presenciei diversas ocorrências de incorporação de espíritos de antepassados. Além disso, o próprio fundador da igreja, Meishu-Sama, apresenta ensinamentos sobre como discernir uma incorporação espiritual.¹⁵ De acordo com os relatos dos membros pioneiros, a incorporação se tornou uma experiência comum no Solo Sagrado após a entronização do Soreisha (Santuário de Antepassados no Brasil) pela filha de Meishu-Sama. A IMMB explica que esse maior número de incorporações de espíritos inicialmente se deu pela vasta diversidade de descendentes desses espíritos no Brasil, o que resultaria em uma alta manifestação deles nas práticas. Contudo, os adeptos relatam que, decorridos mais de trinta anos da entronização, as incorporações diminuíram expressivamente, pois a necessidade de manifestação inicial do grande número de espíritos já foi substancialmente atendida.

Durante os 22 dias de imersão no Solo Sagrado, a experiência foi tão intensa que parecia um mergulho em um mundo paralelo. A localização do templo, distante da capital paulista e inserida em um bairro isolado, contribui para essa sensação.

¹⁵“Contudo, há exceções no caso de possessão por divindades. Quando o antepassado ou o espírito protetor guardião desejam comunicar algo importante, atuam na pessoa temporariamente, dizendo apenas o estritamente necessário, limitando o tempo e as palavras sem estender-se. Aproveitando a oportunidade, vou ensinar a maneira de distinguir se a divindade é benigna ou maligna. As palavras corretas ligadas às divindades jamais são prolixas. É dito somente o essencial de forma simples e clara. No entanto, em se tratando de espírito maligno, fatalmente se expressam mais do que o necessário e ininterruptamente. Neste caso, não haverá dúvida que se trata de espírito de raposa. Às vezes, poderá ocorrer o seguinte. O espírito protetor guardião, desejando comunicar-se verbalmente com a pessoa, atua por meio do espírito da raposa por saber que este tem facilidade de incorporar e falar a linguagem humana. Em tais casos, o espírito de raposa poderá se expor além da conta, revelando sua verdadeira natureza. Por esse motivo, devem acautelar-se ao máximo”. (Meishu-Sama - Alicerce do Paraíso, vol. 4)

A dificuldade de acesso a internet e sinal de celular, mercados, serviços de saúde entre outros, fortalece um vínculo diferenciado entre as pessoas e o espaço sagrado, criando um ambiente propício para experiências espirituais profundas. O trabalho de campo revelou uma ampla e diversificada tipologia de manifestações espirituais. Tais ocorrências não se restringem a um único padrão; ao contrário, presenciei desde incorporações somáticas — fenômenos em que espíritos de antepassados se manifestam por meio de sintomas físicos (como a fiel que, ao orar pelo pai assassinado, sentiu dores nas costas alusivas às facadas que o vitimaram) — até manifestações que extrapolam os limites da linhagem familiar. A complexidade do campo se acentua com o registro da presença de divindades e espíritos encantados, sugerindo uma intensa interconexão cosmológica. Um ponto de contraste notório, que sublinha a heterogeneidade das ocorrências no local, foi a incorporação de um espírito de Preto Velho (entidade associada a outras matrizes religiosas afro-brasileiras) nas dependências do Solo Sagrado. Tais observações desafiam a classificação oficial da IMMB e demonstram a fluidez das dinâmicas rituais em prática.

A diversidade espiritual constitui uma característica marcante da religiosidade da IMMB, fruto da complexa multiculturalidade brasileira. Meu trabalho de campo no solo sagrado me permitiu a observação de um pluralismo religioso que transcende os limites doutrinários da IMMB. Os frequentadores e membros abrangem diferentes faixas etárias e trajetórias espirituais híbridas: alguns são messiânicos praticantes que, simultaneamente, cultivam outras tradições religiosas. Essa multi-afiliação foi exemplificada por um casal que conheci no período em campo que era composto por um cônjuge messiânico e uma esposa candomblecista. Também, registrei messiânicos envolvidos com práticas esotéricas e indivíduos que mantinham a frequência simultânea a diversas religiões, incluindo o espiritismo, a umbanda e o candomblé. Tais evidências etnográficas demonstram a fluidez das fronteiras religiosas e a negociação identitária dos fieis.

Essa pluralidade se deve, em parte, ao caráter proselitista da IMMB e à sua filosofia, que vai além do campo religioso e se estende para outras áreas da sociedade. A igreja tem demonstrado abertura ao novo e à diversidade, tornando-se um espaço de acolhimento para diferentes perfis, incluindo membros da comunidade LGBTQIA+ e pessoas vindas das mais variadas práticas religiosas. Apesar dessa flexibilidade, o discurso oficial da instituição se adapta conforme o perfil do fiel, equilibrando-se entre a tradição religiosa japonesa e o sincretismo religioso brasileiro.

O espaço ético e transacional da ancestralidade é um dos pontos nevrálgicos em que essa espiritualidade se abre no Brasil para um complexo e heterogêneo mundo de agentes espirituais. E o caráter sub-regulado da incorporação na doutrina messiânica gera espaço de negociação com outras normas, práticas e sensibilidades sobre a agência espiritual.

Na Bahia, há uma tradição consolidada entre os membros messiânicos que ocorre anualmente próximo ao Dia de Finados. E trata-se de uma atividade religiosa no Cruzeiro de São Francisco no Pelourinho em Salvador, o ritual inclui a recitação da oração Amatsu-Norito diante do Cruzeiro e uma dedicação por meio da limpeza, entendido pelos fieis como um “polimento da alma” chamada de Mitamamigaki. O ministro responsável pela atividade realiza o Johrei coletivo para os participantes, e o que mais escutei de meus interlocutores da Bahia é que eles descrevem essa atividade como uma preparação essencial para o Culto aos Antepassados, mobilizando caravanas de diferentes regiões do estado. O impacto espiritual dessa atividade é frequentemente relatado como intenso, sendo comum a ocorrência de manifestações espirituais e casos de incorporação durante o evento.

3.13 Manifestação de Antepassado : O Caso de Elaine.

Uma experiência durante a pesquisa de campo, foi a de Elaine, uma membra baiana do meu grupo de dedicação de período de 10 dias no Solo Sagrado. Elaine é uma mulher negra e idosa, trazia sempre consigo um repertório espiritual diversificado. Além de ser uma membra antiga da IMMB possuía um histórico de práticas esotéricas: era adepta do yoga, havia participado de retiros na Índia e tinha desenvolvido sua mediunidade em centros de Umbanda. Sua espiritualidade era atravessada por práticas que envolviam meditação, aromaterapia e rituais de purificação energética, como banhos espirituais.

Uma das cenas mais marcantes ocorreu em uma manhã, quando Elaine se dirigiu ao santuário para a dedicação na liturgia. Vestida inteiramente de branco, explicou-me que o uso do branco era uma homenagem a suas raízes na umbanda, e disse que mesmo se tornando messiânica nunca deixou de rezar e cultuar os espíritos de pretos velhos e caboclos que acompanham ela e a protegem. Seu propósito no Solo Sagrado ia além da dedicação religiosa: ela buscava descobrir a data de falecimento de seu pai, o qual nunca conheceu, para poder assentá-lo no Sorei-Saishi e, assim, prestar-lhe culto devidamente.

Foi durante um culto matinal de preparação das oferendas de água, sal e arroz para o altar de antepassados do solo sagrado que uma manifestação ocorreu. No ápice da cerimônia, Elaine incorporou o espírito de seu pai. O espírito, ao manifestar-se, gritava em desespero, relatando estar em um lugar extremamente frio e sentir uma sede intensa. Diante dessa

súplica, os membros da liturgia começaram a oferecer-lhe água e dar assistência de johrei ao espírito, num gesto de acolhimento espiritual. Durante a incorporação, o espírito revelou informações importantes: seu nome completo, a data de seu falecimento e a forma violenta como morreu, revelando que havia sido assassinado.

Esse episódio foi importante para Elaine, pois após a manifestação do espírito, ela conseguiu realizar seu assentamento no mesmo dia, cumprindo o propósito que a levou ao Solo Sagrado. O que antes era apenas uma comunicação fragmentada em sonhos se concretizou ali, no espaço sagrado, por meio da incorporação. Para Elaine, a manifestação do espírito de seu pai foi a confirmação de que o Solo Sagrado, ao intensificar a conexão entre antepassados e seus descendentes, possibilita experiências de cura na relação com esses espíritos.

Esse caso evidencia as formas como a IMMB reorganiza a doutrina que institucionalmente afirma não incentivar a mediunidade e seu desenvolvimento, mas que, na prática, convive com manifestações espirituais de seus membros. A experiência de Elaine ilustra não apenas a força simbólica do Solo Sagrado como espaço de mediação entre os mundos material e espiritual, mas também como os corpos dos praticantes da doutrina tornam-se territórios de passagem, onde ancestralidades, memórias e transcendência se entrelaçam.

O caso de Elaine, marcado pela multi-afiliação e pelo hibridismo de suas práticas espirituais, exige uma análise instrumental teórica que transcenda a rigidez doutrinária da IMMB. A manifestação de seu pai, portanto, será analisada à luz das reflexões de Cardoso (2007) sobre a constituição dos espíritos em performance e narrativa. O argumento central de Cardoso, desenvolvido a partir da etnografia de Vovó Cambina, reside no entendimento de que os espíritos não são meras entidades fixas do passado, mas sim sujeitos ativamente performados e continuamente reconstruídos por meio das interações sociais e do compartilhamento de suas histórias. Essa perspectiva permite compreender a manifestação do pai de Elaine não apenas como um fenômeno de incorporação, mas como um ato narrativo e relacional complexo.

Segundo a autora, os espíritos emergem em contextos de interação e reconhecimento social. No caso de Elaine, o pai já havia se comunicado em sonhos, mas sua presença só alcança legitimidade plena por meio da incorporação, que ocorre durante o ritual de preparação das oferendas (água, sal e arroz). Nesse momento-chave, a entidade não apenas se apresenta, mas relata sua história, manifestando sensações de frio e sede e revelando os detalhes de sua morte violenta. Esse processo não é redutível a um simples fenômeno mediúnico; é a emergência de uma narrativa que insere a identidade do espírito em uma rede de significados religiosamente compartilhados. A incorporação do pai de Elaine é, essencialmente, um ato que segue a lógica performática descrita por Cardoso (2007).

O espírito não é tratado como um vestígio estático do passado, mas como um sujeito em ação que "cruza temporalidades distintas", constituindo sua identidade a partir do ato de contar sua história. Ao manifestar-se por meio da filha, a entidade não apenas se revela, mas se narra ativamente, apresentando seu nome, data de falecimento e a circunstância de sua morte violenta. Um aspecto crucial da análise reside no papel do reconhecimento coletivo na materialização do espírito. Cardoso (2007) demonstra que, para existirem enquanto sujeitos narrativos, os espíritos requerem a interação social. A incorporação do pai de Elaine no Solo Sagrado só se concretiza plenamente porque os membros da liturgia interagem imediatamente com a entidade, oferecendo água, ministrando Johrei e, fundamentalmente, reconhecendo sua presença.

Esse reconhecimento coletivo é o vetor de consolidação que transforma a memória ancestral em presença ritualizada. Ele é indispensável para que o espírito possa ser assentado no Sorei-Saishi, um ato que formaliza e estabiliza sua identidade dentro do culto messiânico aos antepassados. A intertextualidade das manifestações espirituais também é evidente no caso. As histórias dos espíritos são construídas a partir de um trabalho contínuo de comunicação e de referências culturais. A manifestação do pai de Elaine não é um evento isolado; é um evento performático que ressignifica a comunicação fragmentada que já existia em sonhos. A experiência de Elaine, portanto, exemplifica como a incorporação opera como um ato comunicativo em que identidade, memória e história se entrelaçam no espaço ritualizado.

4.1. Conclusão

A presente dissertação explorou as dinâmicas do culto aos antepassados na Igreja Messiânica Mundial do Brasil (IMMB), investigando testemunhos, práticas rituais e processos de subjetivação que articulam a relação entre vivos e mortos em um sistema relacional no cotidiano, permeado por dinâmicas morais, sensoriais e sócio-cosmológicas. O Sorei-Saishi, entendido como tecnologia ritual e dispositivo de mediação, estrutura um regime de interação entre descendentes e ancestrais, ressignificando o parentesco e promovendo uma economia moral de trocas interdimensionais. Essas trocas se desdobram tanto em benefícios espirituais quanto em dinâmicas de cuidado e responsabilidade recíproca.

No cruzamento entre a teoria antropológica e os estudos sobre religião, a pesquisa revelou que a IMMB não apenas adapta elementos do Xintoísmo, Budismo, Cristianismo, Confucionismo e Taoísmo, mas também reformula essas tradições, em um contexto mais amplo de secularização e transnacionalismo religioso. Assim, a dissertação contribuiu para a ampliação comparativa da compreensão das Novas Religiões Japonesas no Brasil, dialogando com os estudos de Clarke (2000, 2008) Tomita (2009) Raffo (2010) Ribeiro (2012) Anjos (2012,2016) Leite (2016) e Usarski & Shoji (2017) Fonseca (2018) Magalhães (2020) sobre a expansão de diferentes linhagens e denominações no Brasil. Ela revelou como as práticas da IMMB são atravessadas por lógicas que conjugam ancestralidade, mediação espiritual e reorganização dos regimes de cuidado. Argumentei que na perspectiva messiânica a existência de linhas espirituais que ligam o mundo dos vivos com o mundo dos mortos não apenas reforça a continuidade entre gerações, mas também as redefine à luz de relações de poder e autoridade que constituem a própria Igreja como um nódulo de trabalho espiritual (“dedicação”) e parentesco.

Como os ancestrais adquirem uma vida social contínua e agem no destino dos seus parentes vivos? O conceito de "atmosferas rituais", elaborado por Reinhardt e Corrêa (2024), foi aplicado com o objetivo de explicar as experiências sensoriais e afetivas delicadas, mas efetivas, que atravessam a prática religiosa messiânica no cotidiano. A noção de "tecnologias de si", de Michel Foucault (1986), assentada na diferenciação entre práticas éticas (autorreflexão e autotransformação) e códigos morais (conjuntos de regras e valores externos), um dos pilares da antropologia da ética, revelou-se fundamental para compreender como os adeptos da IMMB moldam suas subjetividades a partir das práticas rituais e da interação com os antepassados. Isso ampliou a discussão antropológica sobre regimes de

autogoverno (ou autocultivo) e formação moral para as Novas Religiões Japonesas no Brasil e intercalou-a com debates sobre o caráter transacional da pessoa nessas tradições, abordado em termos de economia moral. A influência das "formas de escuta ética", conforme proposto por Hirschkind (2021), foi central para compreender como os adeptos da IMMB desenvolvem sensibilidades morais e espirituais através da participação do ritual de culto aos antepassados. Hirschkind argumenta que as práticas de escuta não são apenas passivas, mas atuam na formação atencional da conduta e da percepção sensorial dos sujeitos religiosos, um aspecto claramente observável nos relatos etnográficos apresentados na dissertação.

A essa perspectiva centrada em processos de subjetivação e corporificação foi adicionada a abordagem de Cardoso (2007) para as manifestações dos espíritos como performances narrativas. Cardoso argumenta que os espíritos não são entidades fixas, mas sujeitos continuamente performados e reconstruídos através das interações sociais e do compartilhamento de suas histórias. Assim, a presença do espírito é compreendida não apenas como um fenômeno mediúnico, mas como uma narrativa inserida dentro de uma rede de significados religiosamente compartilhados. A incorporação do espírito, nesse sentido, é interpretada como um fenômeno que depende de um reconhecimento coletivo, onde a identidade dos mortos é constituída a partir do engajamento da comunidade religiosa. Em diálogo com Mattingly (2014), foi destacado que as próprias práticas de cuidado e cultivo do vínculo com os antepassados incluem uma dimensão narrativa nela mesma encarnada, pois é parte de um processo de reorientação da atenção, no qual os descendentes são posicionados como guardiões da linhagem e responsáveis pela purificação e elevação espiritual dos mortos.

Esta pesquisa abre novas possibilidades de investigação, especialmente no que diz respeito à relação entre parentesco, religião e ética, e poderia ser expandida para uma comparação com outras Novas Religiões Japonesas presentes no Brasil, como a Seicho-no-Ie, a Sukyo Mahikari e a Oomoto, assim como com outras tradições espiritualistas, como o espiritismo kardecista e a umbanda, explorando diferenças e convergências nas práticas de culto aos mortos e de produção de veículos de cuidado. Uma abordagem mais aprofundada sobre os trânsitos religiosos dos membros poderia revelar como os adeptos da IMMB negociam sua identidade religiosa em contextos urbanos e transnacionais, onde o secularismo e a religião se encontram.

Por fim, a dissertação levantou questões instigantes sobre a materialidade dos rituais e a agência dos objetos religiosos, um campo que pode ser enriquecido por diálogos com os estudos em outros campos e subáreas temáticas da antropologia. Dessa forma, este trabalho visou não apenas fortalecer a antropologia da religião no Brasil, mas também ampliar os horizontes teóricos dos estudos sobre materialidade, ética e moralidade nas interações entre vivos e mortos no campo das ciências sociais.

REFERÊNCIAS

- ANDRÉ, Richard Gonçalves. Do Samsara à ancestralidade: a apropriação do culto aos ancestrais no Budismo japonês. **Revista Brasileira de História das Religiões**, [S. l.], v. 11, n. 32, p. 277-305, set. 2018.
- ANJOS, Emilson Soares dos. **Liturgia Messiânica**. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, 2011.
- ANJOS, Emilson Soares dos. **Modificações litúrgicas como expressão do processo de transplantação**: as divergências e as convergências no ritual de funeral da Igreja Messiânica Mundial do Japão e do Brasil. 2012. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.
- ANJOS, Emilson Soares dos et al. **Aculturação continuada: a Igreja Messiânica Mundial do Brasil e sua contribuição para a implantação da igreja em Angola**. 2016.
- ARIÈS, Philippe. **História da morte no Ocidente**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.
- ASAD, Talal. **Formações do secular**: Cristianismo, Islã, Modernidade. São Paulo: Editora Unifesp, 2021.
- CAMPOS NETO, Antonio Augusto Machado de. O confucionismo, budismo, taoismo e cristianismo. O direito chinês. **Revista da Faculdade de Direito**, Universidade de São Paulo, São Paulo, v. 110, p. 67-94, 2015.
- CARDOSO, Vânia Zikán. Espíritos, pessoas e performances: Notas sobre identidade e narrativa em contextos rituais. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 50, n. 2, p. 203-234, 2007.
- CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. Drama, ritual e performance em Victor Turner. **Sociologia & Antropologia**, Rio de Janeiro, v. 3, n. 6, p. 411-440, 2013.
- CLARKE, Peter B. A construção de um mundo sem doença e sem violência: o alvo de Sekai Kyusei Kyo (Igreja Messiânica Mundial). **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, n. 4, p. 20-33, 2002.
- CLARKE, Peter. Movimentos milenaristas japoneses e o papel do Brasil na construção do paraíso na Terra: a Igreja Messiânica Mundial (Sekai Kyusei Kyo). **Ilha Revista de Antropologia**, Florianópolis, v. 2, n. 1, p. 105-122, 2000.

COOK, Joanna. Self-cultivation. In: LAIDLAW, James (ed.). **The Cambridge Handbook for the Anthropology of Ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2023. p. 411-432.

DA FONSECA, Hellen. **Imagens, Flores e Alface: A Igreja Messiânica e suas coisas**. 2018. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade de Brasília, Brasília, 2018.

DAS, Veena. Engaging the Life of the Other: Love and Everyday Life. In: LAMBEK, Michael (ed.). **Ordinary Ethics: Anthropology, Language, and Action**. Fordham University Press, 2010. p. 376–399.

DAS, Veena. Ordinary ethics. In: FASSIN, Didier (ed.). **A companion to moral anthropology**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2012. p. 133-149.

DAS, Veena. **Vida e palavras: a violência e sua descida ao ordinário**. São Paulo: Editora Unifesp, 2020.

ELIAS, Norbert. **A solidão dos moribundos**, seguido de Envelhecer e morrer. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

ENGELKE, Matthew. The anthropology of death revisited. **Annual Review of Anthropology**, Palo Alto, v. 48, p. 29–44, 2019.

FARMAN, Abou. **On Not Dying: Secular Immortality in the Age of Technoscience**. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2020. (Original publicado em 2013).

FAUBION, James D. **An anthropology of ethics**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

FONTES, Rosa Maria Miguel. **Biografia de Tetsuo Watanabe: Sonen de Salvar**. [S. l.: s. n.], 2022.

FOUCAULT, Michel. O cuidado de si. In: FOUCAULT, Michel. **História da sexualidade, v. 3**. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

FOUCAULT, Michel. Technologies of the Self. In: FOUCAULT, Michel. **Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault/Tavistock**. Amherst: University of Massachusetts Press, 1988.

FOUCAULT, Michel. **Ethics: subjectivity and truth: essential works of Michel Foucault 1954-1984**. London: Penguin UK, 2019.

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. In: FREUD, Sigmund. **Edição Standard das Obras Completas de Sigmund Freud**. Rio de Janeiro: Imago, 1988. v. 14.

FUJII, Masao. Maintenance and change in Japanese traditional funerals and death-related behavior. **Japanese Journal of Religious Studies**, [S. l.], v. 10, n. 1, p. 39-64, 1983.

GILDAY, Edmund T. Bodies of evidence: imperial funeral rites and the Meiji Restoration. **Japanese Journal of Religious Studies**, [S. l.], v. 27, n. 3-4, p. 273-296, 2000.

GONÇALVES, Hiranclair Rosa et al. O fascínio do Johrei: um estudo sobre a religião. **Gerais: Revista Interinstitucional de Psicologia**, Belo Horizonte, v. 4, n. 1, p. 110-116, 2011.

HERTZ, Robert. **Death and the Right Hand**. London: Cohen & West, 1960.

HIDEAKI, Matsuoka. **Japanese Prayer below the Equator**: how Brazilians believe in the Church of World Messianity. Lanham: Lexington Books, 2007.

HIRSCHKIND, Charles. Uma ética da escuta: a audição de sermões em cassete no Egito. **American Ethnologist**, Arlington, v. 38, n. 1, p. 1-15, 2021.

JOSEPHSON, Jason Ananda. **The invention of religion in Japan**. Chicago: University of Chicago Press, 2019.

KEANE, Webb. Sincerity, "Modernity," and the Protestants. **Cultural Anthropology**, Hoboken, v. 17, n. 1, p. 65-92, 2002.

KENNEY, Elizabeth. Shinto funerals in the Edo Period. **Japanese Journal of Religious Studies**, [S. l.], v. 27, n. 3-4, p. 239-271, 2000.

KOPYTOFF, Igor. Ancestrais enquanto pessoas mais velhas do grupo de parentesco na África. In: **Morte e Ancestralidade**. São Paulo: Fundação Mokiti Okada, [s. d.]. (É necessário completar o local e data de publicação desta edição específica).

LAIDLAW, James. For an Anthropology of Ethics and Freedom. **The Journal of the Royal Anthropological Institute**, [S. l.], v. 8, n. 3, p. 557-577, 2002.

LAIDLAW, James. Ethics / morality. **The Open Encyclopedia of Anthropology**, 2017. Disponível em: <https://www.anthroencyclopedia.com/entry/ethics-morality>. Acesso em: [inserir data de acesso].

LAMBEK, Michael. Living as if mattered. In: LAMBEK, Michael et al. **Four Lectures on Ethics: Anthropological Perspectives**. Chicago: Hau Books, 2015. p. 5-52.

LAMBEK, Michael. **Kinship as Gift and Theft: Acts of Succession in Mayotte and Ancient Greece**. Chicago: University of Chicago Press, 2015.

LAVE, Jean; WENGER, Étienne. **Communities of practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

LAVE, Jean; WENGER, Étienne. **Situated learning: Legitimate peripheral participation**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

LEITE, Tadeu Ulisses Barros. "**Campanha de formação do paraíso por meio das flores**": a influência da arte Ikebana Sanguetsu na espiritualidade de membros e frequentadores da Igreja Messiânica Mundial do Brasil. 2016. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

MAGALHÃES, Breno Corrêa et al. A Igreja Messiânica Mundial no Brasil entre 1970 e 1980: análise de experiências e trajetórias de ministros brasileiros. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 20, n. 3, p. 21-41, 2020.

MAGALHÃES, Rafael. **Tradições Religiosas Japonesas e a Construção da Identidade Messiânica no Brasil**. São Paulo: Paulinas, 2020.

MAHMOOD, Saba. Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject. **Princeton Mana**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 2, p. 1-33, 2020.

MARRIOTT, McKim; INDEN, Ronald. Toward an ethnosociology of South Asian caste systems. In: MARRIOTT, McKim (ed.). **The new wind: Changing identities in South Asia**. The Hague: Mouton, 1977. p. 227-238.

MATSUE, Regina Yoshie. A expansão internacional das novas religiões japonesas: um estudo sobre a Igreja Messiânica Mundial no Brasil e na Austrália. **Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 4, n. 4, p. 1-19, 2002.

MATTINGLY, Cheryl. **Moral Laboratories: Family Peril and the Struggle for a Good Life**. Oakland: University of California Press, 2014.

MATTINGLY, Cheryll. Moral Willing As Narrative Re-Envisioning. In: MURPHY, Keith M.; THROOP, C. Jason (ed.). **Toward an Anthropology of the Will**. Palo Alto: Stanford University Press, 2010.

MAUSS, Marcel. Efeito físico no indivíduo da ideia de morte sugerida pela coletividade (Austrália, Nova Zelândia). In: MAUSS, Marcel. **Sociologia & Antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2001.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos (rituais fúnebres orais australianos). In: FIGUEIRA, S (org). **Psicanálise e Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1974.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MAUSS, Marcel. Uma categoria do espírito humano: A noção de pessoa, a de "eu". In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MORI, K. Vida religiosa dos japoneses e seus descendentes residentes no Brasil e religiões de origem japonesa. In: **Uma Epopéia Moderna: 80 anos de imigração japonesa no Brasil**. São Paulo: Aliança Cultural Brasil-Japão, 1995. p. 559-601.

NAKAMAKI, H. (org.). **Religion and Society – Special Issue Records of the 2002 Workshops**. [S. l.: s. n., s. d.]. (Necessita de mais dados de publicação).

OKADA, Mokiti. **Escritos escolhidos**. São Paulo: IMM, 1993.

ORO, Ari Pedro. Religião e política nas eleições 2000 em Porto Alegre (RS). **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 2, n. 3, p. 9-70, set. 2001.

PALGI, Phyllis; ABRAMOVITCH, Henry. Death: A cross-cultural perspective. **Annual Review of Anthropology**, Palo Alto, v. 13, p. 385–417, 1984.

POKORNY, Lukas; WINTER, Franz. East Asian New Religious Movements: Introductory Remarks. In: POKORNY, Lukas; WINTER, Franz (ed.). **Handbook of East Asian New Religious Movements**. Brill, 2018. p. 3-14.

PEREIRA, Ronan Alves. **Possessão por espírito e inovação cultural: a experiência das japonesas Miki Nakayama e Nao Deguchi**. São Paulo: Aliança Cultural Brasil-Japão; Massao Ohno/Editores, 1995.

RAFFO, Georgia Branquinho de Oliveira. **A localização institucional da Igreja Messiânica Mundial no Brasil**: uma abordagem a partir da teoria da mundialização. 2010. Tese (Doutorado em Ciência Política) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

REINHARDT, Bruno. Discipline (and Lenience) Beyond the Self: Discipleship in a Pentecostal-Charismatic Organization. **Social Analysis: The International Journal of Anthropology**, Nova York, v. 62, n. 3, p. 42–66, 2018.

REINHARDT, Bruno. Soaking in Tapes: The Haptic Voice of Global Pentecostal Pedagogy in Ghana. **Journal of the Royal Anthropological Institute**, [S. l.], v. 20, n. 2, p. 315-336, 2014.

REINHARDT, Bruno. Desagregando a Mediação: Tecnologias e Atmosferas Religiosas. **Mana**, Rio de Janeiro, v. 26, n. 2, p. 1-33, 2020.

REINHARDT, Bruno. A Relacionalidade da Ruptura Pentecostal: Conversão, Natalidade e Parentesco Espiritual em Gana. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 41, n. 3, p. 1-24, 2021.

REINHARDT, Bruno. Como o pentecostalismo cresce: reflexões sobre a pedagogia e a ética da oração carismática em Gana. **Debates do NER**, Porto Alegre, v. 24, n. 45, p. 179-218, 2023.

RIBEIRO, Carlos Roberto Sendas. Um Protótipo do Paraíso à Brasileira: o Solo Sagrado de Guarapiranga em comparação com os Solos Sagrados no Japão. **REVER: Revista de Estudos da Religião**, São Paulo, v. 11, n. 2, p. 119-139, 2011.

RIBEIRO, Listhiane Pereira. Interlocuções entre a Igreja Messiânica Mundial e a Seicho-no-ie: um estudo comparativo. **Revista de Teologia e Ciências da Religião da UNICAP**, Recife, v. 6, n. 1, p. 063-077, 2016.

SAHLINS, Marshall. **What kinship is-and is not**. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

VANCE, James E. Capturing the full array of Japanese religious life: A survey. New York: University Press, 1983.

TOMITA, Andréa Gomes Santiago et al. Recomposições identitárias na integração religiosa e cultural da Igreja Messiânica no Brasil. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 29, n. 2, p. 153-176, 2009.

WATANABE, M. Sekai Kyusei Kyo Jyorei no Kiseki to Ikusei Shisutemu [IMM – Os milagres do Johrei e o Sistema de Formação]. In: NAKAMAKI, H. (org.). **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.