

“SEGUIMOS TODOS NO BARQUINHO”: RELAÇÕES COMUNITÁRIAS E *HABITUS* RELIGIOSO

Eloi dos Santos Magalhães

RESUMO

O objetivo deste artigo é analisar a expressão de um tipo de comunalização religiosa aliada à compreensão do “*habitus* religioso” (Bourdieu, 2007) gerado segundo as injunções das relações associativas e das práticas devocionais realizadas no “Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz”. O respectivo culto foi fundado, no ano de 1945, em Rio Branco (capital do Acre), por Daniel Pereira de Mattos, proveniente do estado do Maranhão. A pesquisa que fundamenta o presente estudo resulta de material de campo, notadamente à luz das considerações de Berreman (1975) e Clifford (1999), além das perspectivas de pesquisa histórica sugeridas por Burke (2004) e Ginzburg (2006). Considera-se, então, que o vínculo duradouro ao culto incrementa um *habitus* religioso particular a partir da regularidade das práticas devocionais próprias com o uso ritual da ayahuasca, assumidas, então, como *compromissos* canalizadores de um *preparo* específico.

Palavras-chave: Religiosidade; Associação; Devoção; Ayahuasca.

“WE FOLLOW ALL THE LITTLE BOAT: COMMUNITY RELATIONS AND RELIGIOUS *HABITUS*

ABSTRACT

The objective of this paper is to analyze the expression of a kind of religious communalization combined with the understanding of “religious habitus” (Bourdieu, 2007) generated according to the injunctions of the associative relationships and devotional practices carried out in the “Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz”. Its cult was founded in 1945 in Rio Branco (capital of Acre), by Daniel Pereira de Mattos, from the state of Maranhão. The research underlying this study is the result of field material, especially in the light of considerations of Berreman (1975) and Clifford (1999), in addition to historical research prospects suggested by Burke (2004) and Ginzburg (2006). It is, then, that the long-term commitment to the cult increments a particular religious habits from the regularity of own devotional practices with the ritual use of ayahuasca, assumed then as plumbers commitments of a specific preparation.

Keywords: Religiosity; Association; Devotion; Ayahuasca;

“Seguimos todos no Barquinho”: relações comunitárias e *habitus* religioso com uma bandeirinha à proa, cujo campo é dominado por uma estrela. Utilizando esse barco, os fiéis podem viajar até os invisíveis e entender-se com eles, ou, do mesmo modo, com os Encantados...

Nunes Pereira

Em uma variedade de contextos sociais e históricos específicos nota-se que inúmeras capelas e respectivas irmandades surgiram (e surgem) no Brasil em virtude da devoção a um determinado santo. A “Capelinha de São Francisco”, fundada por Daniel Pereira de Mattos, no ano de 1945, em Rio Branco, capital do Acre, caracterizou-se pela utilização de uma bebida denominada de “Daime” no desenvolvimento de uma forma de religiosidade particular¹.

De fato, sua própria concepção criada deriva da experiência do fundador com essa bebida num contexto ritual específico. Trata-se de uma “religião ayahuasqueira²”, denominação assim condicionada diante da difusa ocor-

rência da utilização da aludida bebida por parte de grupos urbanos particulares que integram o atual campo religioso brasileiro (Sanchis, 1997; Steil, 2001; Negrão, 2008). Refiro-me em especial às associações religiosas surgidas historicamente em cidades amazônicas brasileiras³.

À medida que se deu a constituição do espaço próprio objetivado no “modelo cultural⁴” da capela/igreja o fundador e seus discípulos formaram uma associação baseada nos grupos fraternais. A forma da religiosidade de devoção iniciada por Daniel relaciona-se ao modelo das associações de leigos, ou melhor, das irmandades, que se distinguem pela ênfase no culto dos santos (Borges, 2005). Nesse sentido, é proveitosa a proposição de “modelos de organização social” desenvolvida por Fredrik Barth (1981, p. 32),

de modo que um modelo pode ser feito para produzir uma série de diferentes formas. Assim, por uma série de operações lógicas, as formas podem ser geradas, estas formas podem ser comparadas com as formas em-

1 A elaboração deste artigo foi possível a partir do material etnográfico obtido ao longo de três viagens que fiz a Rio Branco. O trabalho de campo ocorreu entre os dias 19 de Dezembro de 2009 e 02 de Maio de 2010; do dia 15 de Dezembro de 2010 a 27 de Janeiro de 2011; e por último, no período de 08 de Dezembro de 2011 a 09 de Janeiro de 2012.

2 Tal como expressou Pereira (2003, p. 203), ayahuasca “tornou-se o nome de uso corrente tanto entre aqueles que participam dos rituais, como no âmbito dos estudos científicos”. Traduzido como “cipó dos espíritos”, é o nome quíchua dessa bebida, também chamada, dentre tantos nomes, de natem, caapi, raminó, kamarampi, pildé, yagé, nixi pae, de acordo, enfim, com os lugares e grupos que a utilizam. Com propriedade psicoativa, a bebida é obtida a partir da decocção que reúne partes maceradas do cipó *Banisteriopsis caapi* com folhas do arbusto *Psychotria viridis*. Cabe apontar que, desde tempos imemoriais, este preparado tem sido produzido de diversas maneiras, com diferentes plantas e para diversas finalidades, por populações indígenas habitantes do ecúmeno amazônico, tanto no Brasil quanto no Peru, Bolívia, Colômbia, Equador e Venezuela. O termo “religiões ayahuasqueiras”, enfim, “expressa o modo como estes cultos religiosos são reconhecidos, seja por eles mesmos ou por outros. A noção aparece ainda nos primeiros trabalhos sobre estas religiões, mesmo que definida ou utilizada de forma tênue e indiretamente, para depois se consolidar como uma referência conceitual neste campo de estudos” (Goulart, 2004, p. 8).

3 Além do culto ligado aos seguidores de Daniel Pereira de Mattos, faço alusão mais especificamente à “Doutrina do Santo Daime”, iniciada na década de 1930, em Rio Branco, Acre, pelo maranhense Raimundo Irineu Serra (Mestre Irineu) (Goulart, 1996); e ao grupo de discípulos do baiano Jose Gabriel da Costa (Mestre Gabriel), que, criou a “União do Vegetal”, em 1961, num seringal boliviano limítrofe com o Brasil, próximo do estado de Rondônia (Brissac, 1999).

4 “Conceito-chave” utilizado por Le Goff (2007, p. 185), que assim afirmou: “Estou interessado, sobretudo, nos modelos que a mim pareceram difundir-se no conjunto da sociedade, os ‘modelos comuns’”.

píricas de sistemas sociais, e onde não existe correspondência na características formais entre os dois, a forma empírica pode, então, ser caracterizada como uma constelação particular de variáveis no modelo.

A partir de uma ação religiosa dedicada a um santo especial⁵, São Francisco, constituiu-se uma relação associativa duradoura entre os seus membros, os “irmãos” e “irmãs”, para o cumprimento de compromissos devocionais conjugados a serviços de caridade, com o propósito principal de assistência às almas⁶. E daí, associados de maneira continuada, os participantes do culto organizaram uma irmandade franciscana junto do seu fundador, e, nesse sentido, uma organização social e normativa “de símbolos e ideias, uma estrutura instrucional” (Turner, 2008^a, p. 224), isto é, um tipo de “comunidade moral” (Durkheim, 2000) que exerce uma relativa “influência ‘ética’ sobre a condução da vida” (Weber, 2009, p. 318).

Tomo como característica fundamental acerca da formação de associações religiosas, seguindo Weber (2009, p. 295), “a adaptação de um círculo especial de pessoas ao exer-

cício regular de culto, vinculado a determinadas normas, a determinados tempos e lugares”. Ao buscar desdobramentos analíticos a partir de uma microsociologia dos modos de associação, valho-me ainda das reflexões de Simmel (2006; 2010) sobre religiosidade, que relaciona as disposições da pessoa religiosa às formas sociais. Visto assim, o objetivo deste artigo é analisar a expressão de um tipo de comunização religiosa aliada à compreensão do “*habitus* religioso” (Bourdieu, 2007) gerado segundo as injunções das relações associativas e das práticas devocionais.

1. DANIEL: DE MARUJO A MESTRE ESPIRITUAL

Integrante de tripulação que trazia batalhões em defesa do Acre, o marinheiro da Marinha de Guerra Brasileira, Daniel Pereira de Mattos, lá esteve pela primeira vez no ano de 1905. O deslocamento de flotilhas para aquela região amazônica explicava-se por disputas de territórios fronteiriços, desde o limiar do século XIX, entre Brasil, Bolívia e Peru, tendo em

5 No caso em tela, São Francisco (Francesco Bernardone), que nasceu no ano de 1181 ou 1182, em Assis, Itália. Em 04 de Outubro de 1226, morre Francisco no convento de Porciúncula, “enquanto os frades cantam o salmo 141” (Willeke, 1973: 16). Sobre ele assim Le Goff (2007, p. 9) escreveu: “Meio religioso, meio leigo, nas cidades em pleno desenvolvimento, nas estradas e no retiro solitário, no florescimento da civilização urbana combinado com uma nova prática da pobreza, da humildade e da palavra, à margem da Igreja, mas sem cair na heresia, revoltado sem niilismo, ativo naquele ponto mais fervilhante da cristandade, a Itália central, entre Roma e a solidão de Alverne, Francisco desempenhou um papel decisivo no impulso das novas ordens mendicantes difundindo um apostolado voltado para a nova sociedade cristã, e enriqueceu a espiritualidade com uma dimensão ecológica que fez dele o criador de um sentimento medieval da natureza expresso na religião, na literatura e na arte. Modelo de um novo tipo de santidade centrado sobre Cristo a ponto de se identificar com ele como o primeiro homem a receber os estigmas, Francisco foi uma das personagens mais impressionantes de seu tempo e, até hoje, da história medieval”.

6 Segundo a tradição cristã, assim como em outras tradições religiosas e filosóficas, “o ser humano é formado pela conjunção da carne, perecível, e de uma alma, entidade espiritual, incorporeal e imortal” (Baschet, 2006, p. 410). Daí que a preocupação com os mortos, a passagem para o além e, por conseguinte, com o destino das almas, aparece como “propósito de auxiliá-las na redenção dos seus pecados. Le Goff demonstrou que entre os séculos XII e XIII se acrescentou um terceiro lugar na geografia do além: o purgatório. Este lugar imaginário abria ao crente a possibilidade de aceder ao paraíso celeste, depois de purgados os pecados. Com efeito, o purgatório, associado ao inferno e ao céu, constituía o tripé do imaginário do além cristão” (Borges, 2005, p. 168).

vista as promessas de riqueza acenadas pela exploração da borracha⁷. Depois de três viagens que fizera para aquele mesmo destino, Daniel decidiu fixar moradia em Rio Branco, Acre, em Abril de 1907.

Este personagem histórico nasceu na freguesia de São Sebastião da Vargem Grande, no estado do Maranhão, em 13 de Julho de 1888, compartilhando uma história em comum com negros forros daquela região⁸. Diante de tal acontecimento, toma-se como hipótese central que sua vida de marinheiro foi estimulada a partir do seu ingresso na Escola de Aprendi-

zes de Marinheiros do Maranhão, podendo ter sido levado ou pela própria família ou por um “juiz de órfão”⁹.

No quadro interativo da Vila Rio Branco¹⁰, Daniel Pereira de Mattos apresentava-se em diferentes situações e posicionamentos, destacando-se como barbeiro e “poeta boêmio”, de modo mais específico, enquanto músico que frequentemente era requisitado para animar ocasiões sociais de entretenimento¹¹. Tal expressão de reconhecimento público marca seu posicionamento relativo na vida social de Rio Branco e aponta para a compreensão de seu

7 Não caberia aqui uma exposição exaustiva das situações de conflito e das fases do processo de resolução da questão de fronteiras com os países vizinhos referidos. A unidade processual dessas ações litigiosas ficou conhecida como a “Questão do Acre” (Andrade e Limoeiro, 2003). A referência principal de análise desses eventos encontra-se na obra “Formação Histórica do Acre”, escrita por Tocantins (1961) e dividida em três volumes. Conforme Bandeira (2000, p. 152), a ocupação da região acreana “tomou impulso após a grande seca que, em 1877, assolou o Nordeste brasileiro, particularmente o Ceará, e os proprietários de seringais passaram a recrutar mais e mais retirantes, como força de trabalho disponível, para os empregar na extração da borracha, matéria-prima, cujo consumo pelas indústrias nos E.U.A e na Europa, em virtude da técnica da vulcanização, aumentava rapidamente, tornando-a uma das principais fontes de divisas do Brasil, dado que a *Hevea brasiliensis* apenas existia nas selvas da Amazônia”.

8 As informações básicas de sua trajetória social e outros dados históricos foram pesquisadas na “Casa de Memória” mantida pelo grupo religioso, ressaltando a publicação “No Caminho de Mestre Daniel” (Araújo Neto et al, 2010). Além disso, obviamente, desenvolvi minhas pesquisas a partir de múltiplas fontes documentais e produções pertinentes.

9 A Companhia de Aprendizes Marinheiros foi instalada na capital do Maranhão, São Luís, em abril de 1861. Segundo Cruz (2011, p. 941), “esta escola esteve presente na educação dos filhos de populares maranhenses desde 1861 até 1920 e se caracterizava como um espaço destinado à educação de filhos de escravos nascidos após a Lei Rio Branco, em 1871”. Conforme assinalam Marques & Lange (2008, p. 78): “A escola que pretendia formar aprendizes para os ofícios do mar inseria-se nas concepções que apontavam a positividade do trabalho como saída regeneradora para meninos pobres, pois crianças despossuídas a conviver no ‘ambiente desfavorável das ruas’ sob precárias condições de saúde e educação eram inseridas no diagnóstico estabelecido por Cesare Lombroso: a ‘inclinação natural’, a predisposição biológica para o crime. Nesta acepção somente o trabalho parecia capaz de funcionar como antídoto. Logo o aprendizado compulsório do ofício do mar apresentava boas possibilidades de “salvá-los” na ótica de médicos, juristas e educadores”.

10 Conforme a lei nº 181, de 25 de fevereiro de 1904, a primeira organização política do Acre, adotando-se o modelo administrativo “território”, estabeleceu sua divisão em três departamentos administrativos (a saber, Departamento do Alto-Acre; o Departamento do Alto Purus e o Departamento do Alto Juruá). A sede do Departamento do Alto Acre foi instalada na “Villa Rio Branco”. Em 1912, a organização do território do Acre passaria por modificações. O Acre ficou dividido em quatro departamentos, aparecendo o Departamento de Tarauacá, constituído a partir de parte desmembrada do Alto Juruá. Então, com a categoria de cidade, Rio Branco, passou a ser também sede do município homônimo. A organização departamental foi extinta em 1920 e o Território do Acre passou a ter um governo centralizado, sendo administrada por um “Governador-Delegado da União”, ou seja, um interventor indicado pelo presidente da República. A questão da “reorganização do território do Acre” e de sua respectiva “autonomia” foi pauta importante da vida política e social do Acre. Enfim, o major do exército José Guiomar dos Santos, ex-governador do território, em 1954, apresentou a proposta de criação do estado do Acre, que, após acirradas lutas políticas e alterações, passou a vigorar somente em 1962 (Morais, 2008).

11 A formação de músico de Daniel Pereira de Mattos remonta aos seus tempos de aprendiz de marinheiro e de praça da Marinha de Guerra do Brasil, recebendo em tais instituições as respectivas instruções de “mestres de música”. Inclusive, ao assentar praça havia atenção reservada para o recrutamento dos aprendizes músicos, observando, assim, que a banda de música do corpo de ma-

“envelhecimento social”, mostrando suas colocações e deslocamentos no espaço social (Bourdieu, 1996).

No transcorrer da década de 1930, o barbeiro e boêmio Daniel Pereira de Mattos amiúde era visto em estado de embriaguez pelas ruas e margens de igarapés da região, o que chamaria a particular atenção de um cliente de sua barbearia e conterrâneo, o maranhense Raimundo Irineu Serra. Naquela região, Irineu destacava-se entre a população local, sendo distintamente reconhecido por liderar um determinado “trabalho espiritual¹²” e ser um “curador”. Raimundo Irineu Serra foi o fundador do “Centro de Iluminação Cristã Luz Universal” (Goulart, 2004; Moreira e Macrae, 2011).

Os trabalhos espirituais dirigidos por Raimundo Irineu Serra voltavam-se para a “concentração” e a “cura”. Com efeito, “boa parte das pessoas que se iniciaram na doutrina foi porque lá receberam sua saúde¹³. É por

essa forma que Daniel Pereira de Mattos chega, em 1937, ao grupo inicial de seus seguidores, atendendo ao convite do Irineu. Ora, importa considerar o sentimento de ambos serem maranhenses e interagirem frequentemente em virtude da amizade entre Daniel, o “artista-cabellereiro¹⁴”, e Irineu, o “pretão alto”, cuja fama passou a ser evidenciada por sua liderança comunitária (Goulart, 2002) e “trabalhos de cura¹⁵”.

Associado ao padrinho Irineu Serra um grupo inicial de adeptos do culto do Daime (Goulart, 2004) apoiavam-se mediante relações comunitárias (Weber, 2009). Para participarem com regularidade daqueles trabalhos espirituais, muitas famílias buscavam estabelecer suas casas nos arredores da residência do padrinho Irineu, resultando, mais tarde, na existência de um “grupo de vizinhança”, e, por conseguinte, da formação do bairro Vila Ivonete (Queiroz, 1968; Candido, 2001).

-rinheiros era considerada a principal e a mais importante da Armada. Uma dada experiência musical fazia parte da vida dos marinheiros, uma vez que a existência da aludida banda de música era fundamental para a realização dos intrínsecos cerimoniais da Marinha e engendrava, portanto, a participação dos marujos. Com efeito, pode-se perceber, desde a segunda metade do século XIX, que as instituições militares e as escolas de aprendizes ligadas àquelas constituíam os espaços primordiais de formação musical. Ora, o acesso ao estudo para as camadas populares dependia de “algumas instituições caridosas que misturavam o ‘espírito cristão’ para com os pobres e a preparação para algum ofício” (Diniz, 2007, p. 42). Assim, músicos negros marcavam presença em diferentes atividades e contextos da vida social, “destacaram-se no setor erudito, na composição e na interpretação de missas e outras obras sacras, dramas, entremezes e conjuntos diversos, proporcionando execuções em solenidades, teatros, fazendas e igrejas” (Bittencourt-Sampaio, 2010, p. 23).

12 A categoria trabalho é de uso amplo em variados “ritos mágicos e religiosos” (Mauss 2003) encontrados em regiões diferentes do Brasil. Pode-se referir tanto ao culto em si quanto às sessões, além das atividades e experiências que lá acontecem (Maués, 1994; Pordeus, 2002; Araújo, 2004).

13 Trecho de entrevista com o Sr.º José das Neves, um dos primeiros seguidores de Mestre Irineu, que foi publicada no jornal *Vadouro*, Rio Branco, Acre, em Abril de 1981. Disponível em: <http://www.santodaime.org/arquivos/neves.htm>.

14 No jornal *Folha do Acre*, Rio Branco, 9 de Outubro de 1927, foi publicada a seguinte notícia: “O sr. Daniel Pereira Mattos, conhecido artista-cabellereiro, participou-nos o seu ajuste de casamento com a senhorita Maria do Nascimento, a realizar-se no dia 24 de dezembro próximo”.

15 Segundo Moreira & MacRae (2011, p. 163), “em 1935, Mestre Irineu deu novos contornos ao ritual. Nessa época, ele começou a realizar trabalhos de daime geralmente às quartas-feiras ou aos sábados de cada semana. Às quartas-feiras ocorriam os trabalhos dedicados à cura, já aos sábados os trabalhos eram dedicados à irmandade. Mas, essa rotina nem sempre foi seguida rigidamente, havendo quartas-feiras quando não se realizavam trabalhos em prol de ninguém e sábados quando se faziam trabalhos de cura. Nesse período, Mestre Irineu também começou a organizar os trabalhos de hinário”.

A particularidade do pertencimento de Daniel àquela associação religiosa mostrava-se mediante sua destreza de músico, com suas “teorias de fazer valsas¹⁶”. As manifestações musicais, portanto, constituíram uma atividade intrínseca da construção do complexo ritual da “doutrina do Daime” fundada por Raimundo Irineu Serra. Ao canalizar suas habilidades de músico e poeta, além das demais que possuía, Daniel Pereira de Mattos particularizava sua participação, ofertando valsas e contribuindo para o desenvolvimento e respectiva organização do “culto do Daime”, onde permaneceria até o ano de 1945.

Ao adentrarem no “mundo espiritual” sob o efeito do Daime e instruídos pelos hinos, cada seguidor do culto podia sentir a *miração*. Dessa maneira, *na força* do Daime daqueles trabalhos espirituais, a visão de um determinado “Livro Azul” conformava gradualmente a experiência do sagrado de Daniel Pereira de Mattos. O inefável livro por vezes também foi mostrado a ele quando, inebriado, varava pelos igarapés em seus reticentes descansos após a boemia. Certa vez, no ano de 1945, o músico visionário, então, compreendeu, *dentro da miração*, o conteúdo do Livro Azul que se abria, ou melhor, revelava-se, despertando nele “qualidades carismáticas” inspiradas.

Mediante revelação proporcionada no contexto de uma sessão, Daniel conheceu o significado do Livro Azul, que consistia numa doutrina religiosa recebida do “Deus- Pai” e da

“Virgem Maria”, cuja devoção a São Francisco das Chagas ele a consagrou. Em virtude da legitimidade da sua revelação confirmada por seu líder espiritual, Raimundo Irineu Serra, Daniel investiu na edificação de sua “Missão”, erguendo uma capelinha de taipa ao lado de sua casa de morada. Daniel Pereira de Mattos permaneceria na Vila Ivonete, num dos trinta e dois lotes de terra da colônia Cecília Parente (Guerira, 2004).

2. DO LIVRO AZUL

Ao longo do processo de cura no contexto do “Centro do Irineu” com a utilização do Daime, Daniel começa a compreender o significado do Livro Azul, transformando, por conseguinte, o sentido de sua aflição no decurso da experiência do sagrado que ele vivenciava. Entre os membros da Capelinha de São Francisco encontrei versões da narrativa da entrega do Livro Azul a Daniel Pereira de Mattos que apresentavam variantes dentro dessa moldura comum¹⁷. As variações nos relatos ocorreram basicamente em torno da identificação do(s) “mensageiro(s)” desse livro sagrado, referidos como um ou dois “anjos” ou “seres de luz” ou “seres espirituais”, que, então, *traziam* a revelação.

Pois bem, tratava-se do *compromisso* que Daniel deveria cumprir, realizando um trabalho espiritual distinto do qual frequentava naquele momento, mantendo a utilização do Daime. A continuidade e os desdobramentos

16 Trecho de entrevista sobre Daniel Pereira de Mattos com Raimundo Gomes do Nascimento, membro antigo do CICLU (Almeida, 2008, p. 46).

17 Refletindo sobre a questão da variação e as correlatas elaborações criativas dos atores sociais diante do mundo, Jack Goody (2004, p. 341) salientou em seus estudos sobre mito e literatura oral que “mesmo dentro de uma única ‘aldeia’, e até com os mesmos narradores, é possível encontrar diferenças, em períodos curtos de tempo”.

da revelação de Daniel consistiram em “abrir e folhear” o Livro Azul de maneira a compor sua missão religiosa¹⁸. Tal como sugere Mauss (2003, p. 78) acerca das características gerais da iniciação religiosa, pode-se perceber no caso de Daniel “uma revelação completa em vários atos”, estendida através de episódios, envolvendo uma renovação pessoal, o contato extático com o poder divino ou sobrenatural e, então, a aquisição do próprio conhecimento da revelação recebida.

Na experiência do sagrado é a própria missão religiosa que Daniel *recebe* com a visão da entrega do Livro Azul¹⁹. Assim, “o Livro Azul é a Missão”, conforme afirmou o atual presidente do culto, Francisco Hipólito, assinalando, dessa forma, uma “metáfora fundadora” implicada na cosmologia e na organização religiosa da Capelinha de São Francisco, que adquire dupla dimensão e certo tipo de “polarização do significado” (Turner, 2008b). Do Livro Azul surgiu, como objetivação de instruções reveladas, a capela, e, paulatinamente, as orientações para a sistematização dos atos religiosos: “Mestre Daniel foi abrindo os trabalhos de acordo com as orientações e foi recebendo os hinos²⁰”.

De 1945 até 1958, quando “fez a passagem”, isto é, faleceu, Daniel Pereira de Mattos pôde constituir e deixar estruturado seu hinário, e, paralelamente, o culto por ele funda-

do. A sistematização das formas rituais do culto instituído por Daniel ocorreu concomitante à construção do seu hinário. E, de fato, a prática musical como ação ritual é intrínseca ao culto e está presente em todos os atos rituais considerados oficiais, e, portanto, fundamental como forma de doutrinação e manifestação de devoção na capela de São Francisco²¹.

3. A CONSTRUÇÃO DE UM BARQUINHO PARA NAVEGAR

Foi na Vila Ivonete, localidade mais afastada do centro urbano e, portanto, do conhecido cenário boêmio, com o entendimento e apoio do Mestre Irineu, que Daniel ergueu uma capelinha feita de taipa para o cumprimento de sua “missão”, que dedicou a São Francisco, cuja escolha indicava a manifestação de sua devoção preferencial. Nesse sentido, a fundação da Capelinha de São Francisco consistiu, portanto, num ato devocional conformado por Daniel em seu processo transformativo.

Na “magia cristã”, nos termos de Mauss (2003, p. 120), é comum observar determinados “santos figurarem entre os auxiliares espirituais”. É assim que São Francisco de Assis aparece como mentor espiritual dos *trabalhos* da capelinha de Daniel. Enfim, devoção e carida-

18 Sobre o caráter de tal processo, assim Weber (2009, p. 303) escreveu: “A revelação, neste estágio (isto é, nos primeiros tempos da anunciação da doutrina religiosa ou do mandado divino), funciona continuamente como oráculo ou como inspiração no sonho”.

19 Caso semelhante foi apresentado por Brissac (2008), que, ao estudar a experiência ritual dos mazatecos com o uso de honguitos (cogumelos psicoativos) e o catolicismo no México contemporâneo, apontou também o fenômeno da entrega de um “livro” como sendo “a própria palavra divina”.

20 Comunicação pessoal de Leila Hoffman, irmã da Casa.

21 Atendendo ao convite do “Instituto Ecumênico Fé e Política” para realizar uma palestra, em 26 de Setembro de 2009, sobre o “Centro Fonte de Luz”, o atual presidente do Centro em certo momento assim expressou: “Nós cantamos mais do que falamos”.

de apresentam-se como os princípios estruturais de uma nova associação de leigos no Brasil. Na verdade, a manifestação da devoção implica a prática de prestar obras de caridade, injunção característica do sentido dessa *Missão*, denominação que assiná-la, segundo os próprios adeptos em suas enunciações diárias, tanto o compromisso religioso que cumprem quanto a associação religiosa que constituem.

Em consonância com a perspectiva escatológica da doutrina cristã, o culto instituído por Daniel a partir da revelação do Livro Azul, conforme sua “inspiração criativa” (TURNER, 2008b), foi *recebido* por ele como um “barquinho” para ele e seus seguidores poderem “navegar”. O hinário de Daniel, então, aparece como um conjunto de conhecimentos organizados em virtude de instruções e *preparo* para a salvação mediante a manifestação da devoção.

Na área da Vila Ivonete em que Daniel escolheu para construir uma capelinha de taipa foi também onde fixou morada. Ao construir uma capela, seguindo um “modelo ético-religioso” de vida (a penitência, a pobreza e humildade) insinuado pelo imaginário hagiográfico a respeito de São Francisco (LE GOFF, 2007), Daniel começa a praticar as obras de caridade. No decurso do fluxo de informações na região de Rio Branco, Daniel, além de músico da boemia e barbeiro, acrescia sua “capacidade carismática” (WEBER, 2010) como um “preto curador” (igualmente ao padrinho Raimundo Irineu). E, logo, diante de alguma aflição particular as pessoas procuravam assistência a fim de solucioná-la na casa ou no “terreiro” daquele “macumbeiro”²².

O culto religioso dirigido por Daniel Pereira de Mattos passa a apresentar-se como um novo contexto terapêutico no oferecimento de serviços de cura. A experiência de cura é também uma experiência de transformação (CSORDAS, 2008). É interessante notar que os serviços de cura desenvolvidos por um dado grupo religioso na solução de aflições parecem constituir uma intensa atração para a adesão religiosa, e, nesse sentido,

(...) frequentemente estão associadas a um projeto mais amplo de transformação, em que o ideal de pessoa sã confunde-se com aquele de pessoa salva, de corpo fechado, etc., com o projeto identitário mais abrangente da religião (Rabelo, 2010, p. 4).

No contexto dessas sessões a ocorrência de uma experiência de “cura física e espiritual” poderia também resultar numa participação contínua no culto por parte de algumas pessoas e seus familiares. E, em verdade, além dos membros efetivos do culto, havia os simpatizantes, ou seja, aqueles que mantinham uma relação associativa ocasional. A transformação do interesse eventual pelos *trabalhos* que ocorriam na casa de Daniel para uma adesão duradoura constituiu, então, a forma gerativa de associação.

Reconhecido como “mestre espiritual” por um grupo de discípulos no exercício de um culto contínuo, Daniel Pereira de Mattos mostrou-se como “portador de um carisma pessoal”, que, em virtude de sua missão, anunciou uma doutrina religiosa, apontando, dessa forma, um “caminho de salvação” mediante seu

22 Categorização que toma como referência o “status moral” negativo (Goffman, 2009) atribuído aos cultos “afro-ameríndios” (Barros, 2011) e que perdura historicamente na sociedade brasileira nas formas discursivas do “senso comum da macumba” (Magalhães, 2007).

exemplo (Weber, 2009). Um grupo de pessoas passou a participar do culto instituído por Daniel, o “Fundador”, encontrando-se, daí, associados de modo permanente numa “comunidade de irmãos”, isto é, numa irmandade.

Quando o adepto permanecia seguindo *firme* nos *trabalhos* passava a ocupar, seguindo indicação do seu líder religioso, um “posto de serviço” específico como “soldado de ordem”, isto é, um “soldado dos exércitos de Jesus” dentro daquela doutrina, ficando com o *compromisso* de realizar determinada ocupação necessária na manutenção do culto. Ao avaliar potencialidades e reconhecer qualidades carismáticas importantes segundo a orientação religiosa e a manutenção do culto, Daniel recomendava àquele irmão ou àquela irmã que assumisse um dado “posto”, observando, dessa maneira, a diversidade das qualificações das pessoas. Mas, para ocupar-se do *compromisso* assumido cada um de seus seguidores deveria estar “preparado”, ou melhor, receber um *preparo*. Esse condicionamento religioso processual vinculava-se fundamentalmente à prática regular do culto como “doutrina de salvação”.

Eloi: Esse preparo, essa condição vem...

Francisco Hipólito: Ao longo do tempo, com a continuidade, com a firmeza de cada um, com a dedicação, com a entrega, com a doação que cada um faz ao trabalho, a Deus. A doação que cada um se coloca à disposição da obra de Deus dentro desta Casa do Mestre Daniel. Esse preparo ele só venha na sua integridade se nós cumprirmos essa Missão de quando chegamos aqui, de quando nós fomos chamados até o final da nossa vida. Se a gente conseguir fazer isso, nós

conseguimos nos preparar para enfrentar o outro lado da vida, o lado espiritual da vida. Deixar o corpo e partir só pra vida em espírito. O irmão que se afirma nessa Casa ele está vindo pra uma aula espiritual em preparação para sua alma. (Rio Branco, 01/01/2010).

Os condicionamentos vinculados à duração e à regularidade de participação no culto, ao modificar em bases duradouras as representações e as práticas dos adeptos, produzem um “*habitus* religioso” característico do grupo, engendrando um conjunto de disposições que se constituem na prática devocional do culto como “estado de corpo” (Bourdieu, 2009, p. 112) e “método de salvação” (Weber, 2009, p. 361). Os efeitos acumulativos das práticas devocionais cotidianas realizadas pelos “oficiais fardados” da “Casa” fornecem o *preparo* de cada um para o “cumprimento da Missão” à medida que executa seus *compromissos*, ou seja, participando assiduamente dos *trabalhos* prescritos no calendário religioso²³. Desse modo, devoção é *preparo*.

O desenvolvimento do espaço religioso ocorreu ao longo do processo de organização do culto. De acordo com a organização espacial das práticas devocionais, ocorriam determinados arranjos que possibilitassem a realização regular de todos os *compromissos* estabelecidos pelo Fundador. Enfim, do ponto de vista arquitetônico e religioso o “modelo cultural ligado à percepção do espaço” (Le Goff, 2007) de criação de um espaço próprio pensado por Daniel foi o da “igreja”.

Então, no ano de 1958, os membros da irmandade pouco mais de trinta pessoas, ini-

23 O aludido calendário religioso remete à “estrutura temporal” das datas indicadas pelo calendário do catolicismo. E, como podemos observar, as ênfases de acontecimentos significativos que ilustram a pertença de seguidores ao universo religioso em tela evocam a numeração de determinados dias no conjunto desses “símbolos do calendário” correspondente (Elias, 1998).

ciam a construção da igrejinha em alvenaria. A ação comunitária de construir a igreja destacou-se como um decisivo projeto na definição de um espaço religioso fundamental para o encontro do grupo. A construção em alvenaria da “Igrejinha de São Francisco” constituiu-se numa situação de mutirão entre os adeptos do culto, assim como outros exemplos de atividades associativas que repousavam no sentimento de pertencer à irmandade, agindo situacionalmente como “irmãos”²⁴. Uma das tarefas de “cooperação vicinal” (Candido, 2001) cruciais para o projeto da associação religiosa de construir uma igreja própria foi a do trabalho na olaria para a produção de tijolos, cuja organização envolveu certa divisão sexual do trabalho, em que as mulheres “batiam” o tijolo e os homens os “queimavam”.

Atentando para a documentação existente que releva a memória coletiva dessa associação religiosa, pude perceber a participação particular do irmão Manuel Hipólito de Araújo, uma vez que desenvolvia ali seu conhecimento específico de organização administrativa, e, portanto, de produção de documentos institucionais, uma vez que na vida profissional exercia o cargo de técnico de laboratório de análises e pesquisas clínicas. Nesse sentido, “devemos pensar a construção do significado na religião não como introjeção de conteúdos, mas como desenvolvimento de habilidades e sensibilidades” (Rabelo, 2010, p. 6).

A planta da igrejinha de São Francisco seguiu a representação em cruz latina da igreja românica, identificando-se, portanto, um

transepto que cruza a nave perpendicularmente. Não se trata somente de uma constatação arquitetônica, mas de observar a “maneira de conceber a função social e ideológica da arquitetura” (Baschet, 2006, p. 201), manifestando, portanto, determinada “estilização por meio da tradição” (Weber, 2010, p. 67), a história que se acumulou ao longo do tempo para explicitar essa edificação religiosa.

Três torres ladeiam a fachada da igreja do templo, exibindo em cada uma a imagem de um santo. Nos topos das torres há uma cruz. Mais elevada, a torre central aloja uma imagem de São Francisco; na torre do lado direito vê-se a de São Sebastião; e, uma imagem de São José ocupa a do lado esquerdo. É significativa, portanto, a centralidade elevada da torre com a imagem de São Francisco na estrutura arquitetônica da igreja do Centro Espírita e Culto de Oração “Casa de Jesus – Fonte de Luz”, pois denota a especificidade da vocação devocional dessa associação religiosa.

Trata-se, assim, de uma irmandade de franciscanos. Como uma forma de “religiosidade de salvação” (Weber, 2009), na “Missão de Mestre Daniel” o interessado permanente busca um *preparo* para sua alma, *viajando* no “Barquinho Santa Cruz” rumo aos pés de Jesus. Essa imagem soteriológica liga-se à experiência particular do marinheiro Daniel Pereira de Mattos, lembrando que a “barca” assoma entre os “símbolos cristãos primitivos” (Daniélou, 1993). Vê-se, pois, que um barco é a “metáfora ritual” (Turner, 2008b) de expressão da irmandade enquanto uma tripulação de mari-

24 Tais relações entre os membros do culto definidas em termos de laços de “parentesco espiritual” fundamentam-se nos ensinamentos referidos ao Salvador Jesus Cristo, que “estabelece a existência de um Pai nos céus, do qual ele próprio é o filho e que, através dele, se torna pai daqueles que o seguem” (Baschet, 2006, p. 446).

nheiros, que, guiados por uma “estrela” – a Virgem Maria –, cumprem o correspondente *compromisso*. Essa forma de religiosidade assume, pois, a perspectiva de salvar do sofrimento as almas dos mortos e oferecer aos irmãos sobre a terra um caminho da salvação, com a promessa de compensação num além²⁵.

4. O PROCESSO DE INSTITUCIONALIZAÇÃO DO CULTO

A formação e avanço da associação religiosa fundada por Daniel não se deu obrigatoriamente devido à revelação de uma “doutrina”, mas sim como produto da rotinização, quando o “Mestre” (assim legitimado) e seus seguidores asseguraram a continuidade da “revelação” e condução das “obras de caridade”. Assim, mediante ato devocional dedicado a São Francisco das Chagas, a prática do “culto de oração” assumiu o significado de uma ação religiosa permanente para uma associação contínua de pessoas. Desse modo, numa área de mata e, então, pouco povoada da capital do território do Acre, nas adjacências de uma estrada de seringal, os deslocamentos de interessados permanentes rumo ao culto da “igrejinha da vila”, a capela de São Francisco, matizavam a criação e o enredamento de relações comunitárias e associativas orientadas para o cumprimento de compromissos devocionais, agindo, assim, como irmãos da Casa.

Poucos meses após o começo da construção da igrejinha, já com sua estrutura e plano ar-

quitetônico adiantados, o mestre espiritual que havia iniciado as atividades daquele “Centro” fez a *passagem*, *viajando* no dia oito de setembro de 1958, durante o *compromisso* da “Romaria de São Francisco”. Como atribuição rotinizada instituída a partir do falecimento do irmão José Joaquim, que, então, tornou-se, “Frei José Joaquim”, o “Pastor das Almas”, a *viagem* do Mestre para a “vida em espírito” estendeu seu reconhecimento como “Frei Daniel”.

Com o problema da sucessão do fundador ocorreu que o caráter da relação comunitária motivada pelo seu carisma pessoal foi modificado por meio de rotinizações. Persistindo, portanto, o interesse no cumprimento do *compromisso* transmitido por Daniel, os *trabalhos* da Casa foram mantidos e dirigidos pelos irmãos antigos. Mas, “a rotinização não se realiza, em regra, sem lutas” (Weber, 2009, p. 166). Diante do falecimento do seu mestre espiritual, a irmandade atravessou um “estado de turbacão”.

De modo a dar continuidade à “Missão do Mestre”, a questão da sucessão do líder religioso Daniel foi solucionada mediante designação feita pelos adeptos mais antigos da irmandade, uma vez que dividiam certa “compreensão” do *trabalho*, ou seja, compartilhavam das disposições que engendravam o processamento de interiorização e de racionalização do fenômeno religioso (Bourdieu, 2007). Em virtude de seu atributo carismático, Antônio Geraldo assumiu o *compromisso* da “chave da Missão”. Seguindo Weber (2009, p. 163), cabe salientar que “paralelamente à rotinização do carisma por motivo de nomeação de um sucessor manifestam-se os interesses na rotinização por

25 Consiste, portanto, numa solução para a “incompatibilidade de uma providência divina com a injustiça e imperfeição da ordem social”, configurando o “problema da teodiceia” (Weber 2009; Berger 1985).

parte do quadro administrativo”. Logo, a propósito da produção do instrumento legítimo de sua nomeação oficial, tal situação demandou a própria oficialização da associação religiosa.

A elaboração da ata de fundação consistiu num “rito de instituição” (Bourdieu, 2008), como declaração performativa e delimitação legítima do grupo de discípulos de Mestre Daniel, ora, encabeçados pelo seu sucessor, “Mestre Antônio Geraldo”, que fora, então, “aclamado e proclamado eleito e empossado²⁶”. O exame desse documento permitiu observar, portanto, o movimento de institucionalização do culto e determinadas formas de realização da rotinização do carisma. A própria data na abertura da ata de fundação assinala mais do que a indicação de um período tempo ordinário. O dia em destaque foi condicionado pelo calendário religioso estabelecido por Mestre Daniel, haja vista que as ações rituais realizadas na data de vinte de janeiro de 1959 destinaram-se à *entrega* da “Romaria do Soldado Guerreiro Mártir São Sebastião”. Assim, a associação religiosa passou a ser designada oficialmente como “Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz”.

Consta ainda na ata de fundação a identificação do “patrimônio” pertencente ao “Centro”. Quanto a esses bens, “além de grande patrimônio espiritual”, que se refere à “Doutrina de Mestre Daniel” e ao respectivo conjunto de práticas religiosas, foi especificado o patrimônio material existente: “uma capela para suas orações; um cruzeiro; e quatro casas geminadas”. Tal construção de quatro casas ligadas entre si, também no formato de cruz, assim como a Ca-

pela de São Francisco, era o local de residência de parte da irmandade. A existência dessa edificação como um espaço de moradia coletiva fortalecia o incremento de uma forma de convivência e interação entre os irmãos apoiada na manutenção da relação comunitária religiosa.

A efetividade do fluxo informacional acionado na afluência de pessoas que chegavam à capelinha de Daniel dependia basicamente de laços de amizade e, amiúde, de vínculos familiares. Assim, ao examinar a relação dos associados presentes na ocasião do ato de fundação, os “irmãos fundadores”, mostra o investimento de grupos familiares interessados no Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz. Com efeito, do culto só podiam fazer parte com regularidade aqueles que moram na sua circunvizinhança. Logo, tornou-se uma aspiração para membros e grupos familiares integrantes da irmandade a posse de moradia próxima da Igrejinha de São Francisco.

Cabe destacar a participação qualificada de Manoel Hipólito de Araújo, que serviu de secretário para lavrar a ata de fundação, sendo, inclusive, eleito como um destacado membro da Diretoria: o Vice-Presidente. E, em verdade, a hierarquia de posições de “postos” assumidos pelos irmãos Antônio Geraldo e Manoel Hipólito na “distribuição do capital de autoridade” (Bourdieu, 2007) que recebiam da irmandade tinha como realização prática um modo peculiar de divisão do trabalho religioso.

Diante das exigências e condições de uma administração cotidiana da instituição religiosa, assim como dos “problemas”, isto é, dos encaminhamentos particulares de resoluções

26 Trecho da ata de fundação.

burocráticas dos irmãos da Casa que precisavam ser feitos na “rua”, ora, na região central da capital Rio Branco, o vice-presidente Manoel Hipólito de Araújo apresentava-se como um “procurador” comum²⁷. O presidente Antônio Geraldo, pela própria condição de sua seleção carismática, desenvolvia o trabalho religioso de líder espiritual reconhecido, então, como “Mestre Conselheiro”.

A vida de Antônio Geraldo no Acre ligava-se ao fluxo migratório da “batalha da borraça”, chegando, então, a Rio Branco, em 1944, como um dos “soldados” que do Nordeste seguiam até chegarem à Amazônia²⁸. Enquanto alguns dos “soldados” adentravam o interior da floresta em “colocações” para a extração do “leite de seringa”, ele foi designado para o serviço da cerâmica, na zona urbana de Rio Branco. Reconhecido no contexto de Rio Branco como um *expert* em tocar violão, a vida de Antônio Geraldo anterior à sua adesão ao culto religioso fundado por Daniel assemelhava-se àquela que seu mestre espiritual também tivera, sendo amiúde também requisitado nos espaços boêmios e em eventos festivos locais. Vale considerar que no desígnio como “diretor dos trabalhos” pode ter sido relevante sua destreza de músico, pois ao longo do período de “estudo” com Mestre Daniel foi comum ser solicitado por ele para que conduzisse alguns *trabalhos*, canalizando, assim, a habilidade musical que possuía.

Com a presidência do Mestre Antônio Geraldo a rotinização do carisma do fundador realizou-se tanto na forma institucionalizada da Capelinha de São Francisco, ora, do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz, quanto na consolidação das cerimônias religiosas em de “*complexus* estáveis²⁹”, concretizando-se igualmente por meio da manifestação estética do seu conjunto arquitetônico. Lembrando, então, que a igreja não estava totalmente edificada no tempo em que Mestre Daniel *viajou*, a construção dela prosseguia ante às instruções por ele “deixadas em vida material” e ainda transmitidas do “mundo espiritual” para o novo portador do carisma e, deste modo, da “chave da Missão”.

O movimento associativo coadunou-se à construção de um lugar próprio para o encontro da irmandade. O ingresso do irmão devoto de São Francisco implicava no uso de uma vestimenta característica do pertencimento à irmandade religiosa fundada por Daniel Pereira de Mattos, tornando-se, então, um “oficial fardado”. Os membros do culto usavam inicialmente uma roupa branca, cujo índice identitário principal eram seus “capacetes” de marinheiros aprendizes de Mestre Daniel, que consistia, inicialmente, num lenço branco com um nó e cada uma das quatro pontas. Ao longo dos anos, a estilização do fardamento de “marinheiro das águas sagradas” passou por modificações, com a fixação de um estilo oficial de

27 Inclusive, vale salientar que foi Manuel Hipólito de Araújo, laboratorista da Secretária de Saúde do Estado do Acre, que levou o etnólogo Manuel Nunes Pereira até a Igrejinha de São Francisco, que visitou no início da década de 1960, lembrando que na ocasião o “ambiente era festivo, visto a data ser consagrada à Assunção de Nossa Senhora” (Pereira, 1979, p. 137).

28 Nascido no Ceará, no ano de 1922, ainda na infância foi residir em Mossoró, Rio Grande do Norte.

29 Sobre a “natureza dos ritos”, Mauss (2003:95) afirmou que “a tendência é fixarem-se *complexus* estáveis em número bastante pequeno, que poderíamos chamar tipos de cerimônias”.

“aparência” (Goffman, 2009) e “representação” (Bourdieu, 2011a), especificamente definidos durante a presidência do Mestre Antônio Geraldo, caracterizado pelo relevo bordado de emblemas e insígnias do universo cristão e esotérico, revestidos de “mistérios” e “segredos” (Simmel, p. 2009).

A existência como grupo religioso conhecido e reconhecido na capital Rio Branco foi objeto de embates e lutas a respeito das representações (Bourdieu, 2011a), demarcando a definição legítima de sua manutenção diante das manifestações locais de estigmatização³⁰. Nesse sentido, vale destacar o conflito que ocorreu em abril de 1965, quando, então, o delegado José Araújo, irmão gêmeo do vice-presidente, Manuel Araújo, acompanhado de um comissário, um soldado, um cabo de guarda, um investigador e um motorista, foram à capela para fechá-la, seguindo determinação judicial (Oliveira, 2002). À vista disso, segundo Antônio Geraldo Filho, após dez dias do fechamento do “Culto de Oração”, seu pai

foi lá no juiz, no fórum, pra resolver essa situação, foi a irmandade junto ele, inclusive com a cruzinha de madeira que ele mandava fazer p quando a pessoa assumia o compromisso, feita inclusive pelo mestre de obras da missão, o Elias Kemel. Chegou todo mundo lá com sua cruzinha, como um exército de Jesus. Daí foi liberado, pôde abrir o Centro e dar prosseguimento. Mas tinha que registrar o Centro.

Havia ainda a suspeição acerca da qualidade dos efeitos da bebida utilizada naqueles “ritos espirituais”. Assim, como funcionário da Secretaria de Saúde da cidade de Rio Branco, Manuel Araújo procurou encaminhar uma análise do Daime, diante da possível acusação de tratar-se de um “tóxico”.

Declaro outrossim que em telegrama recebido do Sr. Dr. Décio Parreiras, Presidente da Comissão Nacional de Fiscalização de Entorpecentes dizendo que, nenhum caso de intoxicação foi observado desde o ano de 1962 pelo uso da bebida “IAGE” ou similar, nome pelo qual é cientificamente conhecido o cipó “Jagube”. Assim sendo a Secretaria de Saúde e Serviço Social, nenhuma objeção tem a fazer no uso do “IAGE, DAI-ME ou UÁSCA” em ritos espirituais, como já há muitos anos vem sendo feito em nossa região.

Em maio de 1965, então, o secretário de saúde e serviço social enviou amostras do cipó e da folha que compõem a bebida do Daime para o chefe da “Comissão Nacional de Fiscalização de Entorpecentes”. Quase um ano depois, o resultado do exame foi dirigido àquela associação religiosa, apontando que não havia casos de “intoxicação” relatados, e, portanto, “nenhuma objeção tem a fazer” ao uso do Daime em “ritos espirituais”.

O Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz, em outubro de 1966, foi declarado de utilidade pública³¹. Co-

30 Sobre os “estigmas de grupos ayahuasqueiros” ver Goulart (2008).

31 Publicada no Diário Oficial da União de 09/09/2003, a declaração de utilidade pública federal foi apregoada pela portaria nº 1.306 de 08 de setembro de 2003. O fato relevante a reportar incide sobre o dia da promulgação citada, que mostra uma realização da rotinização do carisma, pois faz alusão ao dia do “calendário oficial dos trabalhos” dedicado à lembrança do falecimento do “mestre espiritual”.

mo sugeriu Bourdieu (2011, p. 112), “as classificações práticas estão sempre subordinadas a funções práticas e orientadas para a produção de efeitos sociais”. Posto assim, a oficialização dessa associação religiosa, com sua nomeação pública, contribuiu para a legitimidade de sua existência no campo social considerado. Cabendo, ressaltar o estabelecimento de laços pessoais entre os referidos chefes religiosos com determinados chefes políticos locais como “apadrinhadores” (Wolf, 2003; Zaluar, 1983), que, então, marcavam presença em datas especiais do calendário religioso da irmandade.

A experiência associativa investida na manutenção do culto de devoção envolveu o exercício e a organização da atividade musical, engendrando a formação de um “grupo sonoro³²”. A produção prática dos *trabalhos* da Missão de Mestre Daniel pressupôs desde a sua fundação um “fazer musical” (Blacking, 2007), produzindo dessa experiência um dado estilo e sentido religioso dos hinos/salmos devocionais inspirados em passagens bíblicas e orientações doutrinárias cristãs. Compartilhando a destreza de músico que caracterizava o carisma pessoal de Daniel Pereira de Mattos, o presidente Antônio Geraldo assumiu também a direção musical das sessões, instruindo seus filhos para a atividade musical, que resultou na formação do conjunto “Santa Fé”.

Observando “a história no seu estado objetivado” (Bourdieu, 2011b: p. 82), a concepção do complexo arquitetônico do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fon-

te de Luz, sugere as transformações no espaço físico que remodelaram as cidades e, por conseguinte, a correlata ampliação dos espaços sociais ao longo do século XIX e início do XX. Refiro-me mais precisamente ao conjunto de construções formado por igreja, cruzeiro, praça e coreto, como é visto comumente em vários lugares pelo Brasil afora. Percebo, portanto, esse arranjo particular de construções como servindo de forma de organização e de percepção do espaço no projeto de tal missão religiosa. Saliencia-se, com efeito, o fluxo criativo entre carisma e revelação, uma vez que a fixação do estilo da arquitetura e da inscrição de símbolos religiosos são tidos como revelações inspiradas do presidente Antônio Geraldo à luz das instruções recebidas do Mestre Daniel.

Após dezoito anos no leme do “barco”, o postulado de unanimidade de Antônio Geraldo como portador legítimo do carisma de presidente do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz foi questionado, gerando conflitos entre ele e Manuel Hipólito de Araújo, visto que havia acusações acerca do desvio daquele dirigente em relação ao seu “*habitus* carismático” (Weber, 2009). Com a saída de Antônio Geraldo, o vice-presidente assumiu, então, no dia vinte sete de abril de 1977, a direção do culto³³. Também chegou ao Acre como “soldado da borracha”, vinculado ao SESP (Serviço Especial de Saúde Pública), que tinha por objetivo sanear a Amazônia (Secreto, 2007), empregando-se, então, na Secretaria de Saúde da capital do Território do Acre.

32 Conforme Blacking (2007, p. 208), “um ‘grupo sonoro’ é um grupo de pessoas que compartilha uma linguagem musical comum, junto com ideias comuns sobre a música e seus usos”.

33 Reconhecendo a existência potencial de tensões e conflitos dormentes entre líderes religiosos e famílias, opto por não “mexer” em tais minúcias acerca dessa(s) luta(s) do “poder do carisma”.

O “Velho Pastor”, designação que ainda qualifica a autoridade reconhecida de Manuel Hipólito de Araújo, tendo cumprido sua missão na “Casa”, *viajou* no dia 17 de Agosto de 2000, passando assim, ao *status* religioso de Frei Manuel. Essa data de sua *passagem* integra o calendário dos *trabalhos* da “Casa”. É nessa data que vê-se a presença expressiva de um conjunto de líderes religiosos, em particular aqueles ligados ao campo ayahuasqueiro, além de políticos locais, que, ali, são recepcionadas por seu filho, Francisco Hipólito de Araújo Neto, o presidente atual³⁴.

O grupo de associados que compõem o Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz varia, aproximadamente, entre cento e cinquenta e cento e setenta irmãos. Considerando o ano de fundação dessa associação

religiosa, 1945, chamou-me a atenção o referido número de participantes ativos. Pois bem, uma das características de orientação organizacional dessa associação religiosa é de que os irmãos não convidem pessoas para o culto, ocorrendo, no entanto, o fato de atuarem como agentes mediadores para o acesso de novos irmãos³⁵.

Na rotina das pesquisas acadêmicas, da mídia e de interessados permanentes e eventuais a denominação de “Barquinha” tornou-se conhecida para identificá-la entre as religiões ayahuasqueiras³⁶. Tal designação insere-se como um “caso particular das lutas das classificações” (Bourdieu, 2011a: p. 113), visto que tem sido questionada e negada pelo “porta-voz autorizado³⁷” do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz.

34 Conforme o artigo 13º do estatuto da Casa, Capítulo IV – Da Administração: “O Centro Espírita será administrado por uma Diretoria Executiva Vitalícia, sendo que o mandato do Presidente será vitalício com sucessão hereditária e um Conselho Fiscal com mandato de cinco anos”.

35 No estatuto do Centro Espírita e Culto de Oração “Casa de Jesus – Fonte de Luz”, Artigo 7º, Capítulo II, Dos Associados, lê-se: “É vedado ao irmão Oficial Fardado convidar pessoas para participarem dos trabalhos, podendo apenas indicar o endereço e outros dados. O voluntário que buscar o Centro o fará por vontade própria, por uma busca interior, trazido por São Francisco das Chagas para receber uma assistência espiritual”

36 Cabe assinalar, pois, sem almejar, por ora, uma lista exaustiva, que existem no Acre ligados à “Missão de Mestre Daniel”, isto é, que seguem a doutrina por ele revelada, além daquele aqui enfocado, as seguintes “Casas de Mestre Daniel”: Centro Espírita Fé, Luz, Amor e Caridade, fundado pelo Maria Baiana e Juarez, em 1967; Centro Espírita Daniel Pereira de Matos, fundado por Antônio Geraldo, em 1980; Centro Espírita Obras de Caridade Príncipe Espadarte, fundado Francisca Gabriel, em 1991; Centro Espírita Santo Inácio de Loyola, fundado por Antônio Inácio da Conceição, em 1994; e Centro Espírita de Obras de Caridade Raios de Luz Nossa Senhora Aparecida, fundado por José do Carmo, em 1996 (Araújo, 1999; Goulart, 2004; Mercante, 2012). Há ainda o Centro Espírita São Francisco de Assis, localizado na cidade de Plácido de Castro. Em fins da década de 1990, ações rituais regulares vinculadas ao Centro Espírita e Culto de Oração “Casa de Jesus – Fonte de Luz” estabeleceram-se no estado de Rondônia, na cidade de Ji-Paraná, e na capital do estado do Rio de Janeiro. Atualmente, a Casa de Mestre Daniel de Ji-Paraná, dirigida por Fernando, segue independente. No Rio de Janeiro, persiste a ligação de um grupo de adeptos com a matriz. Contudo, recentemente, um de seus membros constituiu de forma autônoma nessa mesma cidade outra Casa de Mestre Daniel, denominada Centro Espírita e Casa de Oração Barquinho de Luz. Em concomitância com a sede no Rio de Janeiro surgiu a sua filial em Campina Grande, Paraíba.

37 Como demonstrou Bourdieu (2008: p. 87), “o poder das palavras é apenas o poder delegado do porta-voz cujas palavras (quer dizer, de maneira indissociável, a matéria de seu discurso e sua maneira de falar) constituem no máximo um testemunho, um testemunho entre outros da garantia de delegação de que ele está investido. (...) Pode-se dizer que a linguagem, na melhor das hipóteses, representa tal autoridade, manifestando-a e simbolizando-a. Há uma retórica característica de todos os discursos institucionais, que dizer, da fala oficial do porta-voz autorizado que se exprime em situação solene, e que dispõe de uma autoridade cujos limites coincidem com a delegação da instituição. As características estilísticas da linguagem dos sacerdotes e professores e, de modo mais geral, dos quadros de quaisquer instituições, tais como a rotinização, a estereotipagem e a neutralização, derivam da posição ocupada num campo de concorrência por esses depositários de uma autoridade delegada”.

Segundo Antônio Geraldo Filho, presidente atual do “Centro Espírita Daniel Pereira de Matos”, a contribuição para o efeito de tal “classificação social” apareceu logo que seu pai iniciou as atividades de continuidade do cumprimento do compromisso religioso em uma nova associação religiosa:

Foi quando nós fizemos um parquezinho de... cercado de madeira e tal, assim de ripa, e ficou exatamente num formato de um barco. Daí foi que nasceu realmente... começou a ser destacado a Barquinha, a partir daí... Porque o nosso centro... de bailado, ficou exatamente um barco mesmo, com proa e tudo. Tinha um... Silvio Martinello, que era jornalista, e ele sempre dizia, dava um alô pra prefeitura: - Olha, seu prefeito, manda tapar os buracos lá na rua da Barquinha. E assim foi divulgando. Ele ouvia também os hinários, falava muito de barco e tal, o barquinho. E aí foi se destacando. As pessoas que vinha de fora, via o barco: - Vamo lá na Barquinha. Daí então começou a ser destacado Barquinha.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS: APORTANDO A EMBARCAÇÃO

Os devotos de São Francisco, seguidores de Mestre Daniel, organizaram-se segundo o modelo das irmandades religiosas, com a sistematização de atos rituais particulares, caracterizados fundamentalmente, pelos compromissos devocionais que compõem o calendário religioso. Em algumas dessas datas, pode-se destacar o comparecimento histórico de líderes políticos locais, observando que a definição da legiti-

midade daquele “Culto de Oração” na vida social de Rio Branco reflete o investimento histórico em redes de relações estratégicas conforme o respectivo “jogo social”³⁸.

A cura vinculada às práticas terapêuticas desenvolvidas na Capelinha de São Francisco canalizou a afluência e posterior adesão de pessoas ao culto liderado por Daniel, que se associaram numa ação comunitária permanente e asseguraram a manutenção do culto e continuidade da “revelação” do Livro Azul. A manifestação de devoção de Daniel Pereira de Matos ao seu santo especial propiciou a geração de uma comunalização religiosa particular, assim considerada à luz da metáfora ritual do Barquinho Santa Cruz, que se apresenta como veículo simbólico para a “salvação”.

Admitindo o “problema da representatividade” (Barth, 2000), o vínculo duradouro ao culto incrementa um *habitus* religioso particular a partir da regularidade das práticas devocionais próprias, assumidas, então, como compromissos práticos em virtude do *preparo* para a vida “deste mundo à eternidade” dos associados do culto. Enseja-se, assim, *techniques du corps* que abarcam e estrutura disposições características desse contexto interativo (Bourdieu, 2001; Csordas, 2008).

A religiosidade de devoção praticada no Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz conta com o ensejo fundamental da música. Logo, ao participar das sessões o tripulante devoto de São Francisco tem a experiência de cantar e ouvir os hinos à medida que é produzida a “performance musical” do culto, mostrando, lembrando de (Blacking,

38 Tal como mostrou Santos (2005) sobre a relação entre líderes do candomblé com o poder público na Bahia.

1973), o quão musical é a Missão de Mestre Daniel. Mediante o ato de *viajar* pelos *mistérios* da “luz do Daimé” os adeptos da Missão de Mestre Daniel vivenciam, conforme uma perspectiva weberiana, o êxtase como meio de salvação na direção de novas orientações práticas em relação ao mundo.

Trabalho recebido em 12/10/2013

Aprovado para publicação em 10/06/2014

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Fátima. *Mestre Antônio Geraldo e o Santo Daimé*. Rio Branco: EMPLAK, 2008.
- ALVES, Cláudia Maria Costa. *Cultura e política no século XIX: o exército como campo de constituição de sujeitos políticos no Império*. Bragança Paulista: EDUSF, 2002.
- ANDRADE, José H. Fischel de; LIMOEIRO, Danilo. Rui Barbosa e a política externa brasileira: considerações sobre a Questão Acreana e o Tratado de Petrópolis (1903). *Revista Brasileira de Política Internacional*, Brasília, v. 46, n. 1, p.94-117, jan./jun. 2003.
- APPIAH, Kwame Anthony. “Velhos Deuses, Novos Mundos”. In: _____. *Na Casa de Meu Pai: a África na Filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- ARAÚJO, Wladimir Sena. *Navegando Sobre as Ondas do Daimé: história, cosmologia e ritual da Barquinha*. Campinas: Unicamp. 1999.
- ARAÚJO NETO, Francisco Hipólito. *et al. No Caminho de Mestre Daniel*. Rio Branco: Ministério da Cultura/Fundação Garibaldi Brasil, 2010.
- BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. O Barão de Rothschild e a questão do Acre. *Revista Brasileira de Política Internacional*, Brasília, v. 43, n. 2, p.150-169, jul./dez. 2000.
- BARROS, Ofélia Maria de. *Terreiros Campienses: tradição e diversidade*. 2011. 200 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) - Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande.
- BARTH, Fredrik. Models of social organization. In: _____. *Process and form in social life: selected essays of Fredrik Barth*, vol. 1. London: Routledge & Kegan Paul Ltd, 1981.
- BARTH, Fredrik. Metodologias comparativas na análise dos dados antropológicos. In: _____. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio Janeiro, Contra Capa, 2000.
- BASCHET, Jérôme. *A civilização Feudal: do ano 1000 à colonização da América*. São Paulo: Globo, 2006.
- BERGER, Peter L. *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.
- BERREMAN, Gerald. “Etnografia e controle de impressões em uma aldeia do Himalaia”. In: ZALUAR, A. (org.). *Desvendando Máscaras Sociais*. Rio de Janeiro, Francisco Alves Editora, 1975.

- BITTENCOURT-SAMPAIO, Sérgio. *Negras líricas: duas intérpretes negras brasileiras na música de concerto (séc. XVIII-XX)*. Rio de Janeiro: 7Letras, 2010.
- BLACKING, John. *How musical is man?* Seattle: University of Washington Press, 1995.
- BLACKING, John. Música, Cultura e Experiência. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 16, n. 16, p. 201-218, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. In: A, Janaína; F, Marieta de Moraes. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. O Conhecimento pelo Corpo. In: _____. *Meditações pascalianas*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2001.
- BOURDIEU, Pierre. Gênese e Estrutura do Campo Religioso. In: _____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. A linguagem autorizada: as condições sociais da eficácia do discurso ritual. In: _____. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: Edusp, 2008.
- BOURDIEU, Pierre. A crença e o corpo. In: _____. *O senso prático*. Petrópolis: Vozes, 2009.
- BOURDIEU, Pierre. A Identidade e a Representação: elementos para uma Reflexão Crítica sobre a Ideia de Região. In: _____. *O Poder Simbólico*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. Le mort saisit le vif: As relações entre a história reificada e a história incorporada. In: _____. *O Poder Simbólico*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 15ª Ed, 2011.
- BOURDIEU, Pierre. Introdução a uma sociologia reflexiva. In: _____. *O Poder Simbólico*. Lisboa/Rio de Janeiro, Difel/Bertrand Brasil, 2011.
- BORGES, Célia Maia. *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e Solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.
- BRISSAC, Sérgio. *A Estrela do Norte iluminando até o Sul: uma etnografia da União do Vegetal em um contexto urbano*. 1999. 163 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- BRISSAC, Sérgio. *Mesa de flores, missa de flores: os mazatecos e o catolicismo no México contemporâneo*. 2008. 333 f. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Programa de pós-graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- BURKE, Peter. *Testemunha Ocular: história e imagem*. São Paulo: EDUSC, 2004.
- CANDIDO, Antônio. *Parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- CLIFFORD, James. *Prácticas espaciales: el trabajo de campo, el viaje y la disciplina de la an-*

tropologia. In: _____. *Itinerários Transculturales*. Barcelona, Gedisa Editorial, 1999.

CHRÓNICA social. *Folha do Acre*. Rio Branco. 9 out. 1927. p. 4. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/101478/per101478_1927_00592.pdf> Acessado em: 24/04/2015.

CRUZ, Mariléia dos Santos. Famílias e Alunos de Origem Africana no Maranhão do Século XIX. *Cadernos de Pesquisa*, São Paulo, v. 41, n. 144. Set./Dez, 2011.

CSORDAS, Thomas. A retórica da transformação no ritual de cura. In: _____. *Corpo/Significado/Cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2008.

DANIÉLOU, Jean. *Símbolos Cristãos Primitivos*. Porto Alegre: Kuarup. 1993.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação. In: _____ et al. *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2006.

DURKHEIM. Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIAS, Norbert. *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

NEVES, José das. *Varadouro*, Rio Branco, abr. 1981. Entrevista concedida ao Jornal Viradouro. Disponível em: <http://www.santodaime.org/arquivos/neves.htm>. Acesso em: 20 ago. 2011.

ESTATUTO DO CENTRO ESPÍRITA E CULTO DE ORAÇÃO CASA DE JESUS FONTE DE LUZ. 2003, Rio Branco.

CHRÓNICA social. *Folha do Acre*. Rio Branco. 9 out. 1927. p. 4. Disponível em: <http://memoria.bn.br/pdf/101478/per101478_1927_00592.pdf> Acessado em: 24/04/2015.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOFFMAN, Erving. *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 2009.

GOODY, Jack. Entrevista concedida a Maria Lúcia Pallares-Burke e Peter Burke. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, v. 10, n. 22, p. 329-345, jul./dez, 2004.

GOULART, Sandra Lucia. *Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica: as religiões da Ayahuasca*. 2004. Tese (Doutorado em Filosofia e Ciências Humanas) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - Universidade de Campinas, Campinas.

GOULART, Sandra Lucia. Estigmas de grupos ayahuasqueiros. In: LABATE, Beatriz Caiuby; et. al. *Drogas e Cultura: novas perspectivas*. Salvador, EDUFBA, 2008.

GOULART, Sandra Lucia. *As Raízes Culturais do Santo Daime*. 1996. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas - Universidade de São Paulo, São Paulo.

GUERRA, Antônio Teixeira. *Estudo geográfico do território do Acre: Documentos para a história do Acre*. Brasília, Senado Federal, 2004.

LE GOFF, Jacques. *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 2007.

- MAGALHÃES, Eloi dos Santos. *Aldeia! Aldeia! A formação histórica do grupo indígena Pitaguary e o ritual do toré*. 2007. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Programa de Pós-graduação em Sociologia – Universidade Federal do Ceará – Fortaleza.
- MARQUES, Vera Regina Beltrão & LANGE, Silvia Pandini. Os aprendizes marinheiros no Paraná oitocentista. *Asclepio: Revista de História de la Medicina y de la Ciencia, Madrid*, vol. 60, n. 2, p. 75-94, julio-diciembre 2008.
- MERCANTE, Marcelo. *Imagens de cura: imaginação, saúde, doença e cura e na Barquinha*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2012.
- MONTEIRO, Clodomir da Silva. *O Palácio de Juramidam, Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. 1983. Dissertação (Mestrado em Antropologia Cultural) – Programa de pós-graduação em Antropologia Cultural - Universidade Federal de Pernambuco – Recife.
- MORAIS, Maria de Jesus. “ACREANIDADE”: Invenção e Reinvenção da Identidade Acreana. 2008. Tese (Doutorado em Geografia) – Programa de pós-graduação em Geografia - Universidade Federal Fluminense – Niterói.
- MOREIRA, Paulo; MACRAE, Edward. *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: EDUFBA; ABESUP; São Luís: EDUFMA, 2011.
- MAUSS, Marcel. Esboço de uma Teoria da Magia. In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- NEGRAO, Lísias Nogueira. Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 23, n. 2, p. 261-279, maio/ago. 2008.
- OLIVEIRA, R. *De folha e cipó é a Capelinha de São Francisco: a religiosidade popular na cidade de Rio Branco – Acre (1945-1958)*. 2002. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de pós-graduação em História – Universidade Federal de Pernambuco – Recife.
- PEREIRA, Edmundo. Ayahuasca: expansão de usos rituais e de formas de apreensão científica. *Revista Brasileira De Ciências Sociais*, São Paulo, v. 18, n. 52, p. 203-207, 2003.
- PEREIRA, Manuel Nunes. *Moronguetá: um Decameron Indígena*. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira; Petrópolis: Vozes, 1980.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. O Catolicismo Rústico no Brasil. *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. São Paulo: Universidade, 1968.
- RABELO, Miriam. A Construção do sentido nos tratamentos religiosos. *RECIIS*, Rio de Janeiro, v.4, n.3, p. 3-11, 2010.
- SANCHIS, Pierre. O campo religioso contemporâneo no Brasil. In: ORO, Ari Pedro; STEIL, Alberto (orgs.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997.
- SANTOS, Jocélio Teles. *O poder da cultura e a cultura do poder: a disputa simbólica da herança cultural negra no Brasil*. Salvador, EdUFBA, 2005.

- SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. A prisão dos ébrios, capoeiras e vagabundos no início da Era Republicana. *TOPOI*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 8, p. 138-169, 2004.
- SECRETO, Maria Verônica. *Soldados da Borracha: trabalhadores entre o sertão e a Amazônia de Vargas*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2007.
- WAIZBORT, Leopoldo; PERES, Gláucia; KLEIN, Stefan. Georg Simmel: Para a Sociologia da Religião. *Plural: Revista de Ciências Sociais*, São Paulo, v. 13, p. 111 – 126, 2006.
- SIMMEL, Georg. A sociologia do segredo e das sociedades secretas. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, v. 43, n. 1, p. 219-242, abr. 2009.
- STEIL, Carlos. Alberto. Pluralismo, Modernidade e Tradição: Transformações do Campo Religioso. *Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, n. 3, p. 115 – 129, out. 2001.
- TOCANTINS, Leandro. *Formação Histórica do Acre*. v. 1. Rio de Janeiro: Editora Conquista, 1973.
- TOCANTINS, Leandro. *Formação Histórica do Acre*. v. 2. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.
- TOCANTINS, Leandro. *Formação Histórica do Acre*. v. 3. Rio de Janeiro: Editora Conquista, 1961.
- TURNER, Victor. Passagens, margens e pobreza: símbolos religiosos da Communitas. In: _____. *Dramas, Campos e Metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, 2008a.
- TURNER, Victor. Dramas sociais e metáforas rituais. In: _____. *Dramas, Campos e Metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, 2008b.
- TURNER, Victor. Peregrinações como processos sociais. In: _____. *Dramas, Campos e Metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF, 2008c.
- WEBER, Max. Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas). In: _____. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2009.
- WEBER, Max. *Sociologia das religiões*. São Paulo: Ícone Editora, 2010.
- WILLEKE, Venâncio. *São Francisco das Chagas de Canindé*. Canindé: Convento de Santo Antônio, 1973.
- WOLF, Eric R. Parentesco, amizade e relações patrono-cliente em sociedades complexas. In: FELDMAN-BIANCO, Bela; RIBEIRO, Gustavo Lins (Org.). *Antropologia e poder: contribuições de Eric R. Wolf*. Brasília: Ed. da UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2003.
- ZALUAR, Alba. *Os Homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.