
U

M BARQUINHO PARA NAVEGAR: DEVOÇÃO E HABITUS RELIGIOSO NA CONSTITUIÇÃO DA CAPELINHA DE SÃO FRANCISCO

Eloi dos Santos Magalhães
Universidade Federal do Ceará – Fortaleza
Ceará – Brasil

Num poste colorido, encimado por uma cruz, intriga a figura de pequeno barco, igualmente colorido, 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 (1979:141)

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 capela 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 religiosidade¹.

Trata-se de uma “religião ayahuasqueira”, denominação notabilizada diante da difusa ocorrência do uso ritual da ayahuasca por parte de grupos urbanos específicos que integram o atual campo religioso brasileiro (Labate & Araujo 2002; Pereira 2003). Refiro-me às associações religiosas surgidas historicamente em cidades amazônicas brasileiras, que investem na preparação desse chá, obtido a partir da decocção

que reúne partes maceradas do cipó *Banisteriopsis caapi* com folhas do arbusto *Psychotria viridis*, resultando numa bebida de propriedade psicoativa.

O objetivo deste estudo é explorar uma compreensão histórica da constituição da associação religiosa em tela aliada ao seu processo de institucionalização, que resultou da “rotinização do carisma” (Weber 2009) de seu fundador. Ao buscar desdobramentos analíticos a partir de uma microsociologia dos modos de associação, valho-me também das reflexões de Simmel (2006, 2010, 2011) sobre religiosidade, que relaciona as disposições da pessoa religiosa às formas sociais. Assim, trata-se de mostrar a expressão de uma comunalização religiosa em seu processo histórico de organização como uma forma de interação social, que engendra um “*habitus* religioso” (Bourdieu 2007) conforme as injunções das relações associativas e das práticas devocionais correspondentes.

Este artigo baseia-se em material etnográfico reunido a partir de três viagens ao campo, cujo intuito se direcionava para a produção de tese de doutoramento (Magalhães 2013). Portanto, as condições de produção do conhecimento (Bourdieu 2002) aqui organizado consistiram em uma série de participações minhas em cerimônias e entrevistas com adeptos do *Culto Santo*² nas possíveis e variadas “situações sociais” (Gluckman 1987) de devoção, além de pesquisa documental e bibliográfica mediante a crítica das fontes (Ginzburg 2006; Burke 1992).

Daniel: de marujo a “mestre espiritual”

Proveniente da freguesia de São Sebastião da Vargem Grande, no estado do Maranhão, marcando em sua certidão de nascimento a data de 13 de julho de 1888, Daniel Pereira de Mattos compartilhou uma história em comum com negros forros daquela região³. Toma-se como hipótese central que sua vida de marinheiro foi motivada a partir do seu ingresso na Escola de Aprendizes de Marinheiros do Maranhão, podendo ter sido levado ou pela própria família ou por um “juiz de órfão”⁴.

Em 1905, integrou tripulação da Marinha de Guerra Brasileira que trazia batalhões em defesa do Acre. O deslocamento de embarcações de guerra para a região amazônica do atual estado do Acre explicava-se por disputas de territórios fronteiriços, desde o limiar do século XIX, entre Brasil, Bolívia e Peru, tendo em vista as promessas de riqueza acenadas pela exploração da borracha⁵. Depois de três viagens que fizera para aquele mesmo destino, Daniel decidiu fixar moradia em Rio Branco, capital do território do Acre, em abril de 1907.

No quadro interativo da Vila Rio Branco⁶, 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 entretenimento⁷. Tal expressão de reconhecimento público marca seu posicionamento relativo na vida social de Rio Branco e aponta para a compreensão de seu “envelhecimento social”, mostrando suas colocações e deslocamentos no espaço social (Bourdieu 2008).

Em meados da década de 1930, devido a problemas de saúde, provavelmente relacionados ao consumo de bebida alcoólica, Daniel procura aproximar-se do “trabalho espiritual”⁸ liderado pelo também maranhense Raimundo Irineu Serra, fundador do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (Goulart 2004; Moreira & 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 saúde”⁹. É por essa forma que o “artista-cabelleireiro”¹⁰ Daniel Pereira de Mattos chega, em 1937, ao grupo inicial de seus seguidores.

A participação nas sessões de Daime do padrinho Irineu fomentava o sentimento dos adeptos de pertencerem àquela associação religiosa, apresentando-se como um lugar de se obter a cura em Rio Branco. Desenvolvia-se, assim, um sentido de comunidade entre seus membros, vinculados por “relações de compadrio”¹¹, tendo o líder espiritual do grupo como “padrinho”. Daniel Pereira de Mattos inscreve sua participação no “culto do Daime” (Goulart 2004) dirigido por Raimundo Irineu Serra, tomando parte no grupo dos primeiros seguidores do *Mestre*, com o interesse em livrar-se do problema do alcoolismo, o que implicava também em obter uma cura espiritual.

Associado ao padrinho Irineu Serra, um grupo inicial de adeptos apoiava-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, na formação do bairro Vila Ivonete (Queiroz 1968; Candido 2001).

A prática de beber *Daime* segundo a orientação transmitida por Irineu gerava entre os seus seguidores a experiência de “processos endógenos em níveis fisiológicos e intrapsíquicos” (Csordas 2008) associados à interação vivida durante a participação nas sessões. O “estado de ânimo” (Weber 2009) obtido mediante a participação duradoura de cada adepto nas sessões propiciava a experiência de “mirar”, observando a ocorrência dos seus enredos extáticos chamados de *mirações* (Monteiro 1983).

A especificidade do pertencimento de Daniel àquela associação religiosa mostrava-se mediante sua destreza de músico, com suas “teorias de fazer valsas”¹². 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 assinalava sua participação, *ofertando* valsas e contribuindo para o desenvolvimento e respectiva organização daquela associação religiosa, onde permaneceria até o ano de 1945. Dessa forma, a realização dos trabalhos de cura e dos trabalhos de concentração implicava uma “performance musical” (Blacking 2007). A prática musical na realização das sessões desembocou na formação de hinários, que reuniram os hinos *recebidos* por alguns de seus adeptos e, notadamente, por seu “líder carismático” (Weber 2009).

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 compreendeu, *dentro da miração*, o conteúdo do Livro Azul que se abria, ou melhor, se revelava, 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 consagrou¹³. 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. Ele permaneceria na Vila Ivonete, num dos 32 lotes de terra da colônia Cecília Parente (Guerra 2004).

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 comum¹⁴. As variações nos relatos ocorreram basicamente em torno da identificação do(s) “mensageiro(s)” desse livro sagrado, referidos como um ou dois *anjo(s)* ou *ser(es) de luz*, que traziam a revelação.

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 da revelação de Daniel consistiram em “abrir e folhear” o Livro Azul de maneira a compor sua missão religiosa¹⁵. Tal como sugere Mauss (2003:78) 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 associação religiosa que Daniel *recebe* com a visão da entrega do Livro Azul¹⁶. 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 surgiram, como objetivação de instruções reveladas, a capela e, paulatinamente, as orientações para a sistematização dos atos religiosos. No *invisível*,

o Livro Azul aparece como um universo de “ciências” e “mistérios” que orientam a “Doutrina de Mestre Daniel” apresentada como revelação, assim como a realização organizacional da associação religiosa. Uma vez que as dimensões de significação do Livro Azul são ativas em conjunto (Turner 2008b:45), na formalização discursiva sobre o surgimento e desenvolvimento da Capelinha de São Francisco “a invenção só se produz sob a forma de revelação” (Mauss 2003:125). O Livro Azul concretiza-se também, no polo visível, na forma de um livro que contém um conjunto de hinos, ou seja, um hinário.

O processo de produção do *Hinário de Mestre Daniel* exhibe determinadas propriedades que o singularizam, ou melhor, que permitem assinalar sua diferenciação numa perspectiva comparativa em relação, mais especificamente, a outras religiões ayahuasqueiras. Um quadro de condições combinadas define a relação de ações simbólicas associadas à “autoria” e às propriedades práticas dos hinos. Existem determinadas qualificações acerca da origem de um hino e certas prescrições a respeito das circunstâncias para sua manifestação musical, correlacionando, como sugeri (Mauss 2003), “ritos negativos” e “ritos positivos”.

Importa a compreensão de que as contribuições formadoras do conjunto de hinos não são vistas como originárias de compositores individuais, mas oriundas de condições de transmissão pautadas na ligação dos atos significativos revelar e *receber*, num fluxo inventivo de instruções que se materializam nas “páginas musicais” do Livro Azul¹⁷. Assim, o aparecimento de um hino é considerado como um “dom”, *trazido* por uma *entidade de luz*, o *dono do hino*. O canto de um hino evoca necessariamente o seu dono, pois se trata de uma “chamada” que *traz* ao *trabalho*, de acordo com uma necessidade, aquele “ser de luz” do qual determinada pessoa *recebeu* a letra e a melodia. O Livro Azul somente é aberto para a entoação de seus hinos conforme o ordenamento oficial dos *trabalhos* da Capelinha de São Francisco, seguindo programação determinada¹⁸.

A imagem de um livro aparece amiúde como a forma da doutrina na tradição cristã. De fato, é copiosa na iconografia cristã a ilustração da doutrina na forma visionária de um livro que se *recebe* de Deus ou de alguns anjos por entre nuvens. A Bíblia, livro sagrado que estabelece a doutrina cristã, é a referência de tradição religiosa e modelo de escritura canônica importante na orientação dos princípios doutrinários e, por conseguinte, da criação do hinário utilizado na Capelinha de São Francisco. Embora seja composto por diversos livros que podem ser identificados normalmente pelo nome daqueles que os escreveram, o texto religioso da Bíblia é reconhecido, segundo a tradição cristã, como a Palavra de Deus, uma vez que em sua totalidade surgiu sob a inspiração do Criador. Nesse sentido, o hinário *recebido* por Daniel é compreendido pelos adeptos do culto como a *Palavra de Deus cantada*.

Observando que, assim como outras, o cristianismo é uma religião que se define pela “doutrina”, *é interessante apreciar que* “‘doutrina’, necessariamente, não significa crenças, [...] significa, antes, as fórmulas verbais que expressam a crença” (Ap-

piah 2008:164). O hinário, construído é, com efeito, tratado como a doutrina cristã revelada por Daniel, estabelecendo, mediante a prática musical, uma religiosidade de devoção¹⁹. Tomando essa categoria em seu contexto de formulação, “doutrina” assume, em tal caso, o significado de uma “crença prática”²⁰.

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 fundado. A sistematização das formas rituais do culto instituído por Daniel ocorreu concomitantemente à construção do seu hinário. Então, “Mestre Daniel foi abrindo os trabalhos de acordo com as orientações e foi recebendo os hinos”²¹. De fato, a prática musical como ação ritual é intrínseca ao culto e está presente em todos os atos rituais considerados “oficiais”²², sendo fundamental como forma de doutrinação e manifestação de devoção na capela de São Francisco²³, objetivando, enfim, a prática de prestar obras de caridade.

A construção do *Barquinho*

Com a aquiescência do seu iniciador, Mestre Irineu, foi na Vila Ivonete que Daniel construiu uma pequena capela feita de taipa para o cumprimento de sua “missão”, que dedicou a São Francisco, cuja escolha indicava a manifestação de sua devoção preferencial. O processo transformativo de Daniel culminou com o ato devocional instituidor, ou seja, a revelação recebida objetivada na fundação da Capelinha de São Francisco. A nova associação religiosa então fundada assemelha-se às formas de religiosidade do “catolicismo popular amazônico” (Maués 2011) desenvolvidas nas irmandades pesquisadas por Galvão (1976 [1955]) e Wagley (1988 [1957]), que se constituíam de associações dos devotos de um determinado santo ao qual investiam as respectivas práticas religiosas.

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. Reconhecido como *mestre espiritual* por um grupo de discípulos na manutenção contínua do culto, Daniel Pereira de Mattos mostrou-se como “portador de um carisma pessoal”, que, em virtude de um determinado propósito divino e pessoal, anunciou uma doutrina religiosa, apontando um “caminho de salvação” mediante seu exemplo (Weber 2009).

Na magia cristã é comum observar determinados “santos figurarem entre os auxiliares espirituais” (Mauss 2003:120), com poderes e atributos singulares. É nesse sentido que São Francisco de Assis é consagrado como *mentor espiritual* dos *trabalhos da Missão de Mestre Daniel*, em que práticas de devoção e *obras de caridade* são enunciadas como princípios religiosos orientadores. Constituiu-se, assim, uma associação dos devotos desse santo, em que seus membros organizaram uma irmandade de franciscanos.

Somos franciscanos. Essa Casa é de São Francisco. Tudo que ele [Mestre Daniel] recebia aqui ele dizia: é de São Francisco. Ele não dizia que era dele. Quando nós adquiríssemos qualquer bem em nome da Missão, por exemplo, a Colônia de São Francisco. Todo e qualquer bem que se recebesse dessa Casa gratuitamente ele diz é de São Francisco. Então, São Francisco é o mentor espiritual dos trabalhos, é o nosso professor, nosso advogado, nosso mediador na Missão. São Francisco é a quem nós pedimos para abrir e fechar os trabalhos. É a São Francisco que nós entregamos as obras prestadas no Salão de Caridade. É São Francisco que nos instrui nos dias de quarta-feira. É a São Francisco quem a nós pedimos que resolva uma causa difícil para nós... seja o nosso advogado. É São Francisco o mentor espiritual da Missão de Mestre Daniel (entrevista com Francisco Hipólito, Rio Branco, 01/01/2010).

Esta associação religiosa brasileira fundamentou-se na prática da devoção que se manifesta na prática de prestar *obras de caridade*, injunção característica do sentido dessa *Missão*, denominação que assinala, segundo os adeptos, o compromisso religioso que cumprem. 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 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 a humildade) insinuado pelo imaginário hagiográfico a respeito de São Francisco, 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 determinada, as pessoas procuravam assistência a fim de solucioná-la na casa ou no “terreiro” daquele “macumbeiro”²⁴.

A associação religiosa liderada 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 2010:4).

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. 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 a forma gerativa de associação.

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. Penso que essa militarização na estrutura organizacional da associação religiosa fundada por Daniel Pereira de Mattos pode ser vista tanto a partir da influência de sua experiência na Marinha do Brasil, como também é pertinente notar na tradição cristã as características históricas do ideal de uma “milícia de Cristo” (Baschet 2006). Mas, é claro, importa relacioná-la à própria “militarização da sociedade civil” (Alves 2002) no contexto de Rio Branco como experiência de organização, predispondo, dessa forma, afinidades eletivas com o tipo de pertencimento religioso (Duarte 2006).

Ao avaliar potencialidades e reconhecer qualidades carismáticas importantes segundo a orientação religiosa e a manutenção do culto, Daniel recomendava àquele *irmão* ou àquele *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 vincula-se fundamentalmente à prática regular do culto como “doutrina de salvação”.

Pesquisador: 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 vem 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 (entrevista com Francisco Hipólito, 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 2009:112) e “método de salvação” (Weber 2009:361). 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 religioso²⁵. 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 dos *trabalhos espirituais*, 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”.

No ano de 1958, os membros da irmandade – pouco mais de trinta pessoas – iniciam a construção da igreja 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 Igreja 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”²⁶. 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”. Além de produzir tijolos para a edificação da igreja, a olaria construída pelos membros da irmandade contribuiu também para a existência econômica da associação religiosa, uma vez que, posteriormente, atendeu parte da demanda das construções de alvenaria da cidade de Rio Branco, inclusive da prefeitura (Oliveira 2002:89).

Cabe percebermos o aproveitamento de habilidades individuais no trabalho coletivo de construção da igreja, ou seja, o investimento prático pelos quais os indivíduos procuravam engajar-se ao novo contexto significativo da associação religiosa. Dessa maneira, na realização do projeto arquitetônico, a destreza do *irmão* Edmundo como pedreiro associava-se à perícia do *irmão* Elias Kemel, mestre de obras, que seguia as diretrizes transmitidas pelo “cumpadi Daniel” e aplicava na alvenaria. Dessa forma, percebe-se que a “rotinização do carisma” (Weber 2009) se realizou também na arquitetura religiosa, segundo a concepção estética do fundador, como “objetificação do carisma”, “por meio da fixação de um estilo” (Weber 2010:67).

Atentando para a documentação existente que revela a memória coletiva dessa associação religiosa, pode perceber ainda a distinta participação do *irmão* Manuel Hipólito de Araújo, 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 2010:6).

A planta da igreja 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 2006:201), manifestando determinada “estilização por meio da tradição” (Weber 2010:67), 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 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.

A fala oficial do “porta-voz autorizado” (Bourdieu 1996) exprime, assim, a consagração dessa associação religiosa como uma irmandade de franciscanos. Como uma forma de “religiosidade de salvação” (Weber 2009), na Missão de Mestre Daniel o adepto busca um *preparo* para sua alma, *viajando* no *Barquinho Santa Cruz* que singra um *mar sagrado* rumo ao Salvador Jesus. Essa imagem soteriológica liga-se à experiência do sagrado do marinheiro Daniel Pereira de Mattos, ressaltando 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 marinheiros, que, guiados por uma “estrela” – a Virgem Maria –, cumprem o correspondente *compromisso*. Essa forma de religiosidade assume a perspectiva de salvar do sofrimento as almas dos mortos e oferecer aos seus membros um caminho da salvação, com a promessa de compensação num além²⁷.

“Com a cruz bendita o presidente da Missão”: 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”. 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 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 igreja, já com sua estrutura e plano arquitetônico adiantados, o mestre espiritual que havia iniciado as atividades daquele Centro fez a *passagem, viajando* no dia 8 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, se tornou “Frei José Joaquim”, o “Pastor das Almas”, a *viagem* do Mestre para a “vida em espírito” estendeu seu reconhecimento como “Frei Daniel”. A cerimônia fúnebre de Mestre Daniel foi realizada com o féretro colocado sobre a mesa em forma de cruz, prática de consagração do seu carisma que se torna a rotina de exéquias dedicadas também àqueles irmãos que *cumpriram a Missão*, isto é, seguirem *firmes* navegando no barquinho.

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 2009:166). Diante do falecimento do seu mestre espiritual, a irmandade atravessou um estado de *turbação*. Ora, não havia uma prévia proposição por parte do fundador de um sucessor para assumir o posto de “pastor do rebanho”, que foi disputado por um ou outro discípulo, mas que abandonava o comando tão logo tentava assumir o “leme” do “barco”.

De modo a assegurar “a continuidade da revelação e da administração da graça” (Weber 2009: 311), 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 (2009:163), cabe salientar que “paralelamente à rotinização do carisma por motivo de nomeação de um sucessor manifestam-se os interesses na rotinização por parte do quadro administrativo”. Logo, a propósito da produção do instrumento 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, encabeçados pelo seu sucessor, Mestre Antônio Geraldo, que fora “aclamado e proclamado eleito e empossado”²⁸. 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 de 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 20 de janeiro de 1959 se destinaram à *entrega* da romaria do Soldado Guerreiro Mártir São Sebastião.

É válido perceber a definição da identidade da associação religiosa na designação expressiva que estabelece seu processo de institucionalização: Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz. Podemos deslindar a compreensão do nome dividindo-o em duas partes. A primeira indica seus fins religiosos, ou seja, o de prestar obras de caridade voltadas para as almas – “Centro Espírita” – e realizar compromissos devocionais – “Culto de Oração”, além de aludir à sua característica formal de organização. Na segunda parte aparece a sua afirmação como um espaço de religiosidade cristã – “Casa de Jesus” – que proporciona um “caminho de salvação” – “Fonte de Luz”.

A institucionalização do culto implicou a necessidade de uma organização administrativa, procedida a partir da aprovação de estatutos e eleição (“por votação simbólica”) de mesa diretora, com mandato de dez anos, considerando “a moral ilibada” dos seus ocupantes. 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 Capela 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.

Ora, não se tratava de uma reunião de indivíduos vistos isoladamente. 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. Ao examinar a relação dos associados presentes na ocasião do ato de fundação, os “irmãos fundadores”, observa-se 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 moravam 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. 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 assuntos particulares dos irmãos que precisavam ser feitos na “rua”, na região central da capital Rio Branco, o vice-presidente Manoel Hipólito de Araújo apresentava-se como o “procurador” incumbido e especialista²⁹. O presidente Antônio Geraldo, pela própria condição de sua seleção carismática, desenvolvia o trabalho religioso de líder espiritual, reconhecido como *Mestre Conselheiro*.

A vida de Antônio Geraldo no Acre ligava-se ao fluxo migratório da “batalha da borracha”, chegando a Rio Branco, em 1944, como um dos “soldados” que do Nordeste³⁰ seguiam até chegar à Amazônia. 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 à associação religiosa fundada por Daniel assemelhava-se àquela que seu “mestre espiritual” também tivera, sendo amiúde 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 experiência 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, ou seja, do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz, quanto na consolidação das cerimônias religiosas em “*complexus estáveis*”³¹, concretizando-se igualmente por meio da manifestação estética do seu conjunto arquitetônico. Lembrando que a igreja não estava totalmente edificada no tempo em que Mestre Daniel *viagou*, a construção dela prosseguia ante as 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 o uso de uma vestimenta característica do pertencimento à irmandade religiosa fundada por Daniel Pereira de Mattos, tornando-se 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, a princípio, num lenço branco com um nó em 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 “aparência” (Goffman 2009) e “representação” (Bourdieu 2011a), especificamente definido durante a presidência do Mestre Antônio Geraldo, caracterizado pelo relevo bordado de emblemas e insígnias do universo cristão e esotérico, e revestido de “mistérios” e “segredos” (Simmel 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 estigmatização³². Nesse sentido, vale destacar o conflito que ocorreu em abril de 1965, quando 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, foi 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 com ele, inclusive com a cruzinha de madeira que ele mandava fazer pra 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 (entrevista com Antônio Geraldo Filho, Rio Branco, 12/12/2011).

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, DAIME ou UÁSCA” em ritos espirituais, como já há muitos anos vem sendo feito em nossa região.

Rio Branco, 16 de maio de 1966.

Dr. Carlos Meixeira Afonso
Secretário de Saúde e Serviço Social³³

Em maio de 1965, 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 foi declarado de utilidade pública pela lei estadual nº 77, de 25 de outubro de 1966³⁴. Como sugeriu Bourdieu (2011a: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. Ressalta-se o estabelecimento de laços pessoais entre os referidos chefes religiosos e determinados chefes políticos locais como “apadrinhadores” (Wolf 2003; Zaluar 1983), que 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 sonoro”³⁵. A produção prática dos *trabalhos espirituais* da Missão de Mestre Daniel pressupôs desde a sua fundação um “fazer musical” (Blacking 2007), produzindo com essa 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”.

No dia da entrega da primeira romaria do ano de 1973, a Romaria de São Sebastião, aconteceu a inauguração do *Parque do Bailado*. A concepção do complexo arquitetônico do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz, observando “a história no seu estado objetivado” (Bourdieu 2011c:82), 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 próprio de construções como servindo de forma de organização e de percepção do espaço no projeto dessa associação religiosa.

Salienta-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, no dia 27 de abril de 1977, a direção do culto³⁶. Também chegou ao Acre como “soldado da borracha”, vinculado ao Serviço Especial de Saúde Pública (SESP), que tinha por objetivo sanear a Amazônia (Secreto 2007), empregando-se na Secretaria de Saúde da capital do território do Acre. O *Velho Pastor*, designação que ainda qualifica a autoridade reconhecida de Manuel Hipólito de Araújo, tendo cumprido sua missão na Casa, *vaijou* 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. E é nela que se vê a presença expressiva de um conjunto de líderes religiosos, em particular aqueles ligados ao “campo ayahuasqueiro” (Labate 2004), além de políticos locais, que, ali, são recepcionados por seu filho, Francisco Hipólito de Araújo Neto, o presidente atual³⁷.

O grupo de associados que compõem o Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz varia, aproximadamente, entre 150 e 170 irmãos. Considerando o ano de fundação dessa associação religiosa (1945), chamou-me a atenção o referido número de participantes ativos. Uma das características de orientação or-

ganizacional 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 irmãos³⁸.

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 ayahuasqueiras³⁹. Tal designação aparece como um “caso particular das lutas das classificações” (Bourdieu 2011a:113), visto que tem sido questionada e negada pelo “porta-voz autorizado”⁴⁰ do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz em termos de reconhecimento social e status religioso diferenciados.

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 vinham de fora, via o barco: – Vamo lá na Barquinha. Daí então começou a ser destacado Barquinha (entrevista com Antônio Geraldo Filho, Rio Branco, 12/12/2011).

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, caracterizados por compromissos devocionais que compõem o calendário religioso. Em algumas dessas datas, pode-se destacar o comparecimento histórico de líderes políticos locais (tal como mostrou Santos (2004) sobre a relação entre líderes do candomblé com o poder público na Bahia), observando que a definição da legitimidade daquele “Culto de Oração” na vida social de Rio Branco reflete o investimento histórico em redes de relações estratégicas conforme o respectivo “jogo social”.

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 Mattos ao seu santo especial propiciou a geração de

uma comunalização religiosa, assim considerada à luz da metáfora ritual do Barquinho Santa Cruz, que se apresenta como veículo simbólico para a “salvação”.

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 o “quão musical” (Blacking 1973) 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 “o êxtase como meio ‘de salvação’” (Weber 2009), manifestando uma devoção de caráter místico na contemplação dos “mistérios” de cada *compromisso*. Inspira-se, assim, *techniques du corps* que corporificarão disposições características desse contexto interativo (Csordas 2008).

Dessa maneira, observando o “problema da representatividade” (Barth 2000a), o vínculo duradouro ao Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz incrementa um *habitus* religioso próprio a partir da regularidade das práticas devocionais próprias, assumidas, então, como compromissos práticos em virtude do *preparo* dos associados do culto. De fato, a própria concepção criadora deriva da experiência do fundador com essa bebida num contexto ritual específico.

À medida que se deu a constituição do espaço próprio objetivado no “modelo cultural”⁴¹ 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 e irmandades religiosas que se distinguem pela ênfase no culto aos santos. Nesse sentido, é proveitosa a proposição de “modelos de organização social” desenvolvida por Fredrik Barth (1981:32),

[...] 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 empíricas de sistemas sociais, e onde não existe correspondência nas 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 especial, 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 almas. E daí, associados de maneira continuada, os participantes dos *trabalhos* organizaram uma irmandade franciscana junto do seu fundador e, nesse sentido, uma organização social e normativa “de símbolos e ideias, uma estrutura instrucional” (Turner 2008a:224), isto é, um tipo de “comunidade moral” (Durkheim 2000) que exerce uma relativa “influência ‘ética’ sobre a condução da vida” (Weber 2009:318).

Tomo como característica fundamental acerca da formação de associações religiosas, seguindo Weber (2009:295), “a adaptação de um círculo especial de pessoas ao exercício regular de culto, vinculado a determinadas normas, a determinados tempos e lugares”. Visto assim, busquei explorar uma compreensão histórica da construção da associação religiosa fundada por Daniel Pereira de Mattos aliada ao seu processo de institucionalização, que resultou da “rotinização do carisma” (Weber 2009) de seu fundador. Tratei de 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.

De acordo com Barth (2000b:127), “se vivemos em um mundo em que a realidade é culturalmente construída, temos que tentar mostrar como se geram socialmente as formas da cultura”. Então, nesse sentido, tratei de investigar a forma pela qual a associação religiosa em questão foi gerada e se constituiu naquela cidade amazônica, Rio Branco, dimensionando, enfim, sua identidade legítima no campo religioso brasileiro (Steil 2001).

Torna-se necessário evidenciar que a etnografia foi uma “negociação construtiva” (Clifford 2002) no contexto da igreja fundada por Daniel Pereira de Mattos, existindo as demais igrejas reconhecidas pela denominação de *Barquinha*. Sendo assim, os aproveitamentos aqui destacados tanto refletem o limite do horizonte de pesquisa quanto foram dimensionados em virtude dessa experiência de trabalho de campo.

Referências Bibliográficas

- ACRE (Estado). Secretaria de Saúde e Serviço Social. Serviço de Administração. Secção Técnica. (1966), SSS/OF/Nº 339. Rio Branco, 16 maio 1966. 1 f.
- ALMEIDA, Fátima. (2008), *Mestre Antonio Geraldo e o Santo Daime*. Rio Branco: EMPLAK.
- ALVES, Cláudia Maria Costa. (2002), *Cultura e política no século XIX: o exército como campo de constituição de sujeitos políticos no Império*. Bragança Paulista: EDUSF.
- ANDRADE, José H. Fichel de & LIMOEIRO, Danilo. (2003), “Rui Barbosa e a política externa brasileira: considerações sobre a Questão Acreana e o Tratado de Petrópolis (1903)”. *Rev. Bras. Polit. Int.*, vol. 46, n° 1: 94- 117.
- APPIAH, Kwame Anthony. (2008), “Velhos Deuses, Novos Mundos”. In: _____. *Na Casa de Meu Pai: a África na Filosofia da Cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- ARAÚJO, Wladimir Sena. (1999), *Navegando Sobre as Ondas do Daime*. Campinas: Unicamp.
- ARAÚJO, Alceu Maynard. (2004), *Medicina rústica*. São Paulo: Martins Fontes.
- ARAÚJO NETO, Francisco Hipólito et al. (2010), *No Caminho de Mestre Daniel*. Rio Branco: Ministério da Cultura/Fundação Garibaldi Brasil.
- BANDEIRA, Luiz Alberto Moniz. (2000), “O Barão de Rothschild e a questão do Acre”. *Rev. Bras. Polit. Int.*, vol. 43, n° 2): 150-169.
- BARROS, Ofélia Maria de. (2011), *Terreiros Campinenses: tradição e diversidade*. Campina Grande: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, UFCG.
- BARTH, Fredrik. (1981), “Models of social organization”. In: _____. *Process and form in social life: selected essays of Fredrik Barth*, vol. 1. London: Routledge & Kegan Paul Ltd.

- _____. (2000a), "Metodologias comparativas na análise dos dados antropológicos". In: _____. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- _____. (2000b). "A Análise da Cultura nas Sociedades Complexas". In: _____. *O Guru, o Iniciador e Outras Variações Antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- BASCHET, Jérôme. (2006), *A civilização feudal: do ano 1000 à colonização da América*. São Paulo: Globo.
- BERGER, Peter. (1985), *O Dossel Sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus.
- BITTENCOURT-SAMPAIO, Sérgio. (2010), *Negras líricas: duas intérpretes negras brasileiras na música de concerto (séc. XVIII-XX)*. Rio de Janeiro: 7Letras.
- BLACKING, John. (1973), *How Musical is Man?* Seattle and London: University of Washington Press.
- _____. (2007), "Música, Cultura e Experiência". *Cadernos de Campo*, vol. 16, nº 16: 201-218.
- BOURDIEU, Pierre. (1996), "A ilusão biográfica". In: J. Amado; M. M. Ferreira. *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora da FGV.
- _____. (2002), *Esboço de uma teoria da prática*. Portugal: Celta Editora
- _____. (2007), "Gênese e Estrutura do Campo Religioso". In: _____. *A Economia das Trocas Simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 6ª ed.
- _____. (2008), "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, 2ª ed.
- _____. (2009), *O senso prático*. Petrópolis/RJ: Vozes.
- _____. (2011a), "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, 15ª ed.
- _____. (2011b), "Introdução a uma sociologia reflexiva". In: _____. *O Poder Simbólico*. Lisboa/Rio de Janeiro: Difel/Bertrand Brasil, 15ª ed.
- _____. (2011c), "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.
- BRISSAC, Sérgio. (2008), *Mesa de flores, missa de flores: os mazatecos e o catolicismo no México contemporâneo*. Rio de Janeiro: Tese de Doutorado em Antropologia Social, PPGAS/MN/UFRJ.
- BURKE, Peter (org.). (1992), *A Escrita da História – novas perspectivas*. São Paulo: UNESP.
- CANDIDO, Antônio. (2001), *Parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Editora 34, 9ª ed.
- CENTRO ESPÍRITA E CULTO DE ORAÇÃO CASA DE JESUS – FONTE DE LUZ. (2003), *Estatuto*. Rio Branco: Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz.
- CLIFFORD, James. (2002). *A Experiência Etnográfica: Antropologia e Literatura no Século XX*. Rio de Janeiro: EdUFRJ.
- COSTA, Cristiane Albuquerque. (2008). *Uma Casa de "Preto –Velho" para "marinheiros" cariocas: a religiosidade em adeptos da Barquinha da Madrinha Chica no Estado do Rio de Janeiro*. Campina Grande: Dissertação de Mestrado em Ciências Sociais, UFCG.
- CRUZ, Mariléia dos Santos. (2011). "Famílias e Alunos de Origem Africana no Maranhão do Século XIX". *Cadernos de Pesquisa*, vol. 41, nº 144: 928-947.
- CSORDAS, Thomas. (2008), "A retórica da transformação no ritual de cura". In: _____. *Corpo/Significado/Cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.
- DANIÉLOU, Jean. (1993), *Símbolos Cristãos Primitivos*. Porto Alegre: Kuarup.
- DINIZ, André. (2007), *O Rio musical de Anacleto de Medeiros*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. (2006), "Ethos privado e modernidade: o desafio das religiões entre indivíduo, família e congregação". In: L. F. D. Duarte et al. *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- DURKHEIM, Émile. (2000), *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes.
- ELIAS, Norbert (1998), *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.
- GALVÃO, Eduardo. (1976), *Santos e Visagens*. São Paulo: Brasiliense.
- GINZBURG, Carlo. (2006), *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GLUCKMAN, Max. (1987), "Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna". In: B. Feldmann-Bianco (org.). *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. São Paulo: Global.

- GOFFMAN, Erving. (2009), *A Representação do Eu na Vida Cotidiana*. Petrópolis: Vozes, 17ª ed.
- GOODY, Jack. (2004), "Entrevista com Jack Goody". *Horizontes Antropológicos*, ano 10, n° 22, jul./dez.: 329-345.
- GOULART, Sandra Lucia. (2004), *Contrastes e continuidades em uma tradição Amazônica: as religiões da Ayahuasca*. Campinas: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, UNICAMP
- _____. (2008), "Estigmas de grupos ayahuasqueiros". In: B. C. Labate et al. *Drogas e Cultura: novas perspectivas*. Salvador: EDUFBA.
- GUERRA, Antônio Teixeira. (2004), *Estudo geográfico do território do Acre. Documentos para a história do Acre*. Brasília: Senado Federal.
- LABATE, Beatriz C. (2004), *A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos*. Campinas/São Paulo: Mercado de Letras/Fapesp.
- LABATE, Beatriz C. e ARAÚJO, Wladimir S. (orgs.). (2002), *O uso ritual da ayahuasca*. Campinas, SP: FAPESP/Mercado das Letras.
- LABATE, Beatriz C.; PACHECO, Gustavo. (2009), *Música brasileira de Ayahuasca*. Campinas: Editora Mercado das Letras.
- LE GOFF, Jacques. (2007), *São Francisco de Assis*. Rio de Janeiro: Record, 8ª Ed.
- MAGALHÃES, Eloi dos Santos. (2007), *Aldeia! Aldeia!: A formação histórica do grupo indígena Pitaguary e o ritual do toré*. Fortaleza: Dissertação de Mestrado em Sociologia, UFC.
- _____. (2013), "*Balanços de Luz*": *devoção e experiência a bordo do Barquinho Santa Cruz*. *Campina Grande*: Tese de Doutorado em Ciências Sociais, PPGCS/UFCCG.
- MARQUES, Vera Regina Beltrão & LANGE, Silvia Pandini. (2008), "Crianças trabalhadoras: os aprendizes marinheiros no Paraná oitocentista". *Asclepio, Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, vol. LX, n° 2: 75-94.
- MAUÉS, Raymundo Heraldo. (1994), "Medicinas populares e 'pajelança cabocla' na Amazônia". In: P. C. Alves & M. C. S. Minayo (orgs.). *Saúde e Doença, um Olhar Antropológico*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- _____. (2011), "Outra Amazônia: os santos e o catolicismo popular". *Norte Ciência*, vol. 2, n° 1: 1-26.
- MERCANTE, Marcelo (2012), *Imagens de cura: imaginação, saúde, doença e cura e na Barquinha*. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz.
- MONTEIRO, Clodomir da Silva. (1983), *O Palácio de Juramidam, Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição*. Recife: Dissertação de Mestrado em Antropologia Cultural, UFPE.
- MORAIS, Maria de Jesus. (2008), *Acreanidade: invenção e reinvenção da Identidade Acreana*. Niterói: Tese de Doutorado em Geografia, UFF
- MOREIRA, Paulo & MACRAE, Edward. (2011), *Eu venho de longe: Mestre Irineu e seus companheiros*. Salvador: EDUFBA/ABESUP. São Luís: EDUFMA.
- MAUSS, Marcel. (2003), "Esboço de uma Teoria da Magia". In: _____. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.
- OLIVEIRA, Rosana. (2002), *De folha e cipó é a Capelinha de São Francisco: a religiosidade popular na cidade de Rio Branco – Acre (1945-1958)*. Recife: Dissertação de Mestrado em História, UFPE.
- PEREIRA, Edmundo. (2003), "Ayahuasca: expansão de usos rituais e de formas de apreensão científica". *Revista Brasileira De Ciências Sociais*, vol. 18, n° 52: 203-207.
- PEREIRA, Manuel Nunes. (1979), *Moronguêta: um Decameron Indígena*. Rio de Janeiro/Petrópolis: Ed. Civilização Brasileira/Vozes, 2ª ed.
- PORDEUS, Ismael. (2002), *Umbanda: Ceará em transe*. Fortaleza: Museu do Ceará.
- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. (1968), "O Catolicismo Rústico no Brasil". *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*, n° 5: 104-123.
- RABELO, Miriam. (2010), "A Construção do sentido nos tratamentos religiosos". *RECIIS*, vol. 4, n° 3: 3-11.
- SANTOS, Myrian Sepúlveda dos. (2004), "A prisão dos ébrios, capoeiras e vagabundos no início da Era Republicana". *TOPOI*, vol. 5, n° 8: 138-169.

- SECRETO, Maria Verônica. (2007), *Soldados da Borracha: trabalhadores entre o sertão e a Amazônia de Vargas*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo.
- SIMMEL, Georg. (2006), "Para a Sociologia da Religião". *Plural*, Revista de Ciências Sociais, vol. 13: 111-126
- _____. (2009), "A sociologia do segredo e das sociedades secretas". *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, EDUFSC, vol. 43, n° 1: 219-242.
- _____. (2010), *Religião: ensaios*. São Paulo: Olho d'água. Vol. 1.
- _____. (2011), *Ensaio sobre teoria da história*. Rio de Janeiro: Contraponto.
- STEIL, Carlos Alberto. (2001), "Pluralismo, Modernidade e Tradição. Transformações do Campo Religioso". *Ciências Sociais e Religião*, ano 3, n° 3: 115-129.
- TOCANTINS, Leandro. (1961), *Formação Histórica do Acre*. Rio de Janeiro: Editora Conquista. Vol. 3.
- TURNER, Victor. (2008a), "Passagens, margens e pobreza: símbolos religiosos da Communitas". In: _____. *Dramas, Campos e Metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF.
- _____. (2008b), "Dramas sociais e metáforas rituais". In: _____. *Dramas, Campos e Metáforas: ação simbólica na sociedade humana*. Niterói: EdUFF.
- WAGLEY, Charles. (1988), *Uma Comunidade Amazônica: estudo do homem nos trópicos*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 3ª ed.
- WEBER, Max. (2009), "Sociologia da religião (tipos de relações comunitárias religiosas)". In: _____. *Economia e Sociedade: Fundamentos da Sociologia Compreensiva*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília.
- _____. (2010), *Sociologia das religiões*. São Paulo: Ícone Editora.
- WILLEKE, Venâncio. (1973), *São Francisco das Chagas de Canindé*. Canindé: Convento de Santo Antônio, 2ª ed.
- WOLF, Eric R. (2003), "Parentesco, amizade e relações patrono-cliente em sociedades complexas". In: B. Feldman-Bianco; G. L. Ribeiro (org.). *Antropologia e poder: contribuições de Eric R. Wolf*. Brasília/São Paulo: Ed. da UnB/Imprensa Oficial do Estado.
- ZALUAR, Alba. (1983), *Os Homens de Deus: um estudo dos santos e das festas no catolicismo popular*. Rio de Janeiro: Zahar.

Jornais

- FOLHA DO ACRE. (1927), *Folha do Acre*, Rio Branco, 9 out. 1927, n° 592, ano XVI, p. 4.
- JORNAL VARADOURO. (1981), *Jornal Varadouro*, Rio Branco, abr. 1981. Disponível em: <http://www.santodaine.org/arquivos/neves.htm>. Acesso em: 21/12/2010.

Entrevistas

- Entrevista com Antônio Geraldo Filho, Rio Branco, 12 de dezembro de 2011.
- Entrevista com Francisco Hipólito, Rio Branco, 1º de janeiro de 2010.

Notas

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 2 de maio de 2010; do dia 15 de dezembro de 2010 a 27 de janeiro de 2011; e por último, no período de 8 de dezembro de 2011 a 9 de janeiro de 2012.

- ² Utilizarei itálico para termos, categorias nativas e conceitos ênicos. Por exemplo, da maneira que salientei a associação religiosa mediante a pertença devocional afirmada nos dois primeiros versos do hino que demarca o início da sessão: “Eu estou firme no *Culto Santo*/Que tenho por devoção”. Conforme a ocorrência e aparecimento dessas palavras e expressões ao longo do texto, optei por não as ressaltar amiúde com tal grifo, assim como nos casos de *irmão* e *Mestre*.
- ³ 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.
- ⁴ A Companhia de Aprendizes Marinheiros foi instalada na capital do Maranhão, São Luís, em abril de 1861. Segundo Cruz (2011:941), “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 escravas nascidos após a Lei Rio Branco, em 1871”. Conforme assinalam Marques & Lange (2008:78): “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”.
- ⁵ 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 & 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 (2000:152), a ocupação da região acreana “tomou impulso após a grande seca que, em 1877, assolou o Nordeste brasileiro, notadamente 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”.
- ⁶ 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, Departamento do Alto Purus e 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, em 1954, o major do exército José Guimar dos Santos, ex-governador do território apresentou a proposta de criação do estado do Acre, que, após acirradas lutas políticas e alterações, passou a vigorar somente em 1962 (Morais 2008).
- ⁷ 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 marinheiros 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 aprendizs 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 2007:42). 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 2010:23).

⁸ 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 e respectivas sessões quanto à experiência religiosa, além das atividades e experiências que lá acontecem (Maués 1994; Pordeus 2002; Araújo 2004).

⁹ Trecho de entrevista com o Sr. José das Neves, um dos primeiros seguidores de Mestre Irineu, que foi publicada no jornal *Varadouro*, Rio Branco, Acre, em abril de 1981. Disponível em: <http://www.santodaime.org/arquivos/neves.htm>. Acesso em: 21/12/2010.

¹⁰ 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”.

¹¹ Conforme assinalou Queiroz (1968:116-117), partindo de um “tipo ideal”, “o batismo constitui em todo o Brasil a base de um conjunto de relações sociais fundamentais – as relações de compadrio. O compadrio liga uns aos outros vários indivíduos: padrinho, afilhado, compadre, comadre, – transformando-os num grupo altamente solidário, com deveres e direitos recíprocos. A ajuda mútua entre compadres é de regra. O padrinho tem o dever de auxiliar o afilhado pela vida afora, constituindo assim um apoio com que este possa contar; mas envelhecendo, é ele que passa a ser auxiliado pelo afilhado. A relação de compadrio é, assim, uma garantia de auxílio recíproco entre duas gerações, além de desempenhar o mesmo papel ao nível de uma mesma geração, isto é, entre compadres”. A autora salienta ainda a multiplicação de ritos pelos quais tal relação pode ser estabelecida: “Compadres de S. João ou da fogueira se estabelecem no dia de S. João, entre dois indivíduos que assim o decidiram: há para isso fórmulas especiais, como pular em conjunto a fogueira proferindo palavras rituais. O compadrio da Semana Santa, por sua vez, se estabelece quando um indivíduo, decidindo escolher outro para seu padrinho, leva-lhe um presente na sexta-feira Santa e pronuncia determinadas palavras ao lho oferecer. Parentesco, idade, cor, situação social não impedem o estabelecimento destas relações de compadrio, e a recusa é sempre considerada ofensa grave. Estes laços sociais são também de tipo igualitário, pois tendem a anular distâncias sociais que porventura estejam em processo de estabelecimento no interior do bairro rural, promovendo assim maior integração do grupo”.

¹² Trecho de entrevista sobre Daniel Pereira de Mattos com Raimundo Gomes do Nascimento, membro antigo do Centro de Iluminação Cristã Luz Universal (CICLU) (Almeida 2008:46).

¹³ No caso em tela, São Francisco (Francesco Bernardone), que nasceu no ano de 1181 ou 1182, em Assis, Itália. Em 4 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 (2007:9) 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”.

- ¹⁴ Refletindo sobre a questão da variação e as correlatas elaborações criativas dos atores sociais diante do mundo, Jack Goody (2004:341) 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”.
- ¹⁵ Sobre a natureza de tal processo, assim Weber (2009:303) 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”.
- ¹⁶ 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”.
- ¹⁷ Labate e Pacheco (2009:72) destacam: “Entre os vegetalistas, daimistas e hoasqueiros (como se auto-intitulam os seguidores da UDV), considera-se que as músicas são aprendidas durante o estado visionário, numa miração, em sonhos, por inspiração, intuição ou insights”.
- ¹⁸ Lembro que uma condição básica para a realização do meu trabalho de campo era não gravar os hinos, pois são mantidos em “segredo” e guardam “mistérios”, sendo somente executados em ações rituais programadas. Reconhecendo as injunções do ofício do sociólogo (Bourdieu 2011c), essa ocultação consciente e voluntária não deve ser vista como um entrave ou impasse para o desenvolvimento de pesquisas entre a comunidade religiosa, mas como um aspecto constitutivo que caracteriza a maneira pela qual gerenciam o conhecimento sagrado (Barth 2000), notando que imposições circunstanciais incorrem em desrespeito ao modo de conceber esse conhecimento recíproco (Simmel 2009). Dessa maneira, indico que detalhamentos mais precisos acerca de especificidades de alguns hinos (tais como títulos e numerações) podem não aparecer ao longo do presente artigo.
- ¹⁹ Nesse sentido, ao estudar as “religiões ayahuasqueiras”, Goulart (2004:30) ressalta que “a própria noção de “doutrina” se constituiu numa importante categoria “daimista”, fundamental para se referir ao conjunto de crenças e preceitos desta religião.
- ²⁰ Ao refletir sobre o status da noção de crença “como o essencial e como a substância da religião”, Simmel (2006:119) chama a atenção para compreendê-la inserida na “relação entre seres humanos”, pois se trata de “crença prática”: “Quando digo: creio em Deus – essa crença significa algo totalmente diferente do que nas afirmações: creio na existência do éter luminífero, no fato da lua ser habitada ou na imutabilidade da natureza humana. Isso não significa somente que eu presumo a existência de Deus, ainda que esta não seja estritamente comprovável; significa, ao mesmo tempo, uma relação interior determinada com ele, uma entrega sentimental a ele, um direcionamento da vida a ele; em tudo isso, uma mistura peculiar da crença, no sentido de um modo de conhecimento, com impulsos e estados sensoriais práticos”.
- ²¹ Comunicação pessoal de Leila Hoffman, irmã da Casa, em 24 de dezembro de 2010.
- ²² A prática musical ocorre com frequência nos contextos rituais de ingestão da ayahuasca. Sobre tal regularidade, ver Labate e Pacheco (2009).
- ²³ 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 em certo momento disse assim: “Nós cantamos mais do que falamos”.
- ²⁴ Categorização que tomava como referência o “*status moral*” negativo (Goffman 2009) atribuído aos cultos “afro-ameríndios” (Barros 2011) e que perdura historicamente no cenário social nacional (Magalhães 2007).
- ²⁵ 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” correspondentes (Elias 1998).

- ²⁶ 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 2006:446).
- ²⁷ Consiste, portanto, de uma 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).
- ²⁸ Trecho da ata de fundação.
- ²⁹ Vale salientar que foi Manuel Hipólito de Araújo, laboratorista da Secretária de Saúde do Estado do Acre, que levou Nunes Pereira até a Igreja de São Francisco, como o aludido autor descreveu, lembrando que, na ocasião, o “ambiente era festivo, visto a data ser consagrada à Assunção de Nossa Senhora” (Pereira 1979:137). Nunes Pereira era veterinário de formação e tinha sido funcionário do Ministério da Agricultura, o que sugere ter havido uma identificação entre eles.
- ³⁰ Nascido no Ceará, no ano de 1922, ainda na infância foi residir em Mossoró, Rio Grande do Norte.
- ³¹ 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”.
- ³² Sobre os “estigmas de grupos ayahuasqueiros”, ver Goulart (2008).
- ³³ ACRE (Estado). Secretaria de Saúde e Serviço Social. Serviço de Administração. Seção Técnica. SSS/OFF/Nº 339. Rio Branco, 16 maio 1966. 1 f.
- ³⁴ 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.
- ³⁵ Conforme Blacking (2007:208), “um ‘grupo sonoro’ é um grupo de pessoas que compartilha uma linguagem musical comum, junto com ideias comuns sobre a música e seus usos”.
- ³⁶ 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”.
- ³⁷ Conforme o artigo 13 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”.
- ³⁸ 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”.
- ³⁹ Cabe assinalar, 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 por 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 por 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. De forma autônoma, nessa mesma cidade, existe outra “Casa de Mestre Daniel”, denominada Centro Espírita e Casa de Oração

Barquinho de Luz. Em Niterói, desde 2003, há ainda a extensão da Barquinha da Madrinha Chica (Costa 2008).

- ⁴⁰ Como demonstrou Bourdieu (2008:87), “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”.
- ⁴¹ “Conceito-chave” utilizado por Le Goff (2007:185), que assim afirmou: “Estou interessado, sobretudo, nos modelos que a mim pareceram difundir-se no conjunto da sociedade, os ‘modelos comuns””.

Recebido em fevereiro de 2015.

Aprovado em janeiro de 2016.

Eloi dos Santos Magalhães (eloiantropologia@gmail.com)
Pós-doutorando na Universidade Federal do Ceará (UFC). Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Campina Grande (UFCG).

Resumo:

Um Barquinho para navegar: devoção e *habitus* religioso na constituição da Capelinha de São Francisco

O objetivo deste estudo é explorar uma compreensão histórica da constituição do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus – Fonte de Luz, localizado na cidade amazônica de Rio Branco, estado do Acre. O processo de institucionalização dessa associação religiosa é investigado à medida que se apresentam as relações associativas desenvolvidas ao longo da formação de uma religiosidade de devoção. Assim, trata-se de mostrar a expressão de uma comunalização religiosa em seu processo histórico de organização como uma forma de interação social. Este artigo baseia-se em material etnográfico reunido entre os anos de 2009 e 2012.

Palavras-chave: devoção, comunalização religiosa, ayahuasca, Amazônia.

Abstract:

A Little Boat to navigate: devotion and religious *habitus* in the constitution of the Chapel of St. Francis

The aim of this study is to explore a historical understanding of the constitution of the Spiritual Center and Prayer Service Casa de Jesus – Fonte de Luz, located in the Amazon city of Rio Branco, Acre state, Brazil. The process of institutionalization of this religious association is investigated with attention to the extent of the social associations developed over the formation of a ‘religious devotion’. Thus, the aim is to show the expression of a religious communalization in its historical process of organization as a form of social interaction. This article is based on ethnographic material gathered between the years 2009 and 2012.

Keywords: devotion, religious communalization, ayahuasca, Amazonia.