



UNIVERSIDADE FEDERAL DE CAMPINA GRANDE
CENTRO DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM CIÊNCIAS SOCIAIS
(MESTRADO)

LIDIANE CORDEIRO RAFAEL DE ARAÚJO

**“BORBOLETAS AZUIS” DE CAMPINA GRANDE: crenças,
práticas e lutas de um movimento messiânico-milenarista**

Campina Grande-PB
2008

LIDIANE CORDEIRO RAFAEL DE ARAÚJO

**“BORBOLETAS AZUIS” DE CAMPINA GRANDE: crenças, práticas e
lutas de um movimento messiânico-milenarista**

Dissertação apresentada ao Curso de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande, Campus I, como exigência para a obtenção do Grau de Mestre em Ciências Sociais.

Orientadora: Prof^ª. Dr^ª Magnólia Gibson.

Campina Grande – PB
2008



A659b Araujo, Lidiane Cordeiro Rafael de
"Borboletas azuis" de Campina Grande : crenças, praticas
e lutas de um movimento messiânico-milenarista / Lidiane
Cordeiro Rafael de Araujo. - Campina Grande, 2008.
166 f. : il.

Dissertacao (Mestrado em Ciencias Sociais) -
Universidade Federal de Campina Grande, Centro de
Humanidades.

1. Religiao e Sociedade 2. Borboletas Azuis - 3.
Movimento Mesianico-Milenarista 4. Dissertacao I. Gibson,
Magnolia, Dra. II. Universidade Federal de Campina Grande -
Campina Grande (PB) III. Título

CDU 2-67(043)

LIDIANE CORDEIRO RAFAEL DE ARAÚJO

**“BORBOLETAS AZUIS” DE CAMPINA GRANDE: crenças, práticas e
lutas de um movimento messiânico-milenarista**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Campina Grande, Campus I, como exigência para a obtenção do Grau de Mestre em Ciências Sociais.

Aprovada em 28 /03 / 2008.

BANCA EXAMINADORA

Profª Draª Magnólia Gibson – Orientadora
Universidade Federal de Campina Grande - UFCG

Profª Drª Mércia Rejane R. Batista
Universidade Federal de Campina Grande - UFCG

Profª Drª Roberta Bivar C. Campos
Universidade Federal de Pernambuco - UFPE

Para:

Kielce Marne

AGRADECIMENTOS

Foram muitos os que me ajudaram no percurso desta pesquisa.

Antes de tudo agradeço a Deus pelo dom da vida.

À minha orientadora Magnólia Gibson pela atenção e orientação cuidadosa e sempre pertinente.

Ao meu esposo Kielce Marne, pelo companheirismo, pelo incentivo e pelo grande apoio que me dispensou durante essa empreitada na qual estivemos juntos, não só como cúmplices no amor, mas também como colegas de curso.

À Professora Auricélia Lopes, eterna mestre e incentivadora desta pesquisa desde seus primórdios.

A Nivaldo Mangueira que colaborou disponibilizando seu arquivo jornalístico assim como se colocando à disposição para entrevistas.

A D. Tereza, crente da Casa de Caridade Jesus no Horto, que sempre me recebeu e proporcionou-me material indispensável e suficiente para a realização da escrita desta dissertação.

Ao Jornal Diário da Borborema que, sem nenhum tipo de restrição, nos abriu as portas para a pesquisa, concedendo-me o que disponibilizavam acerca do movimento dos “Borboletas Azuis”.

Aos professores do mestrado, fundamentais na minha caminhada até aqui.

A Rinaldo e demais funcionários do PPGCS.

A todos meus sinceros agradecimentos.

RESUMO

Os “Borboletas Azuis” de Campina Grande/PB/Brasil alcançaram destaque nacional e até mundial devido à propagação de uma profecia que afirmavam ter recebido do próprio Jesus, a qual afirmava a ocorrência de um dilúvio, a nível mundial, para o dia 13 de maio de 1980. O movimento é uma contestação às transformações da Igreja Católica Romana a partir do Concílio Vaticano II, onde foram tomadas medidas em favor de liturgias mais adequadas à cultura de cada localidade e em idioma próprio, assim como mudanças significativas nos textos e na linguagem utilizados na missa e na administração dos sacramentos. A proposta do movimento é resgatar o modelo do cristianismo primitivo através da prática da caridade, do amor ao próximo e a Deus, em sua espera messiânica de instauração de uma nova “idade de ouro”. A identidade religiosa do movimento se constitui numa espécie de ‘bricolagem’ do cristianismo com o espiritismo, sendo sua excentricidade o motivo para os conflitos com a Igreja Católica e com a imprensa local. O presente estudo analisa a trajetória dos “Borboletas Azuis” caracterizando-o como movimento messiânico-milenarista, tomando como perspectiva teórica os estudos da religião realizados por Weber, Bourdieu, Queiroz, Giddens, Pierucci e Andrade. Nossa metodologia consistiu na realização de entrevistas com remanescentes do movimento e na análise de reportagens de jornais locais e documentos produzidos pela sua liderança. Dentre as contribuições que trazemos, destacamos a discussão sobre o caráter milenarista, mas pacífico do movimento, bem como sobre as estratégias simbólicas de reinterpretação e re-significação da profecia, mobilizadas pelos fiéis após sua não realização.

Palavras-chave: Messianismo, Milenarismo, Luta Simbólica.

ABSTRACT

The "Borboletas Azuis" of Campina Grande city / PB/Brazil achieved national prominence and even worldwide, due to the spread of a prophecy that they claimed to have received from Jesus himself. This prophecy asserted a deluge, for the day 23 de may of 1980. The movement is a challenge to the Roman Catholic Church of *Vatican II*, from where measures have been taken in favor of liturgies more appropriate to local culture and language, as well as significant changes in the texts and languages used in the Mass and in the administration of the sacraments. The *Borboletas Azuis* proposes a revival of the model of primitive Christianity through the practice of charity, the delivery of God's love, in its messianic hopes to introduce a new "golden age". The religious identity of the movement is constituted by a kind of 'bricolage' of Christianity with spiritism. Because of its "eccentricities", ended generating a huge controversy that culminated in a double conflict: one with the local press and other with the Catholic Church. This study analyzes the imaginary of the "Borboletas Azuis", adopting a theoretical perspective inspired on studies about religion done by Weber, Bourdieu, Queiroz, Giddens, Pierucci and Andrade. The methodology we used consisted in open interviews carried out with remaining believers and the analysis of local press articles and documents produced by their leaders. Among the main contributions of our work we stand out the following: the debate on the millenarist but pacific character of the *Borboletas Azuis*; the discussion on the symbolic strategies mobilized by believers in order to rebuild the meaning of the religious purpose, after the failure of the main prophecy.

Keywords: Messianism, Millenarism, Symbolic Fight.

SUMÁRIO

Introdução	9
Fundamentação Teórico-metodológica.....	16
1 – Trajetória de uma vida. Surgimento de um movimento	28
2 – Um movimento messiânico-milenarista	44
3 – Religiosidade popular e “Borboletas Azuis”: um deslocamento de foco	65
4 – Luta simbólica entre os “Borboletas Azuis” e a Igreja Católica.....	77
5 – Arte de “dizer o outro”: luta simbólica entre os “Borboletas Azuis” e a mídia	105
6 – Resignificação do discurso: os “Borboletas Azuis” após o não cumprimento da profecia diluviana	127
Conclusão.....	143
Referências Bibliográficas.....	151
Anexos	158

Introdução

A religião exerce uma forte influência sobre a vida dos seres humanos estando presente, de uma ou de outra forma, em todas as sociedades de que se tem notícia desempenhando papel central na experiência humana: na forma como se observa, vive-se e reage-se ao mundo.

O interesse da academia pela religião se reflete na atenção que tem dado a este fenômeno, na multiplicação do número de publicações que buscam dar conta do seu crescimento e da variedade cada vez maior de formas de acesso ao sagrado.

Como nos mostram Teixeira e Menezes (2003:8-9), no Brasil, nas últimas duas décadas registra-se uma mudança de perspectiva. *Crescem no país os núcleos de pesquisa e de investigação do fenômeno religioso no âmbito das universidades e das ONGs.* Com efeito, os estudos da religião vêm se multiplicando nas Ciências Sociais nestes últimos anos. A sociologia da religião é uma área cuja produtividade cresce mais do que outras sub-áreas desta disciplina. Tal produtividade de pesquisa científica no Brasil, de acordo com Pierucci, (1999) tem obtido um importante avanço também de natureza qualitativa.

Mas esse cenário nem sempre foi assim. Retornando no tempo verifica-se que apesar do fenômeno religioso ter recebido desde o surgimento da sociologia uma atenção especial¹, essa atenção se dava mais pela tentativa de buscar as causas sociais das grandes

¹ Marx, apesar de sua influência sobre a temática religiosa, nunca estudou a religião detalhadamente (GIDDENS, 2005:431), e suas idéias originam-se principalmente nos escritos de diversos teólogos e filósofos do século XIX, entre eles, Ludwig Feuerbach. Durkheim dedicou boa parte de sua carreira intelectual ao estudo da religião (Ibid.). Ele não associa a religião essencialmente às desigualdades sociais, como fazia Marx, *mas a relaciona com a natureza geral das instituições de uma sociedade* (Ibid.). Mas, dentre os três autores considerados os fundadores da sociologia, Weber, parece ter sido o que *mais se preocupou com o fenômeno religioso, e conseqüentemente é o que mais tem influenciado a sociologia da religião* (MARIZ, 2003:67).

mudanças, que estavam ocorrendo naquele momento, do que pela importância atribuída ao fenômeno religioso propriamente dito.

Como nos assevera Alves (2005:11), *a religião aparece nesse momento [século XIX] como um fator decisivo para explicar as estruturas e os processos que asseguravam a ordem e o controle social nas sociedades humanas.*

Os "clássicos" da sociologia interpretaram o mundo moderno como uma nova forma de organização social caracterizada pela constante desintegração e mudança, contradição e luta, ambigüidades e esperanças. No dizer de Marx, um tempo em que *tudo que é sólido desmancha no ar* (BERMAN, 1986:15).

A partir de um horizonte tipicamente iluminista, os clássicos trataram a modernidade como o tempo das tradições destronadas. A sociologia clássica, portanto, se constituiu como uma forma de conhecimento que evidencia o racionalismo como principal elemento da modernidade. Para esses autores, na modernidade, interesses práticos e racionalmente operados ganhariam proeminência nas relações humanas e a ciência seria pensada como "razão superior" que retiraria o homem do dogmatismo. A razão científica seria a antítese cognitiva da religião que tenderia a ser substituída pela sociologia (ou o novo mito do progresso científico e tecnológico trazido pela modernidade), (ARON, 1999). Ou seja, todos imaginavam que, *nos tempos modernos, a religião passaria a ser menos importante, [pois], fundamentalmente uma ilusão* (GIDDENS, 2005:430).

Até bem recentemente a grande maioria dos estudos brasileiros sobre religião se orientou pelo paradigma da secularização,² dentro do qual os movimentos religiosos eram interpretados como formas de oposição à modernidade.

Evidentemente, os estudos da sociologia da religião no Brasil têm atualmente avançado muito na abordagem teórico-metodológica do seu objeto, e a idéia de Modernidade e religiosidade como realidades incompatíveis parece ter sido inteiramente deslocada. Até mesmo quanto aos movimentos religiosos de tipo milenarista, já ficou provado que modernidade e milenarismo não são necessariamente excludentes (DELUMEAU, 1997:13).

É certo que as configurações institucionais contemporâneas mostram-se profundamente alteradas com relação àquelas vigentes na pré-modernidade. A religião enquanto instituição tradicional (que gozava de prerrogativas e poderes tais como, ou até mais que o Estado, por exemplo) está em crise.

Todavia, como nos mostra Giddens (2005:442), a situação da religião nos países ocidentais é muito mais complexa do que sugerem os defensores da tese da secularização, e isso porque a crença religiosa e espiritual *continua intensa e acordando forças na vida de muitas pessoas, mesmo que elas não escolham o caminho do culto formal através da estrutura da igreja tradicional.*

E, mesmo que as formas tradicionais da religião estejam enfrentando certo retrocesso, *a religião continua sendo uma força decisiva em nosso mundo social* (Ibid.). Novos movimentos religiosos têm-se multiplicado embora muitos deles permaneçam à margem da sociedade e *não tenham consequência de peso ou de fôlego para as*

² Secularização nas palavras de Giddens representa o processo por meio do qual a religião perde sua influência sobre as diversas esferas da vida social (GIDDENS, 2005:437). Para Pierucci (1997:16) significa o desraizamento dos indivíduos que se efetiva como dessacralização da cultura.

instituições sociais dominantes (PIERUCCI, 1997:15). Contudo, isso não significa que a sociedade se secularizou, mas que a religião *está sendo canalizada para novas direções* (GIDDENS, 2005:445).

Os movimentos milenaristas, por exemplo, relacionados ao apocaliptismo (Giddens, 2005), segundo o qual certos eventos do mundo social são sinais de que o fim do mundo é iminente, nas últimas décadas do século XX e início do século XXI (com a chegada de um novo século e de um novo milênio) cresceram em tamanho e quantidade (GIDDENS, 2005:447).

De acordo com Maristela Oliveira de Andrade (2003), o início do Novo Milênio para o imaginário ocidental evoca quase instantaneamente mitos e profecias que prenunciam desfechos apocalípticos como o final dos tempos e o advento de um novo tempo regido por uma ordem divina inspiradora do ideal milenarista.

Em Campina Grande (PB), entre final da década de 1970 e início de 1980, surgiu um movimento do tipo messiânico-milenarista que passou a ser conhecido como "Borboletas Azuis".

Os "Borboletas Azuis"³ alcançaram destaque nacional e até mundial - (cf. MANCHETE 10/11/1979) - devido à propagação de uma profecia que afirmavam ter recebido do próprio menino Jesus. Esta profecia falava da irrupção de um dilúvio que

³ "Borboletas Azuis" é a alcunhada atribuída pela população de Campina Grande – e consolidada pela mídia – aos seguidores de Roldão Mangueira em razão dos longos mantos azuis por eles utilizados. Mais tarde, esta alcunhada adquire sentido pejorativo, razão pela qual, neste trabalho, será sempre usado entre aspas.

duraria 120 dias e que teria início no dia 13 de maio de 1980⁴. A partir do anúncio desta profecia, os seguidores do movimento transformaram inteiramente seu cotidiano⁵.

Até então, as atividades realizadas na Casa de Caridade Jesus no Horto⁶ se restringiam à prática da caridade e à cura do corpo e da alma através de sessões espíritas "bricoladas"⁷ com elementos da tradição católica, nas quais os membros recebiam a incorporação de santos e padres, principalmente Padre Cícero Romão. Em peregrinações pelas ruas da cidade de Campina Grande e outras cidades do Estado da Paraíba, o grupo anunciava o dilúvio profetizado por seu líder, convocando todos a se fazerem presente à Casa de Caridade Jesus no Horto para o arrependimento de seus pecados (única forma de escapar da futura catástrofe). Muitos chegaram mesmo a abandonar suas famílias; outros se desfizeram dos bens materiais que possuíam e empreenderam no presente ações com o intuito de apressar a vinda de um novo tempo, que para eles não demoraria a se concretizar.

Acreditando que brevemente se instauraria uma nova realidade, alguns membros, e o próprio líder, conforme divulgado pela imprensa, prometiam, até mesmo realizar fatos extraordinários conforme noticiaram os jornais da época: *o Sr. Roldão Manguieira, havia afirmado, há poucos dias, que iria atravessar o açude andando sobre as águas...* (Diário da Borborema, 26/09/1979).

⁴ Essa profecia foi entregue em meados de 1978. O aviso entregue e endereçado à humanidade em geral comunicando sobre o provável dilúvio que aconteceria em 13 de maio de 1980, está datado de 09 de junho de 1978. Ver Anexo 1, p. 159.

⁵ Ver ajuntamento de comida pelos membros do movimento na Casa de Caridade Jesus no Horto. Anexo 2, p. 160. Muitas pessoas venderam os bens que possuíam a fim de comprar e estocar comida para passar os dias, que imaginavam, a terra ficaria inundada.

⁶ Casa de Caridade Jesus no Horto é o nome do templo onde os "Borboletas Azuis" de Campina Grande se reúnem para a realização de suas práticas e rituais religiosos.

⁷ Por bricolagem entendemos a utilização "outra" de elementos postos num sistema através de mil "astúcias" dos sujeitos (CERTEAU, 2002).

A identidade religiosa da Casa de Caridade Jesus no Horto se constitui numa espécie de bricolagem⁸, que em razão de sua "excentricidade" terminou gerando uma enorme polêmica que culminou num duplo conflito. Por um lado com a imprensa local, e por outro, com a Igreja Católica.

De acordo com a análise de Weber/Bourdieu a respeito dos agentes religiosos, esse movimento em formação se enquadraria perfeitamente na categoria dos movimentos fundados por *profetas*, um agente religioso que aparece em situações extraordinárias, de crise, ou a partir de grupos marginais, que produz, por seu discurso ou sua prática, uma nova concepção religiosa. A legitimidade dessa inovação não tem como suporte uma instituição (como é o caso do sacerdote), mas o *carisma* socialmente atribuído do profeta. O *carisma* pessoal dá ao *profeta* legitimidade para contestar a ordem religiosa (social) estabelecida e instaurar uma nova ordem simbólica. Por isso, o profeta e seus discípulos tendem a ser combatidos pelos sacerdotes e são levados a criar uma *seita* contestatória, a qual não almeja conquistar ou converter a todos, mas sim, congregar um pequeno número de eleitos.

Devido a sua constituição complexa e seu caráter aparentemente extemporâneo, o movimento dos "Borboletas Azuis" se constitui como um fenômeno rico e desafiador para a compreensão sociológica, portanto, de grande interesse acadêmico.

Respalhada nos estudos de Weber, Giddens, Pierucci e Andrade, sustentamos que o movimento religioso popularmente conhecido como "Borboletas Azuis", longe de ser extemporâneo, é um movimento atual, inteiramente de acordo com a tradição histórica ocidental, uma vez que nesta, são observados, invariavelmente, a cada final de milênio a

⁸ Por bricolagem entendemos a utilização "outra" de elementos postos num sistema através de mil "astúcias" dos sujeitos (CERTEAU, 2002).

recorrência de mitos e profecias que prenunciam desfechos apocalípticos, o final dos tempos e o advento de um novo tempo regido por uma ordem divina inspiradora do ideal milenarista.

O presente estudo se propõe a “reconstituir” a trama histórico-social dos “Borboletas Azuis” caracterizando-os como movimento um messiânico-milenarista; verificar as mudanças ocorridas na Igreja Católica Romana em decorrência do Concílio Vaticano II e a desaprovação dos “Borboletas Azuis” em relação às mesmas; perceber as lutas e/ou conflitos simbólicos travados entre o movimento e a mídia, por uma lado, e com a Igreja Católica, por outro; assim como verificar as mudanças ocorridas no movimento após o não cumprimento da profecia diluviana e sua continuidade no momento atual.

Fundamentação Teórico-metodológica

Até o início do século XX os cientistas sociais estavam convictos de que a religião era um fenômeno em vias de extinção. Mas a realidade mostrou o contrário. Não apenas a religião continua a existir, como se mostra extremamente dinâmica e diversificada na modernidade. O universo religioso brasileiro em particular é extremamente rico. Essa riqueza tem atraído cientistas sociais, tanto brasileiros como estrangeiros, na tentativa de entender o papel da religião na sociedade humana. Daí o crescente interesse pelo estudo do fenômeno religioso na atualidade.

No caso dos "Borboletas Azuis", além de ser uma nova religião é a única originalmente campinense de que se tem notícia, além de ser bastante curiosa em razão de sua aparente extemporaneidade, e embora tenha sido alvo do interesse de alguns estudiosos, sua origem e significação ainda não foram satisfatoriamente explicadas.

Um dos estudos sobre o movimento dos "Borboletas Azuis" de Campina Grande é o de Norma Suely da Costa Santos (1985) intitulado: *Os Borboletas Azuis*. A partir de uma análise comparativa ela argumenta que o referido movimento não se *enquadra* perfeitamente nos moldes dos movimentos rústicos analisados por Maria Isaura de Queiroz (1976). Para ela, o movimento dos "Borboletas Azuis" não pode ser considerado um movimento messiânico e nem mesmo um movimento social.

Outro estudo a que tivemos acesso foi o de Consorte e Negrão (1984). Os referidos autores também constatam que o movimento dos "Borboletas Azuis" foge *aos moldes de seus congêneres clássicos...* (CONSORTE E NEGRÃO 1984:6). Mas ao contrário de Santos (1985), não tentam enquadrar o movimento em nenhum modelo pré-dado. A preocupação deles é *a busca das razões da emergência de tais movimentos em um*

momento em que o ciclo do messianismo parecia já ter sido ultrapassado pela dinâmica da moderna sociedade capitalista (Ibid.).

Consorte e Negrão (1984) centralizaram suas atenções, sobretudo na *visão religiosa de mundo* do movimento e no que eles, naquele momento, *realmente estavam motivados a discorrer e que ainda constituía seu principal interesse* (Ibid.p.309). Desta forma, tal estudo se apresenta como uma preciosa fonte de pesquisa sobre o movimento, pois nos propicia, no cruzamento das temporalidades perceber as continuidades e/ou descontinuidades do movimento.

Num prisma um tanto diferente proponho uma abordagem que reconstitua a experiência religiosa do movimento em seu caráter singularizante. Uma abordagem que ressalte o caráter messiânico-milenarista do movimento, pois apesar de seu alcance relativamente limitado foi capaz de mover fluxos de inquietação na sociedade circuncidante em tão curto espaço de tempo. Também ressalte a combinação original de elementos das tradições católica e espírita, que apesar de já serem tradições firmadas por muito tempo foram apropriadas e ressignificadas pelo movimento dos "Borboletas Azuis", os quais fizeram surgir, dessa bricolagem, algo originário, próprio. Nosso estudo procura enfatizar, neste ponto, sobretudo o "ato de crer" (nos apropriando de uma expressão certeuniana, 2002) e o modo como se deu a apropriação e reelaboração de um sistema de crenças milenarmente consagrado (o catolicismo) e a bricolagem com o espiritismo, estabelecendo um diferencial com relação a outros movimentos. Nesse ponto, a abordagem certeuniana e seu conceito de *uso* nos possibilita pensar os "Borboletas Azuis" não como passivos diante das situações sociais postas, mas, demonstrando que a partir da ressignificação de tais lugares sociais eles produziram para si uma *arte de existência* particular.

Todavia, como se trata de um movimento em busca de legitimação, a abordagem de Bourdieu (1974/1990) que trata dos conflitos e lutas simbólicas e de Chartier (1990), que na mesma linha trata das lutas de representações parecem bastante apropriadas para discutir as disputas no campo simbólico entre os “Borboletas Azuis”, a Igreja Católica e a mídia. Procura-se verificar os efeitos do duplo conflito na sedimentação/fortalecimento e/ou enfraquecimento do movimento. Por um lado, a relação ambígua deste com uma tradição religiosa a qual está inevitavelmente ligado, mas que é por ela rejeitado e que até certo ponto também a rejeita – catolicismo; e por outro, com uma mídia sensacionalista que ao mesmo tempo em que lhe dá visibilidade a ele se opõe, ridicularizando-o - como se pode constatar na seguinte passagem da reportagem da Revista Manchete (10/11/1979), (...) *O Jornal Diário da Borborema abriu cerrada campanha contra a seita, chamando os Borboletas Azuis de desordeiros, ladrões e enganadores do povo.*

Nesses dois casos o movimento dos “Borboletas Azuis” é atacado e cognominado como seita, cuja definição, de acordo com o estudo de Weber e Troeltsch (apud GIDDENS, 2005) é um agrupamento menor e não tão organizado de fiéis, se comparado à uma igreja. Geralmente iniciado em sinal de protesto contra o que a igreja se tornou, as seitas têm frequentemente o objetivo de descobrir e seguir “o caminho da verdade”, afastando-se da sociedade que as cerca por meio da criação de comunidades próprias, onde todos os seus membros participam em igualdade de condições.

Todavia, o que se procura destacar é o tom pejorativo, desaprovador. Como nos mostra Giumbelli (2002), não há um consenso em torno de uma definição única de “seita”. Entretanto, para este autor, uma coisa é certa: *o termo possui um indelével sinal pejorativo. As “seitas” são sempre um “problema” ou um “perigo”, eventualmente um “flagelo”...* Deste modo, o que domina a respeito deste conceito é *uma conotação*

francamente acusatória (GIUMBELLI, 2002:64), – o que facilmente se percebe no caso dos “Borboletas Azuis” de Campina Grande.

A proposta de “reconstituição” dos episódios vividos pelos “Borboletas Azuis” no final da década de 1970 e início de 80, e a retomada da interpretação do movimento hoje procura se contrapor às antigas noções homogeneizadoras, lineares e herméticas (que limita a discussão na comparação com os movimentos messiânico-milenarista que eclodiram no Brasil no século XIX, como o caso de Canudos, Contestado e Juazeiro ou mesmo, os que buscam o invariante nestas experiências). Como nos mostra Bourdieu, *a verdade de um fenômeno cultural depende do sistema de relações históricas e sociais nos quais ele se insere* (In: MICELI, 2005:XXIX).

Partimos do pressuposto de que muito embora não se descarte a influência de movimentos anteriores sobre o movimento dos “Borboletas Azuis” de Campina Grande, em especial o de Juazeiro e a forte figura do Padre Cícero Romão, o caso aqui estudado é um movimento atual e como tal deve ser analisado. Ou seja, como um caso singular, com marcas ⁹ próprias. Não perdendo de vista sua especificidade histórica e/ou sua originalidade cultural.

Como nos diz Márcia Janete Espig (2000:87) *muito embora possamos destacar alguns poucos aspectos comuns aos movimentos messiânicos em geral, [aqueles são] suficientes tão-somente para classificá-los desta forma, cada qual possui peculiaridades únicas (...).*

No caso em questão são marcas particulares, como um final de século e de milênio; a influência dos documentos e deliberações gerais do Concílio Vaticano II, que na década

⁹ Por ‘marca’ é preciso entender uma combinação objetiva entre prática e signo, um ponto de interseção entre uma linguagem da sociedade e a enunciação de uma fé - em suma, uma maneira efetiva de ultrapassar a ruptura entre uma e outra (CERTEAU 2000:166).

de 1970 já se faziam sentir praticamente em todas as áreas da vida eclesiástica e que puseram em movimento muitas mudanças; o diálogo singular/próprio, bricolado com a tradição católica e espírita vivenciadas pelo movimento que deságua no conflito simbólico com a mídia e a Igreja Católica; e finalmente, a conseqüente ressignificação do discurso acerca do dilúvio pelos remanescentes do movimento. Todos eles serão aqui analisados oportunamente.

Devo destacar que meu interesse pela temática surgiu desde o tempo da graduação em História, quando, em decorrência de um trabalho de pesquisa, em visita ao Jornal Diário da Borborema, me deparei com uma reportagem sobre o não cumprimento da profecia apocalíptica profetizada pelo movimento. Comentado com a professora de Teoria, Auricélia Lopes, e aceita a orientação por ela, logo estava eu no arquivo do Jornal novamente, o que me custou longos meses de pesquisa e transcrição e várias crises alérgicas. Mas, desde o início, me senti afetada pelo estudo do caso. À medida que lia os jornais de época, muitos questionamentos foram surgindo. Perguntava-me, por que um movimento milenarista naquele momento – final de 1970 e início de 1980? O que teria motivado aquelas pessoas a abandonarem a vida de outrora, os bens materiais, muitas vezes até a família para unirem-se ao grupo à espera de um dilúvio? Irritava-me profundamente ouvir os comentários acerca do tema escolhido¹⁰.

Da visão da mídia e da memória das pessoas que não compartilharam do “Idioma Cultural” (GEERTZ, 1989) do movimento, andei sempre à procura dos “Borboletas

¹⁰ Frequentemente ouvia comentários desabonadores sobre o tema escolhido, diziam que eu ia estudar o caso de um *bando de loucos* e de um *vigarista* chamado Roldão Manguieira.

Azuis". Li e reli os textos dos jornais. Estes, na maioria das vezes, fortemente carregados de preconceito em relação ao movimento¹¹.

Localizei livros e artigos sobre milenarismo, e aí, me descobri no meio de um terreno movediço repleto de problemas teóricos e práticos.

Uma pergunta essencial se colocava: qual a melhor maneira de abordar cientificamente os movimentos messiânico-milenaristas?

Tais movimentos, de acordo com Janáina Amado (1978:17), confundem o pesquisador; ou, como nos afirma Espig (2000:92), *são, de forma geral, objetos de trabalho fugidios. Seu estudo reserva-nos surpresas e complexidades por vezes difíceis de ser elucidadas, para as quais nem sempre bastam o empenho e o trabalho árduo do pesquisador* (Ibid).

Em relação a esse tipo de movimento social, me recusava, terminantemente, a aceitar a idéia outrora corrente de que *os fenômenos de misticismo ou messianismo, que se convencionou chamar de fanatismo (...) têm um fundo perfeitamente material e servem apenas de cobertura a esse fundo* (FACÓ, 1991:47-48). Embora seja inegável a condição de miséria de que padece a maioria dos participantes desse tipo de movimento, na sua grande maioria, eles se contrapõem aos aspectos materiais deste mundo, geralmente vistos como algo degradante em relação aos aspectos elevados da existência como os morais e os espirituais.

Os movimentos messiânico-milenaristas, como ressalta Janáina Amado,

¹¹ Jornais pesquisados: Diário da Borborema - Campina Grande, 1979-1980; Jornal da Paraíba, Campina Grande, 1980. A União, João Pessoa, 1980. Correio da Paraíba, João Pessoa, 1980. O Norte, João Pessoa 1979-1980. Revista Manchete. Rio de Janeiro, 10 de novembro de 1979, p. 68-75.

não são essencialmente políticos nem apresentam uma seqüência lógica, no sentido de imediatamente identificável por categorias racionais pré-definidas. São simbólicos, são mágicos, invadem o terreno do sonho. Costumam pregar exatamente o oposto daquilo que é sistematizado, a liberação do estruturado, inclusive das próprias categorias racionais. Por isso se prestam a interpretações do tipo 'loucura coletiva', 'fanatismo doentio' (...) (AMADO, 1978:17-18).

Escapando ao domínio da racionalidade cartesiana, são movimentos sociais carregados de sentimento, de uma paixão que muitas vezes afronta a visão de mundo dominante. É assim que Eduardo Hoornaert (2001:43) apresenta-nos Antônio Vicente (O Conselheiro), primordialmente *a partir de uma enorme capacidade de sonhar e de viver a partir dele* [do sonho], e Campos (2003), os "Ave de Jesus", essencialmente motivados por sentimentos morais. Como sustenta Espig (2000:92), são movimentos que possuem uma racionalidade própria,

a lógica que freqüentemente o historiador pretende encontrar nos movimentos sociais não é encontrada facilmente nos movimentos messiânicos. Não por acaso, esses movimentos são vistos como momentos de 'inversão da ordem', nas quais predominam leituras da realidade geralmente surpreendentes, originais e bastante complexas.

Após leituras mais gerais sobre movimentos messiânico-milenaristas, partimos em busca das particularidades do movimento – através de entrevistas com seguidores e ex-seguidores do movimento; através de observação participante nas reuniões da Casa de Caridade Jesus no Horto; assim como através de leitura de documentos das décadas de 1970-80-90 acerca do movimento, etc. –A idéia era contestar a visão estabelecida e difundida pela imprensa, segundo a qual, tratava-se de *loucos* e seu fundador um homem sem personalidade, que estava apenas visando ganhar dinheiro ou uma melhor posição na

sociedade (Diário da Borborema, 01/05/1980). Deveríamos ir além desse lugar comum instaurado. Foram entrevistadas algumas pessoas que participaram e outros que ainda vivenciam o movimento. Dentre as pessoas entrevistadas destacamos respectivamente D. Tereza e o sr. Willian Silva¹².

Talvez seja necessário marcar uma postura teórico-metodológica. Confirmar uma filiação. Mas foi a aventura numa encruzilhada movediça por novos caminhos (incertos) de pesquisa que nos motivou a buscar uma abordagem teórico-metodológica multidisciplinar com a convicção de que esta seria a mais indicada. Assim, foi preciso nos aventurar e pôr em xeque as estruturas metodológicas com respostas prévias, nas quais os referidos movimentos eram/são enquadrados.

Criar novos caminhos. Buscar saídas, sempre que necessário, foi a postura metodológica aqui adotada para tecer nas tramas o valor operativo dos conceitos. Nesse sentido, torna-se indispensável ressaltar que os conceitos de que lançamos mão, não são de modo algum isentos, pois estão imersos numa rede de significados, inteiramente conectados neste emaranhado jogo em que se constitui o processo de investigação e o lugar ocupado pelo investigador. Como nos ensina Corazza (2002:120), é preciso *pôr os conceitos a funcionar, estabelecendo ligações possíveis entre eles, encaixando aqueles que têm serventia para o problema [...], e nos desfazendo daqueles que nos são inúteis.*

¹² Essas entrevistas foram selecionadas devido à disposição dos citados em concedê-las – o que para muitos que participaram do movimento não era fácil, e muitos deles recusaram-se a falar sobre o fato. Por outro lado, D. Tereza, seguidora do movimento desde a década de 1970 até a atualidade, sempre se mostrou aberta às nossas visitas e entrevistas. E o sr. Willian Silva, que hoje é ex-membro do movimento e frequenta o A.A., também nos recebeu muito bem – embora hoje se diga um descrente e sempre fale nas experiências pelas quais passou no movimento dos “Borboletas Azuis” em tom e clima de piada e descontração, o que acreditamos é uma tática sutil de lidar com os acontecimentos pelos quais passou.

Entrevistas utilizadas pela pesquisadora:

1 - Nivaldo Mangueira (neto de Roldão mangueira): 17/05/2005.

2 - D. Tereza (membro do movimento desde a década de 1970):

17/05/2005; 03/06/2005; 08/06/2005; 23/09/2005 24/03/2006 05/08/2006 – além de inúmeras conversas que não foram gravadas, mas registradas em diário de campo.

3 - Willian Silva (ex-membro dos “Borboletas Azuis”): 12/06/2005.

Superar os limites impostos pelo formalismo metodológico instaurado pela ciência moderna que tem na objetividade, racionalidade e instauração de verdades as linhas que a legitimam, é um desafio.

A postura por nós adotada exige a capturação de informações de diversas fontes e tipos (memória, fontes escritas de época como jornais, revistas, estudos já realizados sobre o movimento, cartas pessoais do movimento...), pois um dos aspectos que está colocado pelas condições históricas de possibilidade da contemporaneidade é que não podemos mais trabalhar com um método único privilegiado por uma única disciplina. O que não implica um vale tudo, mas, a escolha de ferramentas metodológicas que poderão ser mais úteis na análise do objeto de pesquisa.

Desse modo, a apropriação dos territórios teóricos e o estabelecimento de interlocuções, implicará um constante movimento de releitura, bem como uma abertura para leituras e metodologias outras, que ultrapassem uma única disciplina. Um caminho que nos leve a uma abordagem multidisciplinar, onde disciplinas como Sociologia, Antropologia e História não promovam barreiras físicas, mas diálogos constantes como já há muito previra o projeto dos primeiros Annales.

É por meio da memória que a compreensão de si faz-se participação no mundo. Assim, pois, utilizando o recurso da memória é possível compreender as representações que os adeptos do movimento fazem da sociedade em que vivem, ou seja, os modos como dão sentido à experiência. Nesta seqüência ganham relevância os depoimentos orais dos praticantes – embora, obviamente, um estudo da memória não se restrinja a eles – que nos possibilita saber, por meio da memória, como o sujeito-narrador cristaliza e/ou ressignifica um passado a partir das interrogações feitas pelo pesquisador, no presente.

No cruzamento das memórias dos crentes do movimento com o conteúdo das fontes dos jornais e revistas identificamos uma “luta simbólica” (Bourdieu, 1990), entre a mídia e o movimento dos “Borboletas Azuis”, por um lado, e com a Igreja Católica por outro. As informações obtidas das diversas fontes puderam, então, ser apreendidas, interpretadas e pôde-se perceber as continuidades e/ou descontinuidades existentes em relação ao movimento dos “Borboletas Azuis” de Campina Grande.

Contudo, discurso oral e/ou documentos escritos (estes últimos, para muitos tidos, ainda, como “mais objetivos”), não são, pois, de forma alguma, verdades absolutas, onde, o discurso oral precisasse do documento escrito para ter validade, ou vice-versa. De acordo com Hall (1992), essa é uma forma ingênua de trabalhar, visto que a história oral não é mais verdadeira que a própria história oficial (escrita), mas apenas uma história diferente, que apresenta problemáticas específicas. Cabe, pois ao pesquisador captá-las. No nosso caso nos possibilitou identificar as relações de poder que atravessam as representações construídas acerca do movimento dos “Borboletas Azuis”.

Destarte, na primeira entrevista, a partir da incessante preocupação de D. Tereza em confirmar se eu era estudante mesmo ou da imprensa, e a partir de informações das fontes escritas da época – como a que, de acordo com Roldão Manguiera, líder do movimento, *o noticiário da imprensa (...), vem sendo plenamente injusto para com a instituição que dirige e por demais alheio à verdade dos fatos* (Diário da Borborema, 22/11/1979), ou a da Revista Manchete (10/11/1979) que diz que *o Jornal Diário da Borborema abriu cerrada campanha contra a seita, chamando os Borboletas Azuis de desordeiros, ladrões e enganadores do povo* – foi possível analisar o caso dos “Borboletas Azuis” não apenas como algo dado e natural, mas como um caso que foi/é atravessado por relações de poder.

Deste modo, o recurso aos relatos orais assim como aos documentos escritos de época foram imprescindíveis para que alargássemos os caminhos e possibilidades de análise e construção da trama histórico-social dos “Borboletas Azuis”. Trama que exigiu muita mobilização da memória, mas que não foi apenas enredada pelo discurso oral e/ou escrito, mas marcada por uma constante luta simbólica entre os “Borboletas Azuis” e a mídia, por um lado, e por outro, entre aqueles e a Igreja Católica.

Destarte, são extremamente importantes as contribuições teóricas que nos permitam desestabilizar e examinar as relações de poder que inferiorizam, marginalizam, subjagam certos grupos e culturas a favor de outros. Assim como também é extremamente importante o uso de metodologias e fontes multidisciplinares que nos permitam interrogações e nos levem a perceber relações de saber e poder.

No primeiro capítulo, *Trajetória de uma vida. Surgimento de um movimento* tratamos do surgimento do movimento e da história de vida de seu líder, Roldão Mangueira.

No segundo capítulo, *Um movimento messiânico-milenarista* apresentamos uma definição do termo “escatologia” e problematizamos os conceitos de milenarismo, messianismo e movimento messiânico dentro da tradição judaico-cristã procurando verificar até que ponto estes conceitos permitem interpretar o movimento dos “Borboletas Azuis” de Campina Grande.

No terceiro capítulo, *Religiosidade popular e “Borboletas Azuis”*: *um deslocamento de foco* colocamos em suspeição os conceitos de religiosidade popular e de sincretismo religioso, afim de que os fenômenos por eles descritos não sejam tomados como um lugar menor ou mesmo uma inação, mas, ao contrário, que sejam vistos como

uma *poética*¹³, uma forma criativa e nada passiva dos movimentos “populares” vivenciarem suas crenças.

No quarto capítulo, *Luta simbólica entre os “Borboletas Azuis” e a Igreja Católica* procuramos abordar a disputa simbólica entre os “Borboletas Azuis” e a Igreja Católica, tradição religiosa à qual o movimento está inevitavelmente ligado, mas que é por ela rejeitado e que até certo ponto a rejeita. Enfocamos a “bricolagem” elaborada pelo movimento a partir da incorporação de elementos do espiritismo à tradição católica e em assim fazendo constituir-se em sua singularidade histórico-social.

No quinto capítulo, *Arte de “dizer o outro”: luta simbólica entre os “Borboletas Azuis” e a mídia* abordamos a relação ambígua entre o movimento dos “Borboletas Azuis” e uma mídia sensacionalista que ao mesmo tempo em que lhe dá visibilidade, a ele se opunha, ridicularizando-o.

No sexto e último capítulo, *Ressignificação do discurso: os “Borboletas Azuis” após o não cumprimento da profecia diluviana* apresentamos a reelaboração do discurso elaborado pelos remanescentes do movimento; as razões e justificações por eles apresentadas para o não cumprimento do dilúvio, o processo de sucessão e as perspectivas quanto a continuidade do movimento.

¹³ Poética. do grego *poiein*: *criar, inventar, gerar* (CERTEAU 2002:318). Linguagem criativa que instaura símbolos; que cria novos significados para si.

1. Trajetória de uma vida. Surgimento de um movimento

A história dos denominados "Borboletas Azuis" começou a ser divulgada a partir de meados de 1978, quando os participantes da Casa de Caridade Jesus no Horto – um estabelecimento considerado e registrado como espírita, mas que tem como substrato principalmente a doutrina católica¹⁴ – devido a uma profecia, a qual diziam ter recebido do próprio Jesus Cristo, começaram a se vestir com grandes túnicas – azul e branca – em imitação aos apóstolos de Cristo e, logo em seguida, a anunciar um dilúvio para o dia 13 de maio de 1980.

Todavia, as reuniões nesta "Casa" – situada à Rua Santa Rita, no bairro do Quarenta, em Campina Grande (PB) – há muito que eram realizadas. Ao que tudo indica, a Casa de Caridade Jesus no Horto foi fundada em 1961, por Roldão Mangueira de Figueiredo, a fim de colocar em atividade uma casa espírita – conforme nos indica a licença da Secretaria de Segurança desta cidade (Diário da Borborema, 25/07/1980).

Roldão Mangueira de Figueiredo nasceu em 1904, em Conceição do Piancó, no sertão da Paraíba. Seu pai foi um abastado proprietário de terras que, nas palavras do próprio Roldão *quando morreu era pobre, mas ainda conseguiu, ele chegou a comprar 10 léguas de terra* (NEGRÃO & CONSORTE, 1984). De acordo com o seu relato, os seus dois irmãos mais velhos abandonaram a família e Roldão teve que trabalhar desde os nove anos de idade, não tendo por esta razão, estudado. Segundo Roldão,

¹⁴ Do espiritismo esse movimento adotou as incorporações e as sessões de curas espirituais. As doutrinas da reencarnação e do karma, por outro lado, não eram aceitas. Mas, embora adotando algumas concepções espíritas, constatamos que a doutrina católica era o que dava substrato a esse grupo. Inclusive, os espíritos incorporados eram todos ligados à tradição católica como padres, santos, freiras, o próprio menino Jesus, Nossa Senhora, etc. (cf. NEGRÃO, 2004).

eu não estudei em colégio nenhum, só estudei na Carta do ABC e no primeiro ano, durante um mês, na escola de pe. Nicolau. Trabalhava na lavoura de algodão, na enxada, na foice arrancando toco, todo serviço, onde me chamavam eu ia. Eu tinha um tio que eu ia trabalhá pra ele num pasto. Trabalhava de segunda a sexta, só voltava pra casa no sábado e domingo, recebia os dois cruzeiros, dava pra minha mãe (NEGRÃO & CONSORTE, 1984:321).

Nivaldo Mangureira, neto de Roldão, nos diz que as informações que os irmãos de Roldão lhe passaram era que *ele, desde pequeno foi muito ativo (...) muito ardero (...)*, embora, nos diga Nivaldo que, a imagem que ele possui do seu avô *é ele muito calado, muito caladão, talvez, pela certa idade* que já possuía.

Apesar de sua infância e juventude difíceis, Roldão, quando adulto, se tornou *bastante conhecido no Vale do Piancó, considerado homem de projeção no comércio* (Diário da Borborema, 18/11/1979).

Nivaldo nos conta um pouco da trajetória de vida do seu avô, Roldão Mangureira:

Roldão foi comerciante, bodegueiro. Naquela época foi bodegueiro, tinha uma mercearia lá em Conceição e criou toda a família lá, dentro do comércio, e fazia também aquele transporte de jumento. Tropeiro. Viajava muito para Pernambuco, para o Ceará, com aquelas tropas de jumentos, daí o nome tropeiros. E ele chegou a viajar muitas vezes de Conceição a Campina trazendo animal, trazendo farinha, rapadura, essas coisas, e aqui trocava por produtos mais acabados como óleo, sabão, (...), mais fácil do que no interior. E por viajar muito, Roldão Mangureira foi evidentemente tendo contato com as pessoas, e antes de vir pra Campina Grande, eu não me recordo bem a data, mas foi após a década de 30, (...) devido a questões políticas, ele teve que sair de Conceição e foi se refugiar em Mauriti, no Ceará, que era uma cidade bem próxima lá de Conceição. Naquela época da Revolução de 30 tinha aquelas divergências políticas e ele teve que ir para o Ceará. Até porque naquela época os cangaceiros ainda agiam. Por sinal, a esposa dele, vovó Toinha, Antonia Furtado, tinha se casado a primeira vez, e o esposo dela foi morto por cangaceiros lá, e Roldão Mangureira criou duas filhas [dela].

Quando ela ficou viúva, que os cangaceiros invadiram lá a propriedade dela e mataram, ela só escapou porque saiu correndo com uma das crianças no braço, e a outra maiorzinha acompanhando, e o negro que trabalhava pra propriedade deles lá, foi quem deu cobertura pra que ela escapasse, mas mataram o esposo dela – como essas histórias de cangaço que agente via o povo falar. Então Roldão Mangueira casou com minha vó. Ela viúva. E essas minhas duas tias, eu me lembro muito bem, chamavam ele de Padim Dandão. Mas, antes de vir pra Campina, Roldão Mangueira, que já trabalhava com comércio, mercearia, ele foi também feitor. Eu soube que ele foi também feitor da construção do açude de Coremas. Feitor você sabe, (...) o chefe que administra a construção dessas obras. E nesses trabalhos ele foi juntando dinheiro e comprou um caminhão. E foi o primeiro caminhão de Conceição. Disse que foi uma festa quando apareceu esse caminhão lá. E ele começou a fazer transporte, saiu dos burros [tropeiros], e começou a fazer transporte agora no caminhão. Fazia muitas viagens de Conceição, Patos, Campina grande. Essa linha para o sertão chamavam 'o misto de Roldão Mangueira'. Era um misto mesmo. Transportava mercadoria e a metade eram pessoas. E, ao chegar aqui em Campina Grande, ele trouxe a família (...) e ingressou no comércio aqui, no ramo de algodão, agave, não sei se mamona (...).

Assim, por volta de 1934, já com cerca de 30 anos, casado e proprietário de um caminhão, "o misto", Roldão chega a Campina Grande onde se estabelece no comércio atacadista de algodão. *Inicialmente trabalhando sozinho, depois em sociedade com dois amigos, sociedade que durou pouco tempo* (NEGRÃO & CONSORTE, 1984:321-322).

A cultura do algodão representou uma das principais atividades da região nordeste, que teve nesta cultura um extraordinário crescimento e desenvolvimento nos séculos XIX e XX. De acordo com dados da embrapa de Campina Grande (Embrapa, dezembro de 2003), nesse momento, o algodão foi um grande gerador de emprego e renda da região nordeste, a qual chegou a ter mais de 3,2 milhões de hectares plantados com esta cultura, representando mais de 10% da área ocupada com esta malvacea no mundo, desde 1950.

O crescimento e desenvolvimento da cidade de Campina Grande (PB) foram baseados na cotonicultura que, no início do século XX, despontou como o segundo empório cotonícola do mundo, perdendo apenas em movimentação de compra e venda para Liverpool na Inglaterra. Não é à toa que muitos se recordam que Campina Grande era conhecida como *a Liverpool do Nordeste brasileiro* (Nivaldo Mangueira).

O algodão atraiu comerciantes de todas as regiões da Paraíba e do nordeste para Campina Grande fazendo com que esta cidade crescesse cada vez mais, principalmente, depois que o caminhão substituiu o burro. Segundo dados, esse último carregava cerca de 120 kg de algodão em caroço, enquanto o caminhão carregava cerca de 2000 kg, além de ser mais rápido. Além do mais, como vimos no caso concreto praticado por Roldão Mangueira, *ao voltar os caminhões levavam ferragens, tecidos, medicamentos, rapadura, etc., para toda a Paraíba e estados vizinhos* (Id. Ibid.).

Nesse momento Roldão Mangueira passou a ser visto na cidade como uma pessoa de projeção. Tornou-se um dos maiores empresários através do comércio de algodão, agave e mamona. Conseguiu adquirir muitos bens materiais tornando-se proprietário de diversos imóveis e armazéns na cidade.

Negrão e Consorte (1984) nos dizem que, segundo o próprio Roldão, além de negociar com algodão ele teria sido o maior introdutor de agave no Brasil, em Campina Grande. Começara a operar com um armazém de algodão e outro de agave, redistribuindo a mercadoria, chegando a ter um total de 15 armazéns. Roldão relata que,

tinha vez de recebê oitenta caminhão de algodão (...) de fora, do Ceará (...) de toda parte praqui mandavam, aí eu vendia e tinha minha comissão. Mas depois quando eu comecei a vendê, a exportá, eu comprava o algodão. Quando chegava – eles confiava muito em mim – eles dizia: 'Roldão, o preço que vende aqui é

muito bom"..., entendeu? Ai eu ia e procurava o comércio, que minha firma é tanta, ai eu pagava mais um pouquinho, ai eu ia exportá (NEGRÃO & CONSORTE, 1984:322).

Nivaldo Mangueira nos diz que, seu avô,

foi progredindo no comércio ao ponto de ser o maior exportador de algodão aqui da Região. Algodão e agave. Ele, Lidiane, bateu o record histórico – no porto de Cabedelo, nem sei se tem essa placa ainda, mas em 70, por ai, eu estive lá no porto e tinha uma placa lá que esse record tinha sido batido por Roldão Mangueira, da exportação dessas fibras, de algodão, de agave. E Campina Grande na época era conhecida como a Liverpool do Nordeste. Ele produziu muito. Conseguiu muitos bens, propriedades, imóveis na cidade: casas, prédios. É tanto, que, me parece, que o prédio que funcionava ou funciona o templo dos Borboletas Azuis era dele.

Dentre estes imóveis estava o da Casa de Caridade Jesus no Horto – que posteriormente foi doada por Roldão Mangueira, ficando em nome desta instituição.

Nessa época, ligou-se à política. Tornou-se *membro do Partido Social Democrata. Amigo incondicional de Rui Carneiro, de quem recebeu favores que possibilitaram a aquisição de um bom patrimônio* (Diário da Borborema, 18/11/1979).

De acordo com o depoimento de Nivaldo Mangueira, Roldão

era tido como uma pessoa de projeção também na política. Ele participou de muitas campanhas políticas, tendo sempre contribuído com os candidatos. Eu me lembro muito bem, eu rapazinho, garoto, ele falava muito em Rui Carneiro, Umberto Lucena, Argemiro de Figueiredo, Bento Figueiredo – me parece que era o primo dele que morava vizinho agente, lá em Bodocongó; parece que foi Senador da República, sogro de Raimundo Lira. Eu sei que ele se envolvia nessas questões políticas.

Roldão criou na abundância seus dez filhos que se tornaram *comerciantes, profissionais liberais e professores universitários. Seu filho mais velho, João Mangueira, foi prefeito de Conceição e Deputado Estadual (...)* (NEGRÃO & CONSORTE, 1984:322-323).

No dizer de Nivaldo,

os filhos dele foram todos criados – como é que se pode dizer? – como se diz na gíria: 'com tudo nas mãos'. Porque ele era uma pessoa de posses. E carro? Era o melhor da época. Eu me lembro que todos os meus tios tinham um carro novo. E ele botava os filhos pra estudar nos melhores colégios. Um foi para os Estados Unidos. Passou muito tempo lá fazendo negócios. Foi o responsável pela exportação. E eu ali, morando ali vizinho. Mas antes d'gente morar ali vizinho, todo final de semana agente ia pra casa dele, que era ali num prédio na rua João Suassuna – hoje é um estacionamento. Então eu dormia lá, e certa vez, eu vi aquele alvoroço, gritando fogo! Incêndio! Os armazéns dele. Ele tinha dez armazéns lotados de algodão. Era tanto algodão que não cabia dentro do armazém, ficava entucado assim. As ruas de Campina, por ali, era tudo cheio de algodão. E teve um incêndio. Esses armazéns dele era tudo pegando fogo.

Sobre esse episódio, o Diário da Borborema afirmou, mesmo sem ter sido obtidas provas contundentes, que o Sr. Roldão Mangueira tinha sido

cognominado, anos atrás, de 'o incendiário', tendo em vista alguns incêndios misteriosos verificados em seus depósitos de algodão. Certa vez em um comício realizado na Praça da Bandeira, em 1950, Roldão aparteu o ministro José Américo, então candidato a governador do Estado. De imediato, José Américo retrucou; 'quem me aparteia, Roldão Mangueira. Ele não me perdoa nunca eu ter instalado um Corpo de Bombeiros em Campina Grande para combater os seus incêndios'. A alusão referia-se a incêndios em armazéns de algodão, sinistros que teriam sido provocados por Roldão Mangueira, objetivando o reconhecimento de seguros (Diário da Borborema, 18/11/1979).

Mas, na versão do próprio Roldão trazida por Negrão e Consorte (1984:323), *os incêndios não teriam sido a causa de sua fortuna, mas ao contrário, de sua falência.* Isso porque, segundo Roldão, *a firma que por volta de 1954 ou 1955, tinha 15 armazéns, 14 dos quais segurados. O que incendiou-se foi justamente o não segurado, e o incêndio teria sido criminoso.*

Roldão atribuiu o incêndio a um ex-empregado seu, nas suas palavras, *um comunista.* Segundo Roldão:

Quando foi um dia de tarde, chegou um caminhão e aí eu tinha que trabalhá lá, o rapaz era apontado lá, esse camarada. Aí disseram: 'olhe, chegou um caminhão aí e os rapaiz querem ir logo embora'. Eu disse: vai, vai recebe o algodão. Aí ele saiu fumando, chegou lá, quando arrecebeu o caminhão de algodão, esqueceu, jogou a ponta do cigarro assim, em cima da carga. Quando foi à meia noite, às duas horas da madrugada, eu vi o fogo, era encostado donde eu morava, num sobrado, era encostado de lá, a fumaçona dentro de casa (NEGRÃO & CONSORTE, 1984: 323-324).

Negrão e Consorte nos dizem que Roldão não explicita porque considerava o incendiário comunista, nem qual teria sido seu motivo para prejudicá-lo. Todavia, podemos nos arriscar a lançar alguma luz sobre essa questão.

Durante a pesquisa realizada sobre o movimento, principalmente a partir das entrevistas com as pessoas que ainda freqüentam a Casa de Caridade Jesus no Horto, percebemos a diferenciação que estes crentes fazem em relação às coisas sagradas e as profanas. As coisas sagradas pertencem, no imaginário dos crentes do movimento, à direita, portanto, pertencem a Deus. As coisas profanas ou mundanas são coisas que vêm da parte do diabo, portanto, são tomadas como coisas da esquerda. Deste modo, esquerda e

direita são incompatíveis. Até aqui nada de muito novo. Durkheim (1989) e Eliade (1992) já nos mostrara essa diferenciação feita pelo ser religioso.

Mas, o comunismo, para os adeptos deste movimento pertence à esquerda. Talvez, pela própria construção negativa que foi criada sobre este sistema.

Em segundo lugar, na representação dos participantes do movimento, o comunismo está ligado primordialmente à Alemanha, de onde, desde o fato acontecido ainda no século XVI com Lutero, – que, segundo eles, era um santo homem da Igreja Católica e foi excomungado e fundou o protestantismo – só saem coisas que não são de Deus. D. Tereza – adepta do movimento e firme em seus ensinamentos até hoje - ao nos falar sobre a posse de Joseph Ratzinger - o papa Bento XVI – nos diz que (...) *esse papa que subiu agora, ele é que está pior que ele é da (...), como é meu Deus? Lá só tem comunismo e protestante. Da Alemanha. Lá só tem protestante, aí sim minha filha, aí a Igreja cai, cai, cai.*

A desautorização do pontificado do papa Bento XVI se dá, para D. Tereza, não por outro motivo que o fato dele ser da Alemanha¹⁵.

Um outro fator que pode ter contribuído para Roldão identificar o “incendiário” como comunista, portanto da “esquerda”, é o fato do uso do cigarro. Este é expressamente proibido pelo movimento, pois, uma pessoa da parte de Deus, jamais botaria uma *chupeta do diabo* (como chamam) na sua boca. Portanto, este rapaz só poderia ser, na representação dos membros do movimento, da esquerda. Já que não era protestante, foi identificado como seu equivalente laico: comunista.

Mas, embora o acontecido em seu armazém, Roldão não solicitou falência, mas concordata que conseguiu liquidar vendendo terrenos, casas e objetos que possuía. A partir daí retirou-se do trabalho e passou a viver de rendas.

¹⁵ O protestantismo também recebe o mesmo designativo pejorativo que o comunismo.

Quando foi um dia, saí pra rua, mais ou menos em 59. Quando eu cheguei no meio da rua, senti aquela coisa assim, eu tombei, fui lá, vim cá, fui lá vim cá, fui lá vim cá... Ai o espírito falou, lá no meio da rua. Ai disseram assim [a população]: 'tá doido, tá doido, tá doido, leva pro asilo, tá doido, leva pro asilo'. (NEGRÃO & CONSORTE, 1984:324).

Assim descreveu Roldão sua primeira manifestação mediúnica.

D. Tereza, ao lembrar a primeira manifestação mediúnica de Roldão, nos diz que, *seu Roldão recebeu padre ciço no meio da rua, na bacurau* [se referia ao carro de Roldão]. *Ai disseram: ele é um doido, leva pra João Ribeiro*¹⁶. *Agora, na hora, encostou gente na caminhonete sabe aí eu só sei que foi um bocado de gente pra tirar ele, pra levar pra João Ribeiro.*

No período que vai de 1959 a 1961, Negrão e Consorte (1984:324) nos dizem que Roldão foi algumas vezes internado em hospitais psiquiátricos por seus filhos, cinco dos quais foram entrevistados, e o julgavam mentalmente alienado.

No entanto, Roldão foi dado pelos médicos como *absolutamente normal*. A partir do que, um deles deu conselho à família, conforme relatou Hilda Mangueira:

olha, deixa o pai de vocês assim, porque ele não tem nada, nós fizemos os exames, está bom, não tem nada. Agora se vocês ficarem tentando, vai ser pior, ele vai se sentir como se fosse enjaulado. Deixa ele fazer o que ele quer, o que ele sempre teve vontade de fazer, deixa ele fazer (Id. Ibid. p. 324-325).

¹⁶ João Ribeiro, hospital psiquiátrico em Campina Grande (PB).

A partir daí, as manifestações mediúnicas parecem ter se tornado constantes. Negrão e Consorte nos dizem que certa vez quando os espíritos começaram a se manifestar em Roldão

os filhos tentaram interná-lo, as tentativas falharam porque ora o carro em que é colocado para se conduzido a João Pessoa, inexplicavelmente não funciona, ora as injeções que lhe são aplicadas são imediatamente expelidas de seu corpo. Um dos espíritos que recebeu nessa época desafiou os circundantes: 'falo 65 línguas, quem quisé encoste'. Todos estes eventos miraculosos constituíram-se em prova de sua mediunidade e sanidade mental: 'olha, muita gente num sabe o que é mediunidade, eu vou prová que meu aparelho num tá doido, que num é loucura', afirmou um dos espíritos que recebeu (NEGRÃO & CONSORTE, 1984:325).

A própria fundação da Casa de Caridade Jesus no Horto está revestida desta aura miraculosa.

De acordo com o Sr. Willian Silva – hoje ex-membro da “missão”¹⁷ – a Casa de Caridade Jesus no Horto tinha sido aberta por Roldão por uma ordem do Padre Cicero. Segundo ele,

a história lá de Roldão Mangueira é que ele botou esse centro espírita (...) que disseram que ele tinha armazéns (...) na época ele tinha muito algodão e agave e pegou fogo nesses negócios tudinho, e quando ele soube da notícia, soube no centro da cidade (...) aí disse que ele subiu no elevador do edificio Rique pra pular lá de cima do último andar, botou na mente pra se suicidar. Aí ele disse que quando entrou no elevador que desceu lá no último andar, ele viu um padre, na concepção dele era padre Ciço. Aí ele [padre Cicero] disse: desça e vá tomar conta do resto dos troços que ficou e você quando resolver esse problema bote um centro espírita pra fazer caridade para o povo (...) aí ele disse que vendeu os troços e aí começou (...).

¹⁷ Segundo D. Tereza, adepta do movimento ainda na atualidade, os “Borboletas Azuis” são peregrinos de Deus a fim de cumprir uma *missão* na terra como Deus determinou. Daí tal designativo.

Negrão e Consorte (1984) nos dizem que *o centro teria sido fundado por ordens de S. Francisco e Pe. Cícero*. Eles nos explicam:

Na época, em razão da concordata, estava sem dinheiro para conseguir um local apropriado, mas Pe. Cícero lhe disse: "... que num tem dinheiro, dinheiro, dinheiro a gente arranja. Amanhã, vá às 8 horas em frente do Banco do Comércio, que o Jesuíno tá na porta, que ele lhe chama pra oferecer o que você quisé! Eu digo: 'Num é possível! Em todo o caso, fui na frente do Banco e quando passei, o Jesuíno tava na porta. 'Roldão, vem cá', ele disse. E eu: 'que é?' O que tu veio vê aqui, rapaiz?' Eu disse: 'Como você tá vendo, eu preciso mesmo'. 'Quanto é que você precisa?' 'Setenta cruzeiros (naquele tempo)'. Ai ele entrou lá dentro, fez uma duplicata, eu assinei, ele me deu o dinheiro, num desconto nenhum e falou: 'Quando você vim pagá, num vai pagá com juro'. Com o dinheiro comprou o terreno e construiu a casa onde até hoje se localiza a Casa de Caridade Jesus no Horto (NEGRÃO & CONSORTE, 1984:325-326).

Nivaldo Mangueira nos diz que, depois do acontecido em seus armazéns,

dai em diante Roldão começou a frequentar centros espíritas. Eu me lembro que ele frequentava. Não sei se já dele mesmo, ou de outra pessoa. Ele começou a se ligar muito ao espiritismo. Frequentava a Igreja Católica e o espiritismo. Os dois ao mesmo tempo. E o santo de devoção dele, forte, era Padre Ciço do Juazeiro.

O pensamento suicida não foi mencionado por Nivaldo Mangueira. Todavia, parece certo considerarmos que a partir desse fato que se deu em seus armazéns, Roldão Mangueira passou a se interessar mais pelo espiritismo, fundando um centro sob a denominação de Casa de Caridade Jesus no Horto que, nas palavras do seu fundador tem como lema *a humildade, a caridade, o amor ao próximo e a Deus* (Diário da Borborema, 22/09/1979).

Nesse ressinto, Roldão Mangueira passou a realizar reuniões espíritas chamadas “Mesa Branca”, durante as quais se dizia que aconteciam curas e outros milagres – concorrendo para o aumento do número de adeptos.

A partir da divulgação de que Roldão Mangueira tinha o poder de curar, muitas pessoas foram atraídas para aquela Casa. O Sr. Willian Silva nos contou que toda a sua família passou a frequentar aquela Casa a partir de uma cura que sua mãe tinha recebido, esta intermediada pela Casa de Caridade Jesus no Horto. De acordo com ele,

mãe ela estava extraindo os dentes na época, aí ficou um único dente. Aí, o médico ou foi a médica disse: olhe esse dente da senhora está colado no osso, a senhora tem que ir pra João Pessoa fazer uma cirurgia. Era aquele tempo muito atrasado sabe, hoje eu estou com 50 anos, na época eu tinha o quê, 17 anos? Aí foi um espanto pra família essa operação em João Pessoa. E eu sei que nesse intervalo de tempo nasceu umas duas pipocas assim, que nem umas verrugas sabe, assim bem perto do olho da minha mãe. Aí essas verrugas perturbavam, queimavam que ela ficava agoniada sabe (...) Aí tinha uma vizinha que frequentava Roldão Mangueira (...) aí eu sei que a vizinha disse: dona Maria porque a senhora não vai em Roldão Mangueira? Isso pode ser um trabalho. Aí ela foi. Quando chegou lá, aí fizeram os passes nela sabe (...) Aí o povo lá começaram a fazer os trabalho dizendo que esses negócios desses carços eram um catimbó, bruxaria, aí um dos membros lá mandou que minha mãe fosse extrair o dente perto do Monte Santo num homem que era espírita. Aí mãe foi sabe. Quando chegou lá mãe contou logo a história toda (...) sei que o médico que indicaram pra minha mãe ir aplicou a anestesia e disse: sente aí, deixe comigo. Aí mãe disse que quando tava pensando que ele tava dando a anestesia o dente já tava no alicate (...). Agente tava tudo nervoso (...) agente só pensava que mãe ia morrer, aí quando esse negócio deu certo aí foi até os burros, o cachorro lá pra Roldão Mangueira. Papai, mãe, os irmãos todos. Aí fomos todos pra lá, inclusive eu frequentando (...).

Dedicou-se, pois, Roldão, à cura espiritual de enfermos, *especialmente cardíacos, cancerosos e doentes mentais* (NEGRÃO & CONSORTE, 1984:327). Diz Roldão: *já saiu daqui curado mais de 20 mil pessoas* (Op. cit. 328).

D. Tereza, também, diversas vezes nos relatou casos de pessoas doentes que procuravam a Casa de Caridade Jesus no Horto. De acordo com ela,

chegava aqui, só tu veno, o povo atribulado, até médico desenganado das junta médica foi tratado aqui nessa casa. Certa vez chegou aqui uma médica que tava em João Pessoa. Ai tinha lá no consultório dela, tinha lá um homem já no morre não morre, desenganado dos médicos. Ai ela disse assim: esse homem tem cura. Leve ele lá pra Roldão que ele escapa. Ai levaram pra esse quarto, ai botaram ele ai. Ai botaram um colchão ali, deitaram ele sabe, ai quando foi na hora da oração levaram ele pra lá, pra puxar as corrente. Ai lá puxaram as corrente dele. Já tava nos pés. Já tava nos peizinho dele sabe, que ele nem andava né. Só sei que ele ficou bonzim, bonzim, bonzim.

Conforme algumas informações houve um momento em que cerca de 350 pessoas freqüentavam periodicamente a Casa de Caridade Jesus no Horto (O Norte, 15/11/1979). Mas, segundo o Sr. Willian Silva, depois de algumas profecias recebidas por Luciene¹⁸ muita gente abandonou a "missão". De acordo com ele,

(...) essa menina começou a botar ordem na Casa. Ai ela começou: mulher com unha pintada não é mais pra entrar; mulher que corta o cabelo não é pra entrar; mulher não pode usar calça comprida; ai começou a dizer esses negócios e o povo foi se afastando sabe, ela dizia e alguém transmitia para as pessoas que vinham chegando, ai o povo não ia gostando e ia saindo. Eu sei que resumiu numa faixa dumas sessenta pessoas sabe, que esse povo

¹⁸ Luciene era a profetiza da Casa de Caridade Jesus no Horto. Ela dizia receber a incorporação de Nossa Senhora e Jesus Cristo, inclusive a profecia acerca da mudança das vestimentas e a do dilúvio foi entregue por ela e não por Roldão. Vale salientar que Luciene, antes mesmo do dia previsto par o dilúvio, 13 de maio de 1980, deixou a "missão" para casar-se com um jovem, também do movimento, chamado Breno (este, por sua vez, é irmão do sr. Willian Silva).

que ficaram tava de acordo com o que essa menina dizia, e eu também tava no embalo com a minha família (...).

Sobre essa questão, Negrão e Consorte (1984:333) nos relatam um episódio muito significativo em que *Roldão obrigou todos os adeptos presentes a uma sessão, a despojarem-se de suas "modas": sapatos, bolsas, lenços, alianças, brincos, relógios, óculos, todo e qualquer adorno. Encheu uma bacia com todos os objetos coletados e os lançou fora, depois de tê-los banhado em sal*¹⁹.

Todavia, ainda de acordo com o Sr. Willian Silva, depois dessas profecias, *o negócio ainda iria ficar mais sério*, pois, foi depois daí que Luciene disse que tinha recebido outro recado de Jesus, onde este dizia que todo mundo tinha que seguir o seu exemplo e, (...) *todo mundo tem que usar as mesmas roupas que os apóstolos de Jesus usavam (...).*

Assim, já não é mais Roldão que revela as mensagens sagradas – embora continue como líder incontestado do movimento –, é uma adolescente de 17 anos de idade, Luciene Fernandes Diniz, que exerce as funções de profetiza. Uma menina que no dizer de D. Tereza,

era uma menina que vivia sofrendo, era uma menina sofredora. Uma menina que numa viagem com o pai pra Bahia. Lá, o carro virou, o caminhão virou com tudo, matou... quantas pessoas? Parece que foi onze pessoas, foi onze, matou onze pessoas, escapou ela e o chofé.

Depois desse episódio,

em casa, ela recebeu a intuição, recebeu. Ela viu o estrago todin e aí, ficou triste, triste, triste, dende casa, triste, triste. E ela, só

¹⁹ O sal é um ótimo remédio na concepção do grupo, pois, serve para todos os tipos de doença. Durante todas as entrevistas feitas com D. Tereza, ela tinha no templo uma garrafa cheia de sal grosso.

sei que foi adoecendo, adoecendo. Desses modo que vem, ela recebeu as corrente (espíritos)... Ai eu sei que a mãe dela trouxe ela pra-cá, né?(NEGRÃO & CONSORTE, 1984: 330).

Depois do contato com a Casa de Caridade Jesus no Horto,

aí baxou um espírito (...) do tio dela que há dias tinha morrido. Ai baxou nela, (...) que queria ajudá ela e a família. (...) 'Falou a verdade, disse tudim, a situação da família dela, disse que tava cum catimbó. Mas, na Casa de Caridade Jesus no Horto, desmanchou os catimbó. Até que, apareceu o padre Cícero fazendo a pregação, dizendo: Luciene, Luciene, Luciene, Luciene, a missão de Luciene vai ser um assombro pra humanidade"... (Ibid. p.331-332).

A partir daí, Luciene, - menina muito triste e calma, exemplo de sofrimento, martírio até - passa a receber o menino Jesus, que lhe dá a profecia de que todos têm de andar com as vestimentas sagradas se quiserem escapar de um dilúvio que Deus dispensará sobre a terra no dia 13 de maio de 1980.

Mas, ao que tudo indica a partir do momento em que essas profecias – de se vestir como os apóstolos e posteriormente da ocorrência de um dilúvio – foram sendo entregues aos frequentadores da Casa de Caridade Jesus no Horto, muitos foram abandonando-a.

De acordo com o Jornal o Norte (15/11/1979), *várias pessoas abandonaram a seita, calculadamente 70% por se envergonharem de usar a vestimenta, ficando resumido em aproximadamente 50 pessoas (...).*

Por outro lado, estas profecias causaram uma grande efervescência na cidade, de tal forma que chegou a ganhar notoriedade nacional alargando assim, os campos de visibilidade dessa crença.

Depois dessas profecias, o grupo dos “verdadeiros seguidores” se define. Nos dias 13 de cada mês os que permaneceram na missão passaram a fazer caminhada de

peregrinações pelas ruas centrais da cidade de Campina Grande²⁰, e até mesmo para outras cidades da Paraíba como João Pessoa e Esperança²¹, anunciando um dilúvio e conclamando a sociedade a visitar a Casa de Caridade Jesus no Horto a fim de se voltarem pra Jesus e escaparem dessa terrível catástrofe anunciada – o dilúvio.

A presença daquelas pessoas sem sandálias nos pés e vestidas com aqueles roupões azuis e brancos chamou deveras a atenção da sociedade campinense, que passou a denominá-los de “Borboletas Azuis” – apelido que pegou de tal forma que, na sociedade campinense só são conhecidos e lembrados a partir desse designativo ou a partir do nome do seu líder, Roldão Mangueira. Todavia, os membros do movimento não se agradam dessa designação.

Para D. Tereza,

esse apelido foi dado pela imprensa prá dá dinheiro. Porque eles dizia que agente parece borboleta que ficava nas rua tudim voano, aí botaram o nome borboleta azul. Foi a imprensa que botou.

Todavia, na designação do movimento, *nós não somo Borboleta Azul não minha filha, nós somo peregrino de deus procurando cumprir uma missão na terra como deus determinou.*

²⁰ Ver foto de uma das caminhadas. Anexo 3, p.161.

²¹ Aliás, vale salientar que o dia 13 de maio, data para o qual foi marcada a irrupção do dilúvio, é, no calendário religioso, dia de nossa Senhora da Guia.

2. Um movimento messiânico-milenarista

Em 13 de maio de 1980, os adeptos que continuaram fiéis ao movimento, irmanados desde meados de 1978,²² dispõem-se a aguardar o início de um dilúvio que prenunciaria a instalação de uma outra ordem social vigente.

Um aviso datado de 09 de junho de 1978 foi distribuído e endereçado à humanidade em geral comunicando a dita profecia enviada por Jesus. Este informativo – dentre outros aspectos que serão citados posteriormente – afirmava que, (...) *só ficarão na terra as Igrejas, nem todas, Conventos, os animais, as árvores, as aves, a Casa de Caridade Jesus no Horto e o povo que quer mesmo ser dele* [de Jesus]²³.

Não foi por simples acaso que tais pessoas se achegaram à Casa de Caridade Jesus no Horto. Entendemos que essa acontecência²⁴ – o anúncio e a crença na irrupção de um dilúvio – de alguma forma as comoveram, as afetaram²⁵ – embora de forma particular para cada crente, visto que, cada um possui “arquivos” de vida distintos um dos outros, sendo, portanto, diversos os agenciamentos e as conexões entre os vários materiais existentes. Destarte, concebemos que a forma de se apropriar do mundo é muito própria de cada um, pois, se assim não fosse, tais práticas bastariam aos gráficos, à quantificação.

²² Essa data diz respeito ao início das profecias acerca do dilúvio. A Casa de Caridade Jesus no Horto ou Casa Espírita Jesus no Horto – como está citado na certidão do cartório do 1º ofício da comarca de Campina Grande -, foi escriturada em 24 de outubro de 1970.

²³ Ver Anexo 1, p. 159.

²⁴ Conceito heideggeriano que rompe com o conceito de acontecimento. Este está dado para o todo, a acontecência ao contrário, está para o particular, para o singular. Esta acontecência segundo Heidegger implica na outração, ou seja, na ação sobre si mesmo, naquilo que leva um sujeito a se tornar o outro de si mesmo. A acontecência co-move, afeta, marca, mas marca de formas diferenciadas, pois se faz numa rede de contigência (cf. HEIDEGGER 2001).

²⁵ As noções de “comoção” e “afetação” aqui empregados são tomados no sentido dado por Jorge Larrosa: algo que, profundamente *nos passa*, e nos marca de tal forma que mudamos devido a essa acontecência, ou seja, atribuímos sentido em relação a nós mesmos. Para entender melhor, vejamos como o próprio Larrosa nos define essas noções: *vivemos num mundo em que acontecem muitas coisas. Tudo o que sucede no mundo não é imediatamente acessível. (...) Nossa própria vida está cheia de acontecimentos. Mas ao mesmo tempo, quase nada nos passa (...), não nos afetam no fundo de nós mesmos.* Para Larrosa, é preciso cancelar essa fronteira (...) entre o que *passa* (e que podemos conhecer) e o que *nos passa* (como algo que devemos atribuir um sentido em relação a nós mesmos) (LARROSA 2002:136).

Todavia, embora de diferentes formas, o anúncio do dilúvio afetou uma enorme quantidade de pessoas. Percebemos – através das entrevistas por nós realizadas e dos depoimentos colhidos nos jornais – tais crentes convictos de que o fim do mundo de fato era iminente.

O Sr. Antonio José da Silva, um dos crentes, estava convicto que *no dia 13 de maio, a hora ninguém sabe ainda, o sol vai girar três vezes consecutivas e haverá um trovão tão enorme que, igual na história da humanidade, só aconteceu no dia em que Jesus Cristo foi assassinado* (Diário da Borborema, 07/05/1980).

Devido à comoção causada pelo anúncio do dilúvio diversos crentes venderam seus bens para comprar alimentos a fim de estocá-los para os dias que acreditavam, a terra iria ficar inundada – cerca de oito meses.

Segundo o Diário da Borborema (13/05/1980) o Sr. Antonio Tiago Acirole *vendeu duas casas que possuía e insistiu para que sua mulher fizesse o mesmo com a residência em que morava, na rua Rio de Janeiro, na Liberdade. Depois de insistir sem êxito, foi embora em sinal de protesto.* Ainda de acordo com o Sr. Willian Silva,

(...) muita gente se separou das famílias, muita gente acabou com os patrimônios que tinha, os bens. Tem um senhor aí que mora pras banda do Cruzeiro, ele era muito bem de vida, vendeu carro, vendeu casa, terra, vendeu tudo, deu a parte da família e a outra parte, comprou de alimento.

O anúncio do dilúvio e a crença na proximidade do fim dos tempos modificaram rotinas imprimindo novos ritmos ao cotidiano desses crentes.

Como é possível uma experiência escatológica em pleno século XX?

Para responder a esta questão se faz necessário resgatar o debate sobre escatologia.

O termo "escatologia" é de origem grega – geralmente empregado no plural – *ta escháta* "as últimas coisas". Porém, segundo Le Goff, (1996:325) alguns estudiosos da religião empregam-no no singular *escháton* "o acontecimento final", para designar o Dia do Senhor ou o Dia do Juízo Final, segundo o Apocalipse.

O termo foi inicialmente empregado em referência às religiões judaico-cristãs sendo depois ampliado pelos historiadores das religiões às crenças sobre o fim do mundo existentes noutras religiões, e também pelos etnólogos que o ampliaram também às crenças ditas primitivas.

Em leituras acerca do tema percebemos que a questão do destino final do indivíduo e da raça humana, ou seja, questões de tipo escatológica²⁶ ocuparam sempre um importante lugar nas especulações da humanidade, seja no passado, seja no presente.

Encontramos em alguns filósofos do passado a reflexão ou especulação sobre o futuro reservado ao indivíduo. Em Platão nos deparamos com o ensinamento sobre a imortalidade da alma, isto é, sua existência continuada após a morte. Para Platão, o homem é um ser dual. Temos um *corpo* que está indissolúvelmente ligado ao mundo dos sentidos, mas também possuímos uma *alma imortal*, que é a morada da razão. Platão achava que a alma já existia *antes* de vir habitar nosso corpo, no mundo das idéias. Essa doutrina, ao que parece, persistiu como um importante dogma da filosofia até à nossa época.

Na Idade Moderna encontramos Kant, que conservou a doutrina da imortalidade como um postulado da razão prática.

²⁶ O termo "escatologia" designa a doutrina dos fins últimos, isto é, o corpo de crenças relativas ao destino final do homem e do universo.

Também encontramos entre os filósofos, aqueles que pensavam/especulavam sobre o futuro do mundo. Segundo Berkhof, (1990:667) *os estóicos falam de sucessivos ciclos de mundos e os budistas, de eras de mundos, em cada uma das quais um novo mundo aparece e volta a desaparecer. Até mesmo Kant especulava sobre o nascimento e a morte dos mundos (...).*

As mais diversas religiões existentes no planeta parecem ter uma preocupação especial quanto ao “tempo final”, seja coletivo, seja individual. O budismo prevê, no fim de uma longa ascese, um paraíso de total distanciação, o nirvana. O hinduísmo acredita na migração das almas (metempsicose). No Islã, assim como no judaísmo e cristianismo encontramos também a idéia de paraíso. Na religião celta, o outro mundo é um mundo de prazer para o corpo e a alma. Os nossos índios americanos, ao que sabemos, sempre estavam em migração em busca de uma terra sem males.

A crença na permanente existência da alma aparece, sob diversas formas, em diversas religiões, o que levou J. T. Addison (1932 apud BERKHOF, 1990:668) a dizer *que a crença em que a alma do homem sobrevive à sua morte, tão perto está de ser universal que não temos nenhum registro confiável de alguma tribo, nação ou religião em que ela não esteja em destaque.*

Contudo, não é nada fácil o estudo da escatologia. De acordo com Le Goff (1996: 327), os desenvolvimentos doutrinários e as condições históricas tornam, por vezes, difícil de distinguir as fronteiras entre a escatologia e os conceitos com ela aparentados. Se, (como mostramos no início do capítulo) por um lado, a escatologia refere-se ao destino último do indivíduo, e por outro, o da coletividade – humanidade, universo –, entendemos que esse termo foi formado e usado tradicionalmente para falar dos “fins últimos” coletivos, uma

vez que o destino final individual depende em grande parte do destino universal²⁷ (Le Goff, 1996:326).

A fim de evitar generalizações indevidas queremos nos limitar à escatologia coletiva judaico-cristã, uma vez que, segundo esse autor, esses conceitos e idéias nasceram em grande parte dentro do quadro da escatologia dessa tradição religiosa²⁸, onde foi se aperfeiçoando através de escritos de natureza profética que descreviam os acontecimentos do fim dos tempos: 'apokalypsis'.

Para delimitação do trabalho queremos especificar mais ainda a nossa área de estudo. Deste modo, nos deteremos apenas a um dos tópicos referentes ao campo de investigação da escatologia: o milenarismo²⁹. E aqui devemos pensar a tradição na qual está inserido o movimento dos "Borboletas Azuis": tradição messiânico-milenarista.

Em termos gerais, percebemos que a tradição judaica nunca se esqueceu das gloriosas profecias concernentes ao futuro de Israel. E, sempre que precisava recorria a tais profecias a fim de nelas achar consolação.

No Antigo Testamento encontramos os profetas que estavam, geralmente, orientando o olhar de Israel para a esperança da "realidade" esperada que se realizaria no dia de Iahweh. Devemos aqui ressaltar que as palavras dos profetas sempre foram vistas como sendo "a verdade". Josh McDowell e Don Stewart nos mostram a Declaração de Fé do judaísmo expresso através de treze crenças fundamentais. No ponto de número seis da

²⁷ Segundo Le Goff, as enciclopédias contemporâneas ampliam um pouco abusivamente aos indivíduos um termo formado e usado tradicionalmente para falar dos "fins últimos" coletivos.

²⁸ Com relação à tradição judaica, nos limitaremos ao Antigo Testamento que é tido pelos cristãos como contendo a antevisão, ou a preparação para o Novo Testamento.

²⁹ Como já foi especificado, a escatologia é a doutrina das últimas coisas. Tal doutrina, de acordo com Berkhof (1990) se divide em duas áreas de estudo, a escatologia individual e a escatologia coletiva. A primeira diz respeito, por exemplo, à morte física, à imortalidade da alma, ao estado intermediário do homem após a morte. A segunda trata, por exemplo, de questões como a segunda vinda de Cristo, a ressurreição dos mortos, o juízo final e o estado final dos indivíduos - "justos" e "ímpios".

referida declaração encontramos o seguinte: *Creio, com perfeita fé, que todas as palavras dos profetas são verazes* (1992:120).

Assim, depois da busca do equilíbrio político-militar, que traria justiça e paz, a esperança dos profetas *estava ligada à vinda de um dia decisivo (...) o dia de Iahweh* (MONLOUBOU, 1986:65).

A fórmula "o Dia de Iahweh" tornou-se, pois, a expressão técnica que resumia a mensagem de esperança num dia muito especial, este entendido como "o fim dos dias".

"O fim dos dias" na tradição judaica se traduzia da seguinte forma, como podemos ver, entre outros, no texto javista³⁰ citado em Isaías (2:2). *Dias virão em que o monte da casa de Iahweh será estabelecido no mais alto das montanhas e se alçará acima de todos os outeiros. A ele acorrerão todas as nações.*

O Cristianismo também, desde o início, nunca olvidou as gloriosas predições concernentes ao seu futuro e ao futuro do cristão individual. Podemos perceber isso com relação à própria idéia do quiliismo³¹. Este, nos primeiros séculos do cristianismo era muito proeminente.

Na Idade Média, a preocupação com o fim do mundo era algo incessante na consciência dos cristãos. A crença de que em pouco tempo este mundo poderia acabar era uma constante, e a data em que se daria a catástrofe era aguardada por muitos com ansiedade.

Richard Kenneth Emerson (apud MACEDO, 1996:39) nos diz que, durante o período que denominamos Idade Média, *o fim do mundo foi anunciado nos anos 1000,*

³⁰ Relativo a Javé, Jeová.

³¹ Quiliismo é a outra palavra, oriunda do grego, para designar o milenarismo; quiliasta, do grego chilia, "mil".

1033, 1186, 1229, 1250, 1260, 1290, 1300, 1310, 1325, 1335, 1345, 1348, 1360, 1367, 1375, 1378, 1387, 1395, 1396, 1400, 1417, 1429 e 1490.

Entretanto, esse não é um assunto que interessou apenas aos sujeitos do passado, como se pode ver na história ocidental como um todo. O Brasil é pródigo nesse tipo de experiência, como mostra nossa história.

Esse tipo de movimento se tornou cada vez mais raro à medida que a mentalidade científica e o capitalismo foram se tornando dominantes. Contudo, os "Borboletas Azuis" não é uma exceção. A insegurança de nossos dias, tal como no passado, continua provocando insegurança e preocupação em muitos indivíduos, principalmente entre os cristãos com suas profecias sobre o "fim dos tempos".

De acordo com Giddens (2005:447), nas últimas décadas, com a chegada do novo milênio, os movimentos apocalípticos (como os movimentos milenaristas dentre outros) cresceram em tamanho e quantidade, e fatos como *o aparecimento da AIDS, a queda do comunismo, a Guerra do Golfo, a ameaça de um aquecimento global e de desastres ecológicos e o avanço da poderosa tecnologia da informação estimularam as visões apocalípticas da chegada dos "últimos dias"*.

A pouco, a Revista Eclésia publicou uma matéria sobre os "Mistérios do Apocalipse" – que inclusive foi o assunto de capa da edição – cujo título era, *Apocalipse: quanto tempo resta?* (STEFANO, Ano 10, edição 107, p. 40-49).

Essa matéria, de fato, vem mostrando que nos últimos 100 anos diversos fatores e eventos têm sido interpretados como sinais do fim dos tempos. São eles: o desenvolvimento da ciência, as pestes como a HIV (aids) e a fome, o aquecimento global, o sionismo de Israel, entre outros. O fim, portanto é tido como iminente.

De acordo com essa matéria o Apocalipse³² é o “assunto da moda”, pois em nenhuma outra época o tema despertou tanta polêmica ou trouxe tamanha ansiedade. Tal afirmação é baseada em dados coletados, entre outros, no site de pesquisas Google, que registra nada menos que 110 mil páginas sobre o assunto – só em português. Também é citada uma pesquisa recente da revista *Time* e da rede de televisão *CNN* que mostrou que 59% dos norte-americanos, ou 170 milhões de pessoas, acreditam literalmente no fim dos tempos e na restauração de todas as coisas como descrito no Apocalipse – último livro da Bíblia – vivendo, portanto, na expectativa da iminente volta de Cristo³³.

Ao longo da história humana muitos acontecimentos naturais, como o próprio caso das secas, tufões, furacões, terremotos, etc., têm sido interpretados como um prenúncio do fim dos tempos.

Esta é também a preocupação fundamental dos “Borboletas Azuis”. E tal expectativa se dava, de fato, devido aos sinais que, segundo eles, denunciavam essa iminência. Assim, D. Tereza nos diz que,

o padre Ciço dizia e os padres mestres diziam: olhe para o fim dos tempos vai acontecer assim, assim, assim (...) e eu estou vendo tudinho (...), o padre Ciço e os padres mestres³⁴ diziam: olhe o escândalo vem (...) o escândalo são essas coisas mulher, os protestantes (...) o povo aí só quer saber de jogo, de dança (...) da medicina (...) pai contra filho e filho contra pai, é o fim dos tempos não é mesmo (...).

³² Apokaliypsis significa “revelação” dos acontecimentos do fim dos tempos.

³³ Logo, vale reafirmar aqui que não tomamos os dados estatísticos como algo que comprove “a” verdade, ou que seja algo objetivo. Tal como Michel de Certeau (2002:46), entendemos que a estatística só encontra o homogêneo, e que a presença e a circulação de uma representação não indicam de modo algum o que ela é para seus “súditos”. Assim, ao citar tais dados estatísticos, queremos deixar claro que, embora a forma de cada pessoa se apropriar do assunto seja particular, não exclui o pânico ancestral que acompanha a humanidade.

³⁴ Padres mestres, para D. Tereza, eram/são os padres que seguiam a liturgia tradicional da Igreja Católica: usavam suas batinas de dia e de noite, rezavam à missa em latim e de frente para o altar... Pelo fato de essa tradição ter caído em desuso, para ela os padres de hoje não são mais padres, mas *um bando de baderneiro*.

De acordo com essa crença, os sinais do fim dos tempos poderiam ser vistos sem um mínimo de esforço para descobri-los.

Antonio França³⁵ também interpretou aquele momento – maio de 1980 – como (...) *a hora da separação das ovelhas* (Diário da Borborema, 13/05/1980).

Respalhada nos estudos de Weber (1991), Giddens (2005) e Andrade (2003), sustentamos que o movimento religioso popularmente conhecido como “Borboletas Azuis”, longe de ser extemporâneo, é um movimento atual, inteiramente em acordo com a tradição histórica ocidental, uma vez que nesta são observados, invariavelmente, a cada final de milênio a recorrência de mitos e profecias que prenunciam desfechos apocalípticos: o final dos tempos e o advento de um novo tempo regido por uma ordem divina inspiradora do ideal milenarista.

É central nos “Borboletas Azuis” uma expectativa com relação ao fim dos tempos – mas isso não apenas naquele momento, pois, ainda pode ser percebido hoje – como vimos acima no depoimento de D. Tereza. Esse desejo de penetrar em acontecimentos futuros, tal como nos disse Joseph Lomas Towers, (1796 apud WILSON 2002:12) parece ser *uma paixão própria da mente humana*, visto que, em todos os momentos da história da humanidade e nas mais diversas culturas percebe-se sua presença.

O sociólogo Ricardo Mariano (apud. STEFANO, op.cit.) confirma que depois dos atentados de 11 de setembro de 2001 ao World Trade Center nos EUA os assuntos de tipo escatológico voltaram com grande força.

Todavia, ao nível do estudo do caso em questão, mais interessante do que apenas aguardar o fim dos tempos ou a volta de um messias tomando por base alguns sinais é

³⁵ Antonio de França foi a pessoa que assumiu a direção da Missão Casa de Caridade Jesus no Horto depois da morte do sr. Roldão Mangueira que se deu em 24 de julho de 1980 (setenta dias depois do fracasso da profecia).

entendê-los relacionando-os à crença e à espera (esperança) no estabelecimento de um Reino Milenar: crença em um tempo de paz, alegria, gozo, geralmente o oposto do mundo em que se vive.

Relacionando o fim dos tempos a essa esperança, ao invés de encontrarmos pessimismo, encontramos, ao contrário, muitas pessoas que aguardam ansiosas pelo cumprimento dessa promessa, muitas vezes, entrando em ação, reunindo-se a fim de que esse dia seja apressado e que o mundo de fato seja transformado.

Na história da humanidade são muitos os movimentos encontrados que anseiam e não raramente se mobilizam para pôr em vigor tal realidade. Tais movimentos são geralmente denominados como messiânico-milenaristas.

Por messianismo entendemos a crença em um salvador, o próprio Deus ou seu emissário, e a expectativa de sua chegada que porá fim à ordem presente, tida como iníqua ou opressiva, e instaurará uma nova era de virtude e justiça (NEGRÃO, 2004).

O movimento messiânico, por outro lado, de acordo com Maria Isaura de Queiroz (1976:46), se diferencia do messianismo, visto que, segundo ela, esse último se caracterizaria como uma doutrina, enquanto que o movimento messiânico seria a atividade de uma coletividade sob a direção de um mensageiro de Deus – o messias no caso da tradição judaico-cristã – este, com o intuito de apressar o Milênio.

De acordo Márcia Janete Espig (2000:87), denomina-se milenarismo *a crença na chegada de um novo tempo, uma idade de ouro na qual o reino de Deus será realizado.*

Também queremos destacar o entendimento de Jean Delumeau (1997:17) sobre esse conceito. Para ele, *o milenarismo é a espera de um reino deste mundo, reino que seria uma espécie de paraíso terrestre reencontrado, estando por definição mesma, estritamente ligado à noção de uma idade de ouro desaparecida.*

Entendendo desta forma, para Delumeau, o milenarismo existiu, sobretudo nas religiões e povos que afirmaram a existência de um mundo auroral e perfeito, que teria existido e que foi rebaixado deixando de existir posteriormente - tal como na tradição judaico-cristã. Enquanto que a definição de Espig é mais abrangente, não precisamente relacionando esse novo tempo ou idade de ouro às religiões que acreditam que houve anteriormente um “Éden”, portanto, não entendendo exatamente como um reencontro deste. Todavia, as definições não se excluem, uma vez que aquele *não* restringe o milenarismo *apenas* aos povos que afirmaram a existência de um mundo perfeito que existiu no início dos tempos. Mas, reconhece que, principalmente nessas culturas ele se manifestou. Pois para Delumeau, o milenarismo se encontraria também nas religiões que aspiram, por exemplo, a renovação cíclica do universo – como o budismo.

Todavia, a definição de Delumeau é mais precisa para os fins do nosso trabalho. Para ele, a idéia de milenarismo é indissociável da tradição cristã. No Cristianismo, milenarismo é *a crença num reino terreno vindouro de Cristo e de seus eleitos – reino este que deve durar mil anos, entendidos seja literalmente, seja simbolicamente* (DELUMEAU, 1997:18).

Tal como Delumeau, Giddens (2005:445-446) também sustenta que *o termo milenarista, na verdade, é derivado do reinado de mil anos de Cristo - profetizado na Bíblia, e que na verdade os movimentos milenaristas estão profundamente entrelaçados na história do cristianismo.*

Segundo Giddens (Op. cit.), um grupo milenarista *é aquele que prevê a salvação imediata coletiva de seus fiéis em virtude de alguma mudança cataclísmica que ocorra no presente, ou por meio do restabelecimento de uma idade de ouro que supostamente teria existido no passado.*

De acordo com o sociólogo inglês Norman Cohn (1980), o estímulo para a crença no milênio encontra-se essencialmente na idéia de salvação. E esta idéia de salvação, segundo ele, em geral é concebida como:

(...) coletiva, na medida em que deverá ser gozada pelos fiéis enquanto coletividade; terrena, na medida em que deverá ser realizada neste mundo e não no céu ou no outro mundo; iminente, na medida em que poderá ocorrer a qualquer momento; total, na medida em que transformará toda a vida na Terra, tornando-a perfeita; miraculosa, na medida em que deverá ser realizada por ou com a ajuda de agentes sobrenaturais (profecias, sinais divinos, messias).

Embora não tão pontualmente quanto o faz Norman Cohn, mas da mesma forma magistral, Delumeau também nos aponta algumas características em comum daqueles que crêem e esperam por esse Reino. De acordo com seus escritos,

(...) esta raramente concebeu o advento do Novo Reino sem a passagem por um tempo de provações. E na maioria das vezes, imaginou que a terra renegada somente se abriria aos "puros" que vivessem numa total igualdade entre si (...). Suas promessas (...) anunciam uma mudança radical, uma salvação coletiva, iminente, total (DELUMEAU, 1997:18).

A partir de tais definições, podemos concluir que embora milenarismo e messianismo sejam conceitos intercambiáveis não são sinônimos sendo considerado, por muitos estudiosos, um erro tomá-los desta forma.

Maria Isaura Pereira de Queiroz (1976:31) nos indica essa distinção. Para ela, o problema do Milênio é mais vasto do que o problema do messianismo, pois, *(...) não é apenas por meio de um enviado divino que se pode inaugurar no mundo o paraíso terrestre; este pode resultar da formação de seitas sem chefes, ou mesmo de práticas*

mágicas adequadas. Logo, Maria Isaura de Queiroz entende que o messianismo é apenas uma "subdivisão" do milenarismo.

Jean Delumeau (1997:18), também diferencia milenarismo e messianismo. Segundo ele, ambos remetem a uma espera; têm um caráter terrestre; anunciam uma mudança radical, uma salvação coletiva, iminente, total; afirmam o sentido da história; apelam ao agir humano. Delumeau entende que milenarismo e messianismo são conceitos intercambiáveis, mas é um erro confundi-los, pois, de acordo com ele, é possível esperar um messias sem determinar a duração dessa espera e a de seu reino e, sobretudo sem acreditar que ele já se manifestou como acontece na religião judaica. Também milenarismos podem não estar voltados para a esperança de um messias.

Lísias Nogueira Negrão (2004), também comunga com este pensamento. Segundo ele,

pode existir movimentos milenaristas não messiânicos, conduzidos por uma sucessão ou pluralidade de líderes guerreiros, assembleias de anciãos, virgens ou crianças inspiradoras, etc. Por outro lado, podem faltar a movimentos caracteristicamente messiânicos concepções de um escatón final.

Focalizando precisamente a história cristã, Delumeau nos apresenta dois aspectos que distinguem o milenarismo do messianismo. Segundo ele, o milenarismo

de um lado, repousa sobre a crença no advento de um "reino" concebido como uma reatualização das condições que existiram antes do primeiro pecado. De outro, afirma que o Salvador já se manifestou e que a espera se concentra no momento do seu retorno (DELUMEAU, 1997:18).

Baseada nestes autores concluímos que para a instauração de um Reino de Deus na terra não seria necessariamente essencial a presença de um messias.

Todavia, embora isso não seja uma regra, geralmente, na tradição cristã os movimentos messiânicos costumam ser do tipo milenarista, e muitos movimentos milenaristas trazem o anseio da volta do messias. Em outras palavras, no geral estes movimentos visam à criação do reino milenar de justiça, paz e abundância na terra antes do juízo final, e também esperam a volta do messias para reinar com eles e restabelecer a relação de amizade interrompida pelo ato do pecado quando da desobediência no Jardim do Éden. É certo que os cristãos crêem que o seu Messias, sob a forma de Jesus, já se manifestou, todavia, esperam fervorosamente pelo seu regresso para assim realizar a promessa da salvação.

Conforme Maria Isaura de Queiroz (1976), toda a Idade Média se caracterizou pela esperança intensa no regresso de "Cristo, rei dos últimos dias". E é essa esperança de salvação que estimula a crença em profecias e sinais que apontam o retorno do Cristo.

Em geral, os estudiosos do assunto salientam a ligação entre febre milenaristas e grupos sociais em crise. Para Delumeau (1997:17), *os atores dos movimentos escatológicos são frequentemente marginalizados, desenraizados ou colonizados que aspiram a um mundo de igualdade e de comunidade.*

Como nos assevera Macedo (1996:46), na Idade Média era comum em situações de calamidade aparecer alguém dizendo que era Cristo, ou um enviado deste, anunciando o fim do mundo e a salvação eterna para ganhar inúmeros adeptos entre a população. Esses profetas populares tornavam-se líderes do povo e eram encarados como salvadores, como messias sagrados. E aqui podemos evidenciar que o tempo do fim é muitas vezes evocado

sob a forma profética, o que confirma a afirmação de Le Goff (1996:329): *há, pois cruzamentos entre escatologia e profetismo*³⁶.

De acordo com Giddens (2005:446) é possível identificar diversos elementos comuns à maioria, ou mesmo a todos os movimentos milenaristas: o envolvimento com atividade de profetas³⁷ é uma delas, visto que a profecia, segundo o autor, sempre teve uma forte ligação com as religiões de salvação, especialmente o cristianismo.

Com base nas interpretações destes especialistas em milenarismo, messianismo e movimentos messiânicos tentaremos situar o caso dos “Borboletas Azuis”, embora estejamos perfeitamente conscientes de que se trata de conceitos abrangentes.

No caso específico dos “Borboletas Azuis”, as profundas mudanças trazidas pelo Concílio Vaticano II – como veremos adiante em outro capítulo –, os avanços trazidos pela modernidade e pela ciência, além da proximidade do fim do século XX e do II milênio da era cristã podem ter sido fatores que motivaram a esperança dessas pessoas no advento de um novo reino, onde os “puros” viveriam em total igualdade entre si.

Reunidos numa espécie de irmandade, determinado dia, afirmam haver recebido a visita de Jesus Cristo e que este lhes dera a seguinte mensagem, (...) *no mês de maio de 1980 haverá um dilúvio como no tempo de Noé (...)*.

O Sr. Willian Silva, na época membro da “missão”³⁸, nos contou como se deu essa profecia. Segundo ele, Luciene (uma jovem da missão que dizia receber entre outras figuras a incorporação de Nossa Senhora e de seu filho Jesus Cristo), (...) *disse que o*

³⁶ Voltaremos a tratar desse assunto no capítulo 6: *Ressignificação do discurso: os “Borboletas Azuis” após o não cumprimento da profecia diluviana.*

³⁷ Líderes ou mestres “inspirados” *que aproveitam idéias religiosas oficiais e proclamam a necessidade de revitaliza-las* (Giddens. 2005:446).

³⁸ Vale salientar que no período da entrevista, o sr. Willian Silva há muito já tinha deixado de fazer parte do movimento dos “Borboletas Azuis”. Ver nota de rodapé nº 12.

mundo ia se acabar com um dilúvio do mesmo jeito que houve com Noel (sic) na época que Deus acabou o mundo com água, ia acontecer de novo (...).

A partir dessa profecia, um imaginário milenarista é instituído e propagado por eles. A chegada de um novo tempo é anunciada, uma "idade de ouro" na qual o reino de Deus se faria pleno. De acordo com os relatos de D. Tereza, o dilúvio vinha exatamente para acabar com tudo que estava errado:

(...) esse exemplo [dilúvio] vinha pra humanidade (...) pra que o povo que escapasse se voltar pra Deus né (sic), pra cumprir uma missão aqui. O mundo ia ser mais simples, humilde (...) aqui era o campo santo, o paraíso, o paraíso, tudo unido, tudo unido (...) quem escapasse depois do dilúvio vai se encontrar com um e falar: como é que foi que tu escapasse? Ai se abraça. Tu conseguisse escapar? Ia ser uma maravilha depois do dilúvio, ninguém ia trabalhar mais. Olhe, o mundo ia ficar como era nos tempos atrás: os animais tudo solto, ninguém trabalhava pra ninguém, quando saísse fora assim tinha ali uma batata, um cará, um pé de manga, tudo ali, uma fartura, ninguém ligava; nem feira não tinha, tudo em abundancia aí (...) (grifo nosso).

Esse "novo mundo" seria uma espécie de reatualização do paraíso auroral como o narrado pelo livro do Gênesis: *(...) tudo ia ser como era antes (...) depois do dilúvio, o mundo ia ficar como era (...),* assim afirmavam.

Outro aspecto interessante nas falas de D. Tereza – e isso é uma constante nas conversas – é que, ao falar do passado, ela sempre cruza na sua fala verbos que indicam futuro. Do mesmo jeito, ao falar no futuro percebemos que ela mistura verbos no passado. Intercala os verbos nesses dois diferentes tempos verbais – passado e futuro: depois do dilúvio *(...) o mundo ia ser mais simples (...)* (grifo nosso). Depois do dilúvio *(...) aqui era um campo santo, o paraíso* (grifos nosso). O presente aqui – no discurso de D. Tereza – é um momento de confluência entre o passado e o futuro. O passado histórico é apropriado e

remontado no presente por essa crença de forma a conferir sentido à sua crença na concretização desse futuro maravilhoso. Mas, essa visão antecipada do futuro não torna alguém a existência do presente, pois é essa antevisão do futuro o que possibilita a essa crença a modificação do seu presente.

Assim é que podemos entender nessa fala, o descontentamento de D. Tereza com a subordinação dos pobres. No seu relato ela sempre mostra o descontentamento pelo fato de você “só comer se tiver dinheiro”. Segundo D. Tereza,

o mundo não tinha isso não (...) naquele tempo nem feira não tinha. Tu não vê os caboclos nas matas, eles comiam, dormiam, eles não precisavam fazer feira não(...) no tempo que o mundo não era habitado tinha tanta mata virgem (...).

A lógica adotada é o da colaboração mútua. Não é à toa que sempre quando fala sobre a vida na terra após o dilúvio, D. Tereza sempre enfoca a questão da união, como se pode constatar no seguinte trecho:

Quando Jesus criou o mundo ninguém trabalhava era como os passarinhos. Quando Deus criou o mundo ninguém ia trabalhar pra ter pão. Você saía assim tinha um pé de macaxeira, ninguém trabalhava. Se você ia botar um roçado, uma coisa assim, ia todo mundo lhe ajudar. Pra fazer sua casa também, todo mundo ia lhe ajudar sabe, vivia tudo na união, nem dinheiro num tinha (...).

Essa lógica da cooperação, ou da caridade – como o próprio nome do Templo indica (Casa de **Caridade** Jesus no Horto) – é de fato praticada nesse movimento. A própria D. Tereza nos diz que *Deus não vendeu nada na terra. Ele disse: eu dou de graça e de graça quero receber (...)*. Além de Deus não ter vendido nada na terra e tudo ter dado de graça, de acordo com ela, essa era também uma prática adotada por Padre Cícero – um dos santos mais fortes nesta crença. Inclusive, este, juntamente com Jesus, ditava a

doutrina e as regras (através das incorporações) para serem cumpridas pelos membros: *padre Ciço não cobrou um centavo; padre Ciço batizava de graça nas águas, tudo de graça (...)*. Por isso é que naquela Casa não se cobra de ninguém nem para batizar, nem por uma cura realizada.

Ela nos conta que certa vez chegaram dois rapazes doentes na Casa. Segundo seu relato, *já tinham gastado o que mim tinha com a medicina e nada de cura, já tava ficando pobre, quando chegou aqui, aí seu Roldão pegou e disse: vocês não vão gastar nada, vocês não vão gastar seu dinheiro não (...)*.

Ainda segundo Nivaldo Manguiera – neto do Roldão Manguiera – seu avô (...) *pegava as coisas dele mesmo, vendia, um gado, qualquer coisa, pra botar lá porque ninguém tinha condição de nada (...)*.

Eles esperavam – após o dilúvio – a instauração de um mundo renovado tal qual supunham ter existido no passado mítico da tradição judaico-cristã. E na sua esperança de que esse mundo fosse reconstituído, adotaram regras diferentes das vigentes na sociedade inclusiva.

É preciso ter conhecimento de que os conteúdos milenaristas e messiânicos correspondem à própria constituição do movimento. Isto é, o fato de caracterizar-se como um movimento messiânico-milenarista já deve antecipar para o observador a chave que desvende um código de condutas sociais e econômicas diferente.

Como nos propõe Campos (2003), talvez seja no nível da moral, e não da motivação política e/ou econômica, que possamos encontrar caminhos interessantes para entender como os crentes deste movimento fabricam a sociedade.

Além da presença de um imaginário milenarista, constatamos que esperam ansiosos, e entram em ação pela volta do seu messias – Jesus Cristo. Fato que os caracteriza também como movimento messiânico.

Juntamente com Jesus Cristo estavam certos também de que viria a terra os fiéis discípulos de Cristo, assim como também sua mãe, Nossa senhora, e outros santos – de acordo com a preferência ou a simpatia de cada membro.

Tal como Cristo andou com os seus discípulos esperavam que o mesmo ocorresse com eles após o dilúvio, uma vez que a terra iria voltar a ser santa como (...) *naquele tempo que a terra não tinha pecado e o Divino Espírito Santo vinha na terra (...)*. D. Tereza nos descreve como iria ser depois do dilúvio:

Jesus ele andava com Luciana, Nossa senhora ia andar com Severina, eu ia sair no mundo com Santa Terezinha de Jesus (...) Santo Antonio ia sair no mundo pregando também com Antonio (...) ia sair pregando na rua de dois em dois, pregando, mostrando exemplo.

A partir desse entendimento de que Cristo iria voltar e de que seria instaurado um novo mundo, os crentes se ajuntam cada vez mais. Entram cada vez mais em comunhão através de suas reuniões no Templo, até chegar ao ponto em que muitos, deixando suas casas e suas famílias, se mudam de vez para aquele local³⁹, pois acreditam que as águas do dilúvio iriam atingir toda a terra, mas que Deus iria mostrar um meio deles escaparem. Segundo o Sr. Antonio José da Silva, eles recebiam diariamente orientação espiritual de Jesus Cristo: (...) *só os pecadores serão destruídos pelas águas*, afirmavam (Diário da

³⁹ Ver, em anexo nº4, p. 162, foto dos seguidores irmanados na Casa de Caridade Jesus no Horto à espera do dilúvio.

Borborema, 07/05/1980). Seu Willian Silva nos diz que quando marcaram o dia do dilúvio,

(...) muita gente se separou das famílias, muita gente acabou com os patrimônios que tinham, os bens. Tem um senhor aí que mora pras bandas do Cruzeiro, ele era muito bem de vida, vendeu carro, vendeu casa, terra, vendeu tudo, deu a parte da família e a outra parte, comprou de alimento.

Ainda segundo o depoente: *fizeram um galpão lá no Templo grande, muito grande mesmo. Encheram de saco de feijão, de arroz, de farinha, de carne de charque, entupiram tudo pra passar o dia do dilúvio e comer todo mundo (...).*

A partir destes depoimentos podemos classificar com segurança os “Borboletas Azuis” como um movimento messiânico-milenarista, uma vez que seu imaginário apresenta todas as características milenarista, bem como uma concepção de um *escathon* final; tendo à frente um líder de tipo carismático – Roldão Mangueira – à espera da vinda do seu messias – Cristo – para reinar na terra com eles; e, além disso, atuam coletivamente – não de uma forma violenta, por meio das armas, mas seguindo as ordens que os santos determinavam por meio das incorporações. Dentre outras coisas: mudando seus hábitos de vida, seu modo de vestir, de dormir, de andar, de comer, etc., tudo isso no sentido de concretizar a nova ordem por eles esperada.

Isso é claramente percebido quando D. Tereza nos diz que começou a se vestir daquela forma quando chegou à missão e ouviu a doutrina do padre Cícero. Ela nos diz que, na Casa de Caridade Jesus no Horto, *padre Ciço ensina a comer, a dormir, falar, andar, tomar banho, ensina isso aqui tudinho (...)*. E acrescenta: *(...) feliz daquele que acreditar na doutrina dessa Casa*. Ela nos detalhou como era o ensino dado pelos santos. De acordo com ela,

Comer é assim: rezar, orar pela comida e não botar a mão na mesa não, entendeu, botar o prato assim (...), e comer com a colher, concentrado; e dormir é rezar, vestir uma roupa cumprida branca e rezar pra poder dormir; e tomar banho, primeiro se benzer e rezar uma oração pra primeiro tomar aquele banho e era pra tomar banho com a roupa, não era pra tomar banho nem nu, era pra tomar banho com a roupa, a roupa branca, oxente (sic)(...) porque do jeito que tem os vivo tem os espíritos olhando, os espíritos malignos olhando. É por isso que tem gente que ta tomando banhe e morre, cai ali e morre, ali é as correntes, por isso a pessoa tem que se preparar até pra tomar banho (...); andar é pra andar normal, não é pra andar nem se requebrando não, nem vestir roupa mostrando seu corpo, andar simplesmente ali sem rebolar. Padre Ciço e os espíritos desciam pra dar a doutrina sabe, descia aqui na terra sabe, mas ninguém quis acreditar (...).

A partir destes relatos pudemos “reconstituir” o tapete histórico-social dos “Borboletas Azuis” e caracterizá-lo como movimento messiânico-milenarista. Como bem lembra Lísias Nogueira Negrão (2004), simples contestações pacíficas podem constituir-se como movimentos messiânico-milenaristas.

3. Religiosidade popular e “Borboletas Azuis”: um deslocamento de foco

Embora movimentos messiânico-milenaristas encontrem-se repletos na história da humanidade cremos que são as particularidades desse tipo de movimento que torna seu estudo atraente e, ao mesmo tempo, um desafio aos pesquisadores. Isso porque, embora possamos destacar alguns aspectos em comum a esses movimentos, em geral, cada um possui suas peculiaridades, suas marcas⁴⁰ próprias. Marcas essas que decorrem, no nosso entender, do fato de que as representações construídas pelos atores desses movimentos derivam de desejos específicos, assim como também são específicas as “maneira de empregá-los”⁴¹. Pensamos que os desejos são investidos de formas diferentes, por grupos diferentes, em diferentes momentos. Daí o cotidiano não ser o mesmo, estático, mas estar sempre se inventando e reinventando de múltiplas formas.

E os crentes do movimento dos “Borboletas Azuis” colocaram seus desejos em prática, e os operacionalizaram usando-os de uma maneira plural – aí está a força da sua diferença – possibilitando, como diz Certeau (2002:38), através de *mil maneiras de caça não autorizada*, a invenção do seu cotidiano social, do modo de viver e pensar suas relações com o sagrado, e a partir deste, com a “irmandade” e a sociedade em geral.

⁴⁰ Por “marca” é preciso entender uma combinação objetiva entre prática e signo, um ponto de intersecção entre uma linguagem da sociedade e a enunciação de uma fé - em suma, uma maneira efetiva de ultrapassar a ruptura entre uma e outra (CERTEAU 2000:166).

⁴¹ “Maneiras de empregar” constituem as *mil práticas pelas quais usuários se reapropriam do espaço organizado pelas técnicas da produção sócio cultural* (CERTEAU, 2002).

Ao pôr em prática seus desejos os "Borboletas Azuis" puderam vivenciar sua crença com mais autonomia, e a partir daí expor suas insatisfações e propagar suas esperanças de um mundo renovado e completamente diferente do atual⁴².

Intimamente relacionado a esta questão emerge a discussão sobre o conceito de "religiosidade popular" e sua legitimidade, pois tal conceito muitas vezes é visto com desconfiança. Como uma forma "menor" ou desautorizada de religiosidade.

Como nos diz Ferreti (2001), a idéia de religiosidade popular não é aceita tranqüilamente por todos, devido, segundo afirmam, à própria crítica, indefinição e falta de rigor do conceito de povo.

Chartier (1995:184), ao nos falar sobre a cultura e a religiosidade "popular", nos diz que, *o que importa, de fato (...), é sua apropriação pelos grupos*. Assim, o que interessa não é simplesmente descrever ou identificar os elementos e/ou as representações "populares", mas, *o modo de utilizar objetos ou normas que circulam na sociedade*.

Sobre esse conceito de "popular", aliás, Michel de Certeau em seu livro, "A Cultura no Plural" (1995), nos diz que ela resultou de uma construção deliberada com fins políticos. É uma invenção das elites que num gesto de autoridade, numa estratégia de saber e poder relega a cultura e a religiosidade do homem ordinário/comum para um lugar menor/desautorizado.

Nesse ponto, Certeau se aproxima da crítica feita por Wiittgenstein aos sistemas peritos e filosóficos, visto que, para ele, nenhum discurso pode sair da linguagem ordinária

⁴² Para Pierre Bourdieu, *um determinado sistema simbólico é sociologicamente necessário porque deriva sua existência das condições sociais de que é o produto, e sua inteligibilidade da coerência e das funções da estrutura das relações significantes que o constituem* (IN: MICELI, 2005:XXVI).

(do homem comum) e observá-lo de fora (como pretende o discurso "científico")⁴³, uma vez que *o privilégio filosófico ou científico se perde no ordinário* (CERTEAU, 2002:71).

Para Certeau,

Desde que a cientificidade se atribuiu lugares próprios e apropriáveis por projetos racionais capazes de colocar zombateiramente os seus modos de proceder, os seus objetos formais e as condições de sua falsificação, desde que ela se fundou como uma pluralidade de campos limitados e distintos, em suma, desde que não é mais do tipo teológico, a ciência constituiu o todo como o seu resto, e este resto se tornou o que agora denominamos a cultura (CERTEAU, 2002:64-65 – grifos do autor).

A partir deste pressuposto Certeau ataca com vigor a exaltação estabelecida da *cultura no singular*, que pra ele nada mais é do que *o singular de um meio* (CERTEAU, 1995:227). Ou seja, para Michel de Certeau, *na análise cultural, o singular traça em caracteres cifrados o privilégio das normas e dos valores próprios a uma categoria* (Ibid. p. 227). Daí sua vontade otimista de substituir essa cultura no singular, *que impõe sempre a lei de um poder* (Ibid. p. 241), por uma concepção de "cultura no plural". Uma cultura *que exige incessantemente uma luta* (Ibid. p. 242).

Roger Chartier também nos diz que *a cultura popular é uma categoria erudita* (CHARTIER, 1995:179):

Um conceito que quer delimitar, caracterizar e nomear práticas que nunca são designadas pelos seus atores como pertencendo à "cultura popular". Produzido como uma categoria erudita destinada a circunscrever e descrever produções e condutas situadas fora da cultura erudita, o conceito de cultura popular tem traduzido, nas suas múltiplas e contraditórias acepções, as relações mantidas pelos intelectuais ocidentais (e, entre eles, os scholars) com uma alteridade cultural (...).

⁴³ Sobre essa discussão cf. Certeau (2002), 1ª parte: "Uma cultura muito ordinária".

Bourdieu, trazendo à tona a discussão sobre a dominação em contraposição à teoria do consenso encontrada em Durkheim, nos mostra que a organização do mundo e a fixação de um consenso a seu respeito *permite à cultura dominante numa dada formação social cumprir sua função político-ideológica de legitimar e sancionar um determinado regime de dominação* (In: MICELI, 2005:XVI).

Deste modo, rompe-se com a idéia de uma ordem lógica imposta às divisões pelas quais passa o mundo sensível.

Chamar Michel de Certeau, Roger Chartier e Pierre Bourdieu para o debate sobre os conceitos de cultura/religiosidade "popular", é buscar atingir uma superação aos estudos de cultura numa perspectiva dicotômica, onde a cultura é definida a partir dos pares letrado/popular, erudito/popular.

É deslocamento de foco, pois

o que importa já não é, nem pode ser mais a "cultura erudita", tesouro abandonado à vaidade dos seus proprietários. Nem tampouco a chamada "cultura popular", nome outorgado de fora por funcionários que inventariam e embalsamam aquilo que um poder já eliminou (...), (mas o que importa) é voltar-se para a "proliferação disseminada" de criações anônimas e "perecíveis" que irrompem com vivacidade e não se capitalizam (GIARD, Luce. In: CERTEAU, 2002:13).

Assim, o centro de atenção já não deve ser o que é ou não popular constituindo-se em campos de força antagônicos, *mas pontos de toque, de cruzamentos*, como propõe Marinalva Vilar Lima (2000:25).

Apreendido desta forma podemos nos afastar das perspectivas que compartimentam a cultura em uma cultura letrada, que seria uma cultura superior, e uma

cultura popular, esta devendo ser comentada pelos especialistas da primeira, visto que esta última não detém "o" saber, e, se o detêm, não o entende, pratica-o inconscientemente.

Em seu artigo "Cultura Popular: revisitando um conceito historiográfico" (1995), Chartier nos diz que é possível reduzir as inúmeras definições sobre a cultura popular a dois grandes modelos de descrição e interpretação.

O primeiro, (...) concebe a cultura popular como um sistema simbólico coerente e autônomo, que funciona segundo uma lógica absolutamente alheia e irreduzível à da cultura letrada. O segundo, (...) percebe a cultura popular em suas dependências e carências em relação à cultura dos dominantes (Ibid.).

Deste modo, temos, por um lado, uma cultura popular que se constitui em si mesma, independente; e de outro lado, temos uma cultura popular *inteiramente definida pela sua distância da legitimidade cultural da qual ela é privada* (Ibid.).

A fim de nos mostrar os perigos metodológicos de ambas as posições acima citadas, Chartier traz para a discussão Jean-Claude Passeron que nos diz que:

da mesma forma que as cegueiras sociológicas do relativismo cultural, quando aplicado às culturas populares, encorajam o populismo, para quem o sentido das práticas populares cumpre-se integralmente na felicidade monádica da auto-suficiência simbólica, assim também a teoria da legitimidade cultural corre sempre o risco [...] de levar ao legitimismo, que, sob a forma extrema do miserabilismo, não faz senão descontar, com um ar compungido, as diferenças como se fossem carências, ou as alteridades como se fossem um menos-ser. (PASSERON, 1992 apud CHARTIER, 1995:179 – grifos do autor).

Deste modo, para Chartier, de uma concepção de cultura popular a outra,

a celebração de uma cultura popular em sua majestade se inverte em uma descrição "em negativo"; o reconhecimento da igual

dignidade de todos os universos simbólicos dá lugar à lembrança das implacáveis hierarquias do mundo social (CHARTIER, 1995:180).

Mas, ler, olhar, escutar, não submetem e/ou enquadram⁴⁴ o consumidor religioso a um significado pré-fixado por um *lugar próprio*, um lugar de autoridade e poder (aquilo, por exemplo, que é institucionalmente legitimado⁴⁵), mas, *permitem na verdade a reapropriação, o desvio, a desconfiança ou resistência* (CHARTIER, 1995:59-60).

Os mais variados textos culturais não estão imunes às insinuações mil que os consumidores lhes instauram. Estes abrem brechas e fendas inusitadas, e não deixam nunca de se insinuar no lugar do outro.

Martha Abreu (2002), ao enfrentar o problema da religião e da "cultura popular", também nos adverte quanto à utilização do conceito "religiosidade popular" para que não se caia no erro de reduzir a complexidade desse tipo de fenômeno cultural. Segundo essa autora, geralmente costuma-se usar tal expressão "religiosidade popular" como se essa religiosidade fosse uma mesma nas diversas épocas.

Abreu também nos orienta a não tomá-la como um conjunto de comportamentos sempre vistos em oposição, ou mesmo subordinados a algo que é considerado correto e oficial. Ou seja, a autora parece procurar fugir às oposições metafísicas. E ainda nos diz que, *a expressão [religiosidade popular] também pode conter uma boa dose de etnocentrismo, ao definir a prática popular da religião como religiosidade, e não como religião* (ABREU, 2002:83).

Ela propõe que esse conceito – cultura/religiosidade popular – não seja usado sem um profundo diálogo com o contexto temporal e social mais amplo, e ligado a isso salienta

⁴⁴ Em termos mais certaunianos, não capitalizam. Não prendem. Não encerram.

⁴⁵ Ver Certeau, 2002:186.

ainda o aspecto do sincretismo religioso – uma marca quase registrada do que se costumou chamar de “religiosidade popular”.

A partir de alguns trabalhos recentes que vêm trabalhando a cultura e a religiosidade “popular” no sentido de abrir mão de um conceito que é dado *a priori*, - e que reconhecem que *as expressões/conceitos de cultura popular e religiosidade popular devem ser propostas em função de um reconhecimento evidente de que, no passado [e no presente], as pessoas pobres, simples, comuns (...) pensavam, agiam, criavam e transformavam o seu próprio mundo (...) e tudo que lhes era imposto, - o sincretismo da “religiosidade popular”, também tem sido visto para além da simples associação formal entre as diversas crenças. Tem sido pensado como uma atitude nada passiva em relação à religião dominante, mas, como uma forma de apropriação, recriação e reinterpretação da cultura dominante, mais adequada à maneira de ser dos setores populares* (ABREU, 2002:85).

Abreu nos dá a ler que,

como agentes de sua própria história (cultura e religião), homens e mulheres das camadas pobres criam, partilham e se apropriam de valores, hábitos, atitudes, crenças, músicas e festas religiosas (neste sentido, cultura popular e religiosidade popular não são entendidos simplesmente como um conjunto de objetos ou práticas originários dos setores populares) (ABREU, 2002:85).

Isso nos remete mais uma vez a Chartier, (1995:184), para quem é inútil querer identificar a “cultura popular” a partir da distribuição supostamente específica de certos objetos ou modelos culturais. Para este autor, já ficou claro que,

a "literatura popular" e a "religião popular" não são tão radicalmente diferentes da literatura da elite ou da religião do clero, que impõem seus repertórios e modelos. Elas são compartilhadas por meios sociais diferentes, e não apenas pelos meios populares. Elas são, ao mesmo tempo, aculturadas e aculturantes (CHARTIER, 1995: 183).

Assim, podemos concordar com o que coloca Abreu: *os modelos simplistas e dualistas de oposição entre cultura/religiosidade popular e erudita ou entre cultura/religião dos dominantes e dominados devem ser revistos* (Ibid. p. 86 – grifo da autora).

Compreender "cultura popular" significa, então, nos dizeres de Chartier,

situar neste espaço de enfrentamentos as relações que unem dois conjuntos de dispositivos: de um lado, os mecanismos da dominação simbólica, cujo objetivo é tornar aceitáveis, pelos próprios dominados, as representações e os modos de consumo que, precisamente, qualificam (ou antes desqualificam) sua cultura como inferior e ilegítima, e, de outro lado, as lógicas específicas em funcionamento nos usos e nos modos de apropriação do que é imposto (CHARTIER, 1995:185 – grifo nosso).

Este tipo de modelo de inteligibilidade permite abordar a religião como um campo atravessado por relações de poder, e também nos permite transformar profundamente a compreensão que se tem do consumidor. Este, não sinônimo de passividade, mas produtivo. Portanto, permite reconhecer que os membros das classes "subalternas" pensam e agem (não são passivos), e tal qual as artes feitas a partir da sucata⁴⁶ – uma arte criativa – transformam o seu próprio mundo, assim como tudo que lhes é imposto.

Partindo desse entendimento queremos discordar de Norma Suely Santos no que tange ao seu entendimento de que *o movimento dos "Borboletas Azuis" tem como*

⁴⁶ A sucata, segundo Certeau (2002), é aquilo que você se apropria, usa, e de restos, bricola, faz uma outra coisa. dá um outro significado.

palavras de ordem a repressão, medo e conformismo, o que segundo ela, *não confere com os movimentos rústicos do século passado* (SANTOS, 1985:48-49).

Esse “conformismo” a que a autora se refere acreditamos dizer respeito ao fato deste movimento não ter partido para a luta armada. Todavia, esse movimento não pode ser taxado como conformista, pois, através de mil maneiras diferentes de *usar* CERTEAU, 2002) ou *apropriar-se* (CHARTIER, 1990;1995) dos elementos dados nas tradições católica e espírita – que é “arte do fraco”, nos diz Certeau (2002) – produziram uma micro-resistência e criaram uma crença que lhes era particular e que lhes conferia sentido. Ou seja, através de uma nova lógica operatória – ao incorporar elementos da tradição espírita ao catolicismo – produziram uma micro-resistência, onde apesar da disposição da ordem estabelecida os englobar, de forma alguma lhes submeteu por inteiro.

Assim, como nos diz mais uma vez Certeau (2002:273), *sempre é bom recordar que não se devem tomar os outros por idiotas*⁴⁷.

Esses indivíduos, através de ações fortuitas, de golpes minúsculos produziram rasuras no modelo tradicional da religião católica e reinventaram sua prática de crer, esta, mais adequada ao seu modo de apreender a vida. Sendo assim, não se conformaram com o que lhes estava dado, mas através de suas astúcias, produziram uma bricolagem⁴⁸ a partir do agenciamento⁴⁹ de experiências religiosas diferentes.

Destarte, as pregações desse movimento não podem ser vistas como sendo idéias de vida cheia de desilusões, visto que, a esperança de um dilúvio que poria fim à “perversa” ordem deste mundo e instauraria uma ordem marcada pela liberdade e pela

⁴⁷ Para Certeau (2002), as pessoas não são passivas e jamais “consumirão” um código religioso sem dar-lhe um significado.

⁴⁸ Por bricolagem entendemos as utilizações “outras” dos elementos postos num sistema, feitas através das mil “astúcias” dos sujeitos (CERTEAU, 2002).

⁴⁹ Um agenciamento é precisamente o crescimento das dimensões numa multiplicidade que muda necessariamente de natureza à medida que aumenta suas conexões (DELEUZE E GUATARRI 1995).

união se torna cheia de sentido para essas pessoas que lançam-se a mirar as possibilidades de existência de uma nova ordem social.

Ao se trabalhar com tal gênero religioso – “popular” – é preciso pôr sempre em suspeição tal conceito, pois, como nos ensinou Abreu (2002), este pode ser usado carregando uma boa dose de etnocentrismo ao se definir a prática popular da religião como religiosidade e não como religião.

Segundo Luciene Cavalcante da Silva, no seu trabalho sobre *Juazeiro do Padre Cícero: uma expressão de religiosidade popular*, a diferença entre religião e religiosidade é que a primeira significa práticas religiosas oficializadas pelo cristianismo que se expressa nas igrejas, enquanto que a religiosidade popular *apresenta uma ideologia voltada para uma teia de símbolos, redes de desejos (...), surgindo através da busca de desejos não saciados (...)* (SILVA, 2004:1-2).

Diante de uma diferenciação tão débil, nos cabe perguntar: a religião dita oficial não teria nascido e crescido também em campos de desejos, mesmo que outros? Também não está voltada para uma teia de símbolos?

De acordo com Giddens (2005:427), a existência de um conjunto de símbolos é, na verdade, aparentemente, uma das características que *todas as religiões têm em comum*. No entanto, os símbolos desta que se chama “religião oficial”, diríamos saíram vitoriosos numa disputa onde a lei do poder, que também é histórica e social, se impõe e tenta instaurar a unidade, nomeando-se como “a” verdade. Por outro lado, aos outros símbolos que não pertencem a seu meio – derrotados –, designaram-nos como mentiras, ignorâncias, etc.

Rubem Alves (2003) mostra-nos que as coisas culturais foram inventadas. Porém, parece que nos esquecemos disso, pois, constantemente elas aparecem aos nossos olhos

como se fossem naturais, mas, na verdade passaram por um processo denominado reificação ou coisificação. Tal processo, de acordo com Alves, se aplica de maneira peculiar aos símbolos. Ele nos diz que,

todos os símbolos que são usados com sucesso experimentam essa metamorfose. Deixam de ser hipóteses da imaginação e passam a ser tratados como manifestação da realidade. (...) Os símbolos vitoriosos, e exatamente por serem vitoriosos, recebem o nome de verdade, enquanto os símbolos derrotados são ridicularizados como superstições ou perseguidos como heresias (ALVES, 2003:40).

No campo religioso, tal é o caso que acontece entre os símbolos do que é chamado de religião “oficial” (símbolos vitoriosos), e os símbolos das religiões ditas “populares” (considerados ignorâncias).

Diante disso, concordamos com Michel de Certeau, (2002:289) quando este diz que o ‘real’ é aquilo que, em cada lugar, a referência a um outro faz acreditar. A verdade, longe de ser vista como o encontro harmonioso entre uma realidade e a linguagem, deve ser entendida como sendo constituída a partir desta última, através de uma relação intersubjetiva que, longe de ser transparente, dada, ao contrário está inserida em um jogo. É a partir dessa relação dos jogos de linguagem (WITTGENSTEIN apud CERTEAU 2002:67-74), na qual o indivíduo está inserido, que a realidade se constrói e procura se impor, se fazer acreditar.

E nesse processo de fazer acreditar, a *citação* (CERTEAU 2002) desempenha um papel decisivo, para dar credibilidade a esse “real”, e também para apontar aqueles “desviantes” e taxá-los de “religiosidade popular” – no nosso caso –, instituindo para eles um lugar menor de religião.

No entanto, embora em um lugar considerado menor, esses indivíduos não deixam de desejar e mesmo de praticar sua crença e viver sua relação com o sagrado. Este problematizado não como algo exterior ao mundo profano, mas edificado pelas pessoas quando elas atribuem significados às suas práticas, ou seja, quando lhes nomeiam, fazendo assim uma discriminação entre coisas de importância secundária e coisas nas quais sua vida e/ou sua morte se apóiam⁵⁰.

E nesse espaço do sagrado, entendemos que não é impossível identificar esse acesso que vai da representação ao agir, à maneira de empregá-la. Afinal, a religião é um campo que confere significados aos menores dos gestos cotidianos. Segundo Certeau (1995:142), *outrora (...), arar um campo, fabricar uma cadeira, operar uma fresadora, afirmava a religião, tudo tinha um significado.*

E acreditamos que essa significação simbólica não deixou de existir, pois, coisas visíveis como gestos, objetos, atos, que em si mesmo são vulgares, quando acionados e nomeados, ou seja, quando lhes são atribuídos um valor passam a ter um sentido ou, como nos diz Rubem Alves (2003:26), *passam a ser sinais visíveis desta teia invisível de significações.*

⁵⁰ Segundo Rubem Alves, nenhum fato, coisa ou gesto é encontrado já com as marcas do sagrado. O sagrado não é uma eficácia inerente às coisas. Ao contrário, coisas e gestos se tornam religiosos quando os homens os batizam como tais (ALVES, 2003:25).

4. Luta simbólica entre os “Borboletas Azuis” e a Igreja Católica

“Borboletas Azuis”, um caso de “religiosidade popular”?

Uma disputa simbólica se instaura entre os “Borboletas Azuis” e a Igreja Católica – tradição religiosa à qual o movimento está inevitavelmente ligado, mas que é por ela rejeitado e que em certos aspectos também a rejeita.

Em entrevista ao Diário da Borborema (13/05/1980), o padre Lorildo Soares da Silva dá o seguinte depoimento,

A sociedade campinense é esclarecida e tem fé firmada na Sagrada Escritura, e sabe que nada acontecerá. O povo não deve acreditar na profecia decantada por Roldão Mangueira. (...) oramos para que a partir do fato de desmistificação, arrependidos, eles [seguidores de Roldão] possam se reintegrar à verdadeira fé [católica] do povo de Deus.

O depoimento acima transcrito evidencia certo mal estar entre o que geralmente se denomina chamar de “o catolicismo oficialmente praticado” frente à prática religiosa dos membros da missão da Casa de Caridade Jesus no Horto. Evidencia certa autonomia da “missão” frente à Igreja Católica: (...) *oramos para que (...) possam se reintegrar à verdadeira fé (...)*, foi o discurso do padre.

Os discursos dos membros do movimento, seja no passado, ou ainda no presente, por outro lado, evidenciam a resignação destes em relação ao que denominam as transformações oriundas da “acomodação” da Igreja Católica frente ao mundo moderno.

No entanto, cabe ressaltar, de início, que os “Borboletas Azuis” nunca rejeitaram totalmente o Catolicismo Romano, isso pode ser constatado entre outras afirmações na declaração do Sr. Antonio José da Silva que diz que *só se salvarão aqueles que forem*

católicos... (Diário da Borborema, 07/05/1980). Ainda encontramos no depoimento do Sr. Willian Silva – hoje ex-membro da missão – a declaração de que *todo mundo que freqüentava lá era católico*. Também D. Tereza declara: *eu era e sou católica*. Para Antonio de França, os crentes da Casa de Caridade Jesus no Horto são *católicos como qualquer um outro* (Anuário de Campina Grande, Arquivo MHCG, 1982:55).

Desse modo, devemos entender que, embora praticando a religião católica de uma maneira singular, a partir da reinterpretação de muitas práticas dessa tradição religiosa, a ela acrescentando – não de maneira passiva, mas, parafraseando Certeau (2002) numa arte *poética, criativa*, numa arte *fortuita*, através de “golpes” ocasionais – elementos da tradição espírita, esse movimento se autodenominou sempre “católico”.

Um modo de classificar as organizações religiosas nos é apresentado por Weber e Troeltsch (In: Giddens 2005). Estes autores traçaram uma distinção entre as igrejas e as seitas. Uma igreja, para eles, é um organismo religioso grande e bem estabelecido, enquanto que uma seita é um agrupamento menor de fiéis, geralmente iniciado em sinal de protesto contra o que a igreja se tornou.

As seitas são menores que as igrejas e, frequentemente têm o objetivo de descobrir e seguir o caminho da verdade, afastando-se da sociedade que as cerca por meio da criação de comunidades próprias. Os membros das seitas acreditam que as igrejas oficiais são corruptas (Giddens, 2005:433, grifo do autor).

Diríamos que este é o caso dos “Borboletas Azuis” de Campina Grande, embora, para os adeptos como D. Helena Fernandes, *não se pode chamar sua religião de seita, pois essa religião (...) é voltada para o catolicismo* (Jornal da Paraíba, 23/02/1980).

Todavia, a afirmação feita pelo movimento - *somos católicos* - é proposta em contraposição ao designativo de “espíritas”. Em momento algum seja nas entrevistas ou

mesmo em declarações aos jornais encontramos membros dos “Borboletas Azuis” que se declarassem “espírita”, todos eles, sem exceção se declaram “católicos” – como vimos acima.

D. Tereza, em uma das entrevistas, ao ser indagada a respeito das práticas espíritas na Casa do Horto mais uma vez insiste que pertence à tradição católica. Para ela, *espiritismo, Alan Kardec, tudo é (...)*, [ela pára de falar por um momento, depois continua], *(...) olhe minha filha tudo do baixo espiritismo é do demônio, a diferença é a forma dos trabalhos, tudo é do demônio, só existe uma lei só (...) a lei católica, as outras é do demônio.*

De acordo com D. Tereza o fato de a Casa de Caridade Jesus no Horto estar registrada com um nome de “Casa Espírita Jesus no Horto”, não quer dizer que ela seja espírita - pelo menos não no modelo do espiritismo de Kardec. E aqui, a fim de justificar as práticas consideradas como “espíritas” e inseridas pelo movimento a que pertence, ela traça uma diferença entre suas práticas e as práticas do que ela denomina de “o baixo espiritismo”, segundo ela, a corrente ligada a Alan Kardec. Ela começa dizendo que *aqui não é uma casa espírita (...)*. No entanto, no desenrolar da conversa ela afirma que a Casa de Caridade Jesus no Horto é uma casa espírita. Mas com uma diferença: *todas as igrejas são casa espírita, (...) nós somos espíritas. Agora tem a forma né? (...)*. É justamente no tocante à forma de praticar a religião que ela marca o diferencial do movimento dos “Borboletas Azuis”. Segundo ela,

(...) todos nós somos espíritas, todos nós, não tem um. Então nós somos espíritas. Agora tem a forma. Tem a forma do baixo espiritismo de Alan Kardec, dessas leis daí (...) Agora, *olhe, não tem o Divino Espírito Santo (...)* e nós temos a nossa mediunidade e rezamos, e o espírito de luz vem ajudar agente pra receber luz,

ele irradia agente, ele irradia a vida da gente. Aqueles que receberam luz, ele está pronto pra ajudar a nós, cada um de nós. Aí sei que nós somos espiritas. Agora tem o baixo espiritismo, o baixo espiritismo está cheio, de um canto a outro, mas quem estiver no alto espiritismo que é o Divino Espírito Santo, a doutrina da Trindade Pai, Filho e Espírito Santo são três espíritos (...).

Para D. Tereza o espiritismo que o movimento dos “Borboletas Azuis” pratica está ligado ao “alto espírito” que é o Divino Espírito Santo, e não só ele, mas ainda o Pai e o Filho, formando assim a Santíssima Trindade, o que a leva a declarar que os espíritos a que o “baixo espiritismo” – como ela denomina a corrente ligada a Kardec - está ligado são espíritos “diferentes”, são “do demônio”.

Em outro momento ela marca essa diferença de forma mais clara, explicitando sua indignação frente à forma que o chamado “baixo espiritismo”⁵¹ pratica sua crença. Ao falar sobre o modo de curar as pessoas, ela me disse que na Casa de Caridade Jesus no Horto quando chegava alguém doente, ou com alguma corrente⁵², Roldão, juntamente com outros médiuns da Casa rezavam até o “mal” sair, enquanto que no “baixo espiritismo” era usado uma porção de materiais – para ela sujos, asquerosos – como *vela, era aquelas ervas, aí fazia até aqueles pratos que faz (...), uma galinha, só tu vendo (...) aqui era diferente (...)*.

Portanto, embora admitindo ser “espírita”, visto que no seu entendimento todo mundo é espírita e tem uma mediunidade, ainda assim, D. Tereza estabelece uma diferença entre o espiritismo que o seu movimento pratica: é um “alto” espiritismo porque

⁵¹ Vale salientar que o termo “baixo espiritismo” é designado por D. Tereza e demais membros à corrente ligada a Kardec, não queremos de modo algum desautorizar ou menosprezar tal corrente. Vale ainda salientar que o baixo espiritismo é aquele que se utiliza dos poderes mágicos para prejudicar ou interferir na vontade do outro. Nem o espiritismo kardecista nem a Umbanda aprovam esses recursos, daí porque os umbandistas para se diferenciar se autodenominam de “mesa branca”, a qual, no caso dos “Borboletas Azuis” também é usada, embora não admitam tal denominação.

⁵² As correntes, segundo ela, seriam males que o demônio teria lançado sobre a pessoa.

está ligado ao Espírito Santo. Contudo, não abre mão de dizer que *existe uma só lei, a lei católica*.

Antonio de França também afirma que, certa feita, o Pe. Loureiro o teria convidado para uma palestra, na qual estariam presentes padres e bispos. Esta palestra, segundo Antonio de França seria para conversar sobre o espiritismo que o movimento pratica, *pra explica muita coisa, que eles fazem uma imagem muito mal da gente, sabe? Devido o espiritismo, ao espiritismo de esquerda, que eles pensam que aqui [na Casa de Caridade Jesus no Horto] é igual com o espiritismo da esquerda [referia-se ao baixo espiritismo] e não é. Aqui é na doutrina católica...* (NEGRÃO E CONSORTE 1984:375).

Tal como os membros de qualquer outra tradição religiosa o movimento dos “Borboletas Azuis” procura delimitar seu espaço no campo religioso. Destarte, podem-se perceber essas práticas como elementos de diferenciação religiosa (CERTEAU 2000:36).

Argumentamos que é exatamente esta tentativa original de harmonizar catolicismo e espiritismo, sem, no entanto assumir a condição de espíritas, que confere especificidade religiosa ao movimento.

Todavia, no decorrer da pesquisa, brechas neste discurso aparentemente homogêneo – “somos católicos” – evidenciam rasuras e contradições. As falas mostram claramente o desagrado dos membros da missão frente a algumas reformas empreendidas pela Igreja Católica Apostólica Romana, quanto à maneira que tal religião estava sendo praticada.

Quando o Sr. Antonio José da Silva afirma: Jesus Cristo disse que *só se salvarão aqueles que forem católicos*, ele não pára por aí, e continua: (...) *mas, agente sabe que tem poucos católicos no mundo hoje* (Diário da Borborema, 07/05/1980).

Esse depoimento poderia passar despercebido se fosse algo isolado. Mas, durante o desenrolar da pesquisa esse descontentamento com a nova maneira de praticar o catolicismo foi se destacando cada vez mais, e a luta travada em decorrência do que o movimento denomina de *uma acomodação da tradição religiosa ao mundo moderno*, culmina por transfigurá-lo substancialmente.

Mas o que de fato estava acontecendo no interior da Igreja Romana para que esse grupo tão enfaticamente rejeitasse? Que mudanças empreendidas por Roma foram essas, capazes de causar tamanha indignação nesse grupo que mesmo afirmando ser católico decide criar seu próprio lugar e decretar sua própria autonomia em relação à Igreja Romana?

A princípio entendemos que essa mudança no interior da Igreja Católica Apostólica Romana é decorrente de mudanças a nível muito mais amplo. Mudanças essas que ocorreram no interior da sociedade moderna e que atingiram os diversos setores da vida Ocidental e, como era de se esperar, também afetaram profundamente a Igreja Católica.

A partir do discurso vindo das Luzes pensava-se que a ciência, a tecnologia e o progresso em geral era a grande contribuição do Ocidente para o restante do mundo: uma obrigação do homem branco para com os demais indivíduos do mundo. Ou seja, num geral, esse projeto – que foi o projeto de toda a modernidade – tencionava construir uma sociedade nova dentro de um pensamento iluminista, no qual, o homem estaria livre de despotismos, conforme as idéias legadas pela Revolução Francesa. A sociedade deveria ser diferente com todas as propostas universalistas de liberdade, fraternidade e igualdade. Pensava-se que por meio da razão, da produção e do trabalho, as práticas sociais se transformariam. O mundo seria outro, bem melhor. Em suma, o mundo moderno prometia progresso econômico, igualdade social, libertação da miséria e paz.

Todavia, na medida em que a modernidade foi se expandindo e triunfando foi transformando-se de força libertadora -- a qual era sua perspectiva inicial - em um instrumento de controle, de repressão e escravização. Como assevera Campell (2002:305) é sabido que durante o século XIX e até boa parte do século XX as potências colonizadoras do Ocidente justificaram seus empreendimentos com argumentos morais e religiosos⁵³. A razão parecia triunfar.

Porém, durante o século XX assistimos a uma série de acontecimentos que em maior ou menor grau afetariam e mudariam as relações sociais estabelecidas até então. Durante tal século uma série de acontecimentos demonstrou que embora os benefícios da tecnologia moderna fossem valiosos também podiam ser caríssimos à humanidade. Como consequência tivemos: duas guerras que atingiram o mundo – se não diretamente com suas bombas, mas indiretamente seja na economia, seja na política, etc.; a guerra fria; o comunismo com sua promessa de melhoria do mundo, que acabou por afundar; guerras civis nos países pobres como no Vietnã; desequilíbrios ecológicos, dentre outras consequências desastrosas.

A confiança das pessoas nas promessas da ciência e da razão aos poucos foi sendo colocada em xeque. Tais promessas foram sendo desacreditadas. No mundo inteiro houve uma rápida descolonização, uma vez que se perdeu a confiança naquelas promessas da modernidade que haviam sido a justificativa do empreendimento colonizador. Na América Latina, na África e na Ásia, houve uma forte reação tanto política quanto intelectual contra o colonialismo e o neocolonialismo. Enfim, o cenário mundial mudou e com ele as relações econômicas, políticas e sociais.

⁵³ Segundo J. Campell, embora a emergência do pensamento moderno tenha sido enraizado na rebelião contra a Igreja medieval e as antigas autoridades, ainda assim, esteve condicionado e desenvolveu-se a partir dessas duas matrizes, assumindo as três formas distintas e dialeticamente relacionadas do Renascimento, da Reforma e da Revolução Científica (CAMPELL 2002:305).

Como dissemos acima, esses acontecimentos impactaram a vida da sociedade mundial em geral, e destacamos aqui o impacto sofrido pela Igreja Católica Romana. Essa, de acordo com Justos González (1998:88-89), durante a primeira metade do século XX continuou com as políticas de seus antecessores na luta contra certos aspectos da modernidade, mas, continuou demonstrando ter como seu principal interesse defender a igreja e suas prerrogativas a todo custo, para isso, sendo até mesmo capaz de revelar simpatia para com o fascismo.

Portanto, tendo como objetivo defender seus interesses a todo custo é que o autor supracitado entende que a Igreja não adotou posturas heróicas diante dos desafios e tragédias que desabaram sobre o mundo durante a primeira metade do século XX. A fim de balizar sua opinião, González ainda lembra que muitos dos principais defensores de posições teológicas mais abertas foram silenciados pelo Vaticano.

Essa atitude, todavia mudou com a eleição do papa João XXIII. A partir de 1958 quando este papa assumiu a Igreja Romana começou a fazer concessões ao mundo moderno. João XXIII percebeu a necessidade de abrir a Igreja para o mundo contemporâneo e de responder às necessidades reais do povo, e assim convocou em 25 de janeiro de 1959, o Concílio Vaticano II, o 21º dos concílios ecumênicos reconhecidos pela Igreja Católica⁵⁴. Esse concílio foi um meio de renovação espiritual da igreja e uma oportunidade para cristãos separados de Roma buscarem juntos a reunificação.

Segundo González, nesse Concílio, a maior parte dos bispos representava igrejas do Terceiro Mundo, na maioria pobres. Vários teólogos que tinham sido silenciados por papas anteriores estavam presentes. Assim, ele nos diz que,

⁵⁴ Vale destacar que o Concílio Vaticano II foi convocado em 25 de janeiro de 1959 pelo papa João XXIII; e a 17 de maio do mesmo ano ele constituiu a comissão que presidiria o trabalho antepreparatório do Concílio, mas este só foi aberto oficialmente em 11 de outubro de 1962, sendo continuado sob a direção do papa Paulo VI.

o Concílio declarou-se solidário com os gozos e esperanças, as tristezas e angústias do mundo contemporâneo e tomou medidas em favor da liberdade de consciência, do desenvolvimento de liturgias adequadas para cada cultura e situação, instituiu a celebração da missa no idioma de cada povo, etc (GONZÁLEZ 1998:90).

Dentre outros pontos discutidos neste concílio – que acabou por resultar em 16 documentos – a constituição pastoral sobre a liturgia (*Sacrosanctum concilium*) atribuiu ao laicato maior participação no culto e autorizou mudanças significativas nos textos, formas e linguagens usadas na celebração da missa e na administração dos sacramentos. A constituição pastoral (*Gaudium et spes*) referiu-se à igreja no mundo atual e reconheceu as profundas mudanças que a humanidade tem experimentado tentando relacionar os conceitos da igreja sobre si mesma e sobre a revelação às necessidades e valores da cultura contemporânea. Como propõe González, podemos dizer que o Concílio Vaticano II adotou uma tendência pastoral, ecumênica e descentralizadora.

Além dos 16 documentos no qual resultou esse concílio também houve a promulgação de decretos (documentos quanto a questões práticas) sobre os deveres pastorais dos bispos, o ecumenismo, o ministério e a vida dos sacerdotes, etc. Além disso, foram produzidas declarações sobre liberdade religiosa, posição da igreja frente a religiões não-cristãs e educação cristã.

Assim, a partir de João XXIII a Igreja Romana de fato começou a abrir-se diante do mundo. E, embora um pouco desse impulso tenha se perdido depois da morte de João

XXIII, as forças que esse papa desencadeou já não podiam ser encerradas, contidas de novo⁵⁵.

No começo da década de 1970, nos diz González, a influência dos documentos e das deliberações gerais do Concílio já se fazia sentir praticamente em todas as áreas da vida eclesiástica e puseram em movimento as muitas mudanças que provavelmente não foram previstas por seus participantes. González (1998:90), nos propõe pensar que *a Igreja Católica foi ao encontro do futuro pós-moderno com nova validade, mas também com fortes dissensões internas*. O movimento dos denominados "Borboletas Azuis" de Campina Grande não aceitou tais modificações.

Norma Suely da Costa Santos, em seu trabalho monográfico intitulado *Os Borboletas Azuis* (1985), faz o seguinte comentário a respeito de um adepto do movimento:

Antonio de França não aceita as reformas da Igreja dominante, pois estas não combinam com os regulamentos de Deus. Ele defende a instituição igreja, mas os homens que estão exercendo a religião, eles estão no erro, diz (...). Segundo seu Antônio as missas de hoje parecem mais uma escola de samba, pois estão cheios de instrumentos musicais usados em qualquer festinha. Os padres de hoje usam a batina apenas na hora da missa (...). Os padres são alcoólatras e fumantes e isso é uma desmoralização perante Deus.

O depoimento de D. Tereza também é contundente a esse respeito. Perguntada sobre a sua vida religiosa antes de freqüentar a Casa de Caridade Jesus no Horto ela é taxativa, *eu era e sou católica*. Tal como dissemos acima, ela não desconsidera o catolicismo, ao contrário, segundo ela, *a religião católica é a única verdadeira (...)*, mas,

⁵⁵ O sucessor de João XXIII, Paulo VI passou entre as orientações progressistas e conservadoras. Ver Enciclopédia Britânica do Brasil Publicações Ltda. Verbete: papa Paulo VI.

estava sendo vivenciada de forma errada. Para D. Tereza o problema é a direção que o catolicismo teria tomado. De acordo com ela,

essa é a época pior, a que nós estamos, a geração pior (...). Antes tinha padre e hoje não te. Tem um bocado de baderneiro sabe? Os padres mestres antes diziam, os padres mestres que antes tinha na Igreja sabe (...)? Hoje os padres são um bocado de baderneiros mulher, só querem dinheiro, carro bonito e sei lá, um bocado de bagunceiro. Isso lá é padre. Um dia eu cheguei, tava na praça da Bandeira esperando pelo ônibus, aí lá vinha um bichão bonitão, aí sei que queria me abraçar, aí eu disse: quem é o senhor que eu não conheço. Aí ele disse: eu sou um padre. Aí eu disse: assim, padre dessa forma; sem roupa, sem a túnica, oxente (sic) padre dessa forma (...)!

E continua:

(...) hoje tem tanta coisa errada que no passado não tinha, misturou tudo (...) hoje está tudo mudado, hoje está tudo moderno, até está com instrumento dentro da igreja, oxem (sic). É pra cantar, como é (...), suave como os anjos no céu. A geração pior é a que nós estamos. E não é mesmo? Olhe minha filha, o povo de antigamente era mais simples, mais honesto, mais humilde, mais temente a Deus. O povo considerava a morte, o pecado, hoje não, hoje não (...) Hoje o mundo não crê mais nisso não. Hoje o povo fala de Deus da boca pra fora, é uma misturada, acende uma vela pra Deus, acende uma vela preta depois, e outra branca pra Deus, a começar dos papas e padres (grifo nosso).

Comentando as transformações sofridas pelos cultos afro-brasileiros, Roger Bastide já notara que *o passado resiste à mudança, pois a tradição é sagrada em essência. O novo deve, portanto, se inserir no velho sem destruí-lo. Trata-se de uma adaptação ao mundo moderno, de uma renovação, de preferência a uma inovação* (BASTIDE apud NEGRÃO & CONSORTE, 1984:353). Para Negrão e Consorte, este processo de renovação é sempre dramático, pois a tradição é, por vezes, radicalmente transformada em

nome de sua preservação. É o que parece de fato acontecer no caso do movimento religioso dos “Borboletas Azuis” de Campina Grande.

A cúpula da Igreja Católica é sempre atacada nos discursos de D. Tereza. Numa das conversas que tivemos, ela própria teve a iniciativa de falar sobre os papas. Dentre eles destacou o papa João XXIII. Ela começou dizendo que os membros da Casa de Caridade Jesus no Horto sabem coisas que ninguém mais sabe, nem mesmo os papas. E continuou:

Olhe o papa, olhe tem o papa João XXIII, e esse eu não sei o nome desse agora [se referia a João Paulo II que tinha morrido a pouco], vai chegar outro aí que é protestante, também ele é da, da (...) Alemanha, ele é protestante também⁵⁶. Olhe, o primeiro, foi assim, ele tava assim dormindo, aí ouviu aquela voz perto dele sabe, aquela voz que dizia assim: reúna os protestantes, os ateus, os comunistas, essas coisas de leis, que tudo são filhos de Deus. Só sei que o papa mandou chamar o general, a esquerda toda, sei que a igreja ficou cheia de esquerda, esse povo da lei, o povo da lei, do general, das leis erradas (...). Existe uma só lei que é a católica, aí o papa queria trazer essas leis todinhas pra dentro da igreja, dizendo que eram filhos de Deus. Só sei que Roma ficou assim cheia, cheia. Aí depois ele [o papa João XXIII] se aproximou do altar, aí escureceu sabe, aí ele viu aquele negócio preto, tremendo na vista dele sabe, aí foi orar. Com 6 dias ele adoeceu, quando foi com 6 dias ele morreu (...).

Segundo o discurso de D. Tereza o papa João XXIII teria introduzido muitas coisas erradas ao catolicismo, e ainda supôs que sua morte teria sido fruto do castigo de Deus pelas reformas “erradas” que ele teria empreendido na Igreja Romana. Todavia, ainda de acordo com ela, o papa João XXIII teria se arrependido do “mal” que tinha praticado à Instituição Igreja, pois,

⁵⁶ Aqui, D. Tereza relaciona a Alemanha ao protestantismo, visto ter sido lá o seu berço nos séculos XV e XVI. Também é comum ela relacionar a Alemanha ao comunismo. No seu entendimento, tudo que é proveniente da Alemanha ou é ligado ao protestantismo ou ao comunismo (ou a ambos).

(...) o espírito dele [João XXIII] passou nessa Casa. aí Nossa Senhora teve pena dele, aí Roldão mandou ajudar. recebeu luz. Quando Jesus tava naquele sofrimento aí disse: Pai perdoa aquele que não sabe o que faz nem o que diz, aí o Pai perdoa aquele que se arrepende dos pecados, ele perdoa (...).

Perceba que no seu entendimento o papa *não sabe o que f[e]z ou o que di[sse]*.

Mas, apesar de João XXIII ter sido perdoado por intermédio da Casa de Caridade Jesus no Horto, D. Tereza nos diz que, Joseph Ratzinger, o Bento XVI iria continuar levando à frente as reformas erradas que João XXIII teria começado. No seu entendimento,

(...) esse papa que subiu agora, ele é que está pior, que ele é da (...) como é meu Deus? Lá só tem comunismo e protestante. {Para um momento e lembra-se}: Da Alemanha. Lá só tem protestante, aí sim minha filha, aí a Igreja cai, cai, cai. Mas Deus disse, passa pedra sobre pedra não as minhas palavras, as portas do inferno não vão prevalecer contra a Igreja.

Um fato interessante que se percebe na fala de D. Tereza é que ela sempre chama os papas, bispos ou padres de protestantes. Acreditamos que esse fato se dá em relação à atitude, no passado, empreendida por Martinho Lutero, pois, conversando com ela um pouco mais sobre os protestantes ela me disse que *eles tomam o nome de Deus em vão*, e me contou a história abaixo relatada. Segundo o seu relato, Lúcifer,

estava se achando mais sabido do que Jesus, aí ele se julgando queria até se apossar da cadeira do Pai Eterno, de Jesus, aí o Pai Eterno disse assim: vai para as profundas (sic) até minhas ordens com todos os teus anjos, com toda a tua sabedoria. Eu sei que ele desceu, sabe. O inferno é debaixo do chão, de lá ele [o demônio] ficou jogando coisas para o mundo, e o que acontece: essas leis por aí, tudo em nome de Deus, são leis que eram da Igreja Católica sabe (...).

A partir daí ela começou a falar sobre Martinho Lutero⁵⁷ sugerindo que a doutrina de Lutero foi influenciada pelo demônio, ou seja, que Lutero era um santo homem da Igreja Católica, mas que tinha se deixado influenciar pelas setas lançadas “lá de baixo” pelo demônio e, a partir daí, fundado uma seita. Ela continua:

(...) já ouvisse falar em Martim Lutero? Era um padre da Igreja sabe, aí quando ele era da Igreja ele foi expulso da Igreja, porque de primeiro quando um padre errava era expulso sabe, era expulso. Hoje eu tenho até pena (...).

A partir dessa citação podemos detectar dentre outras coisas o saudosismo de D. Tereza para com os tempos antigos, assim como compreender a relação que ela faz entre os protestantes e as atuais atitudes empreendidas pela cúpula de Roma. Percebemos claramente a partir desse discurso, a ressignificação, ou o *ato poético da memória* (CERTEAU, 2002) onde sem um lugar fixo, o discurso memorado, que a princípio fora empregado aos atos de Martinho Lutero, no instante da circunstância atual é mobilizado, ou seja, movido e animado ao que acontece no presente (a suposta “rebelação” dos atuais papas à doutrina católica primitiva), construindo desta forma, num lugar que a rigor não lhe é próprio, mas do outro, uma alteração ou um deslocamento.

Essa alteração é autorizada e validada devido o tempo acumulado (que lhe é favorável), recebendo assim o designativo de “autoridade” que de acordo com Michel de Certeau, (2002:163), *é aquilo que ‘tirado’ da memória coletiva ou individual, ‘autoriza’ (torna possíveis) uma inversão, uma mudança de ordem ou de lugar, uma passagem a algo diferente, uma ‘metáfora’ da prática ou do discurso.* Daí o porquê, segundo esse

⁵⁷ Para um outro adepto do movimento, Antonio Pereira de Souza, *o maior satanás que tem no mundo é Martim Lutero* (In: NEGRÃO E CONSORTE 1984:364).

autor, sempre se encontrar *o manejo tão sutil das 'autoridades' em toda tradição popular* (Ibid.).

A memória, pois, como percebemos, não é fixa. Como nos diz Certeau ela não tem lugar próprio, mas é uma bricolagem ou um emaranhado de muitos momentos e de muitas coisas heterogêneas. Para Certeau, *a memória é tocada pelas circunstâncias, como o piano que 'produz' sons ao toque das mãos. Ela é sentido do outro. Mais que registrar, ela responde às circunstâncias (...)* (CERTEAU, 2002:163-164).

Se a memória não é algo fixo, podemos, pois, entender que quando se lembra ou se relembra de algo que se passou, tal imagem, no momento da lembrança é ressignificada. Desta forma, o relato oral não pode ser visto como algo estático ou inocente: ele se ressignifica, uma vez que a memória é sempre uma maquinaria do presente.

O nosso estar no mundo, por outro lado, também não é fixo. Ele é sempre relativo. Muda de acordo com as circunstâncias que a vida nos coloca. Nossa experiência, nossa poética na vida é contingente e contígua. Daí porque quando nos lembramos de um determinado acontecimento geralmente não o encaramos de uma mesma forma. Um mesmo acontecimento passado pode ser lembrado como um episódio engraçado, ou como um episódio ridículo, ou ainda como algo horrendo, pois as teias do presente tecem-lhe novos sentidos. É por isso mesmo que Certeau (2002:164) nos diz que a memória não tem um lugar fixo, mas que ela se mobiliza relativamente ao que acontece.

Quanto a essa questão queremos citar ainda o pensamento de Ecléa Bosi (1987) que baseada em Halbwachs afirma que a memória não é um simples reviver do passado, mas *refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado*. Assim, concordamos com ela que *a memória não é sonho, mas trabalho*. A

lembrança é uma imagem construída por materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto das representações que povoam nossa consciência atual. Assim,

Por mais nítida que nos pareça a lembrança de um fato antigo, ela não é a mesma imagem que experimentamos (...), porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas idéias, nossos juízos de realidade e de valor (BOSI, 1987:17).

Antônio de França, também deixa explícita sua resignação frente à atual maneira de atuação religiosa do catolicismo - embora continue afirmando se apoiar em tal doutrina (pelo menos no seu modelo tradicional/primitivo). Em uma de suas cartas (08/06/1990), endereçada ao papa João Paulo II, ele o comunica da existência da Casa de Caridade Jesus no Horto em Campina Grande como uma instituição religiosa baseada no lema da cruz e do catolicismo primitivo, e por isso mesmo ele diz que, *o grupo faz questão de defender a doutrina católica de acordo com os mandamentos de Deus pregando como exemplo os ensinamentos dos apóstolos e dos primeiros padres (...).*

Mas, ainda nessa carta, Antonio de França critica o papa pelo ato de ter benzido um estádio de futebol, tomando assim, *o nome de Deus em vão* e se desviando de problemas maiores que mereceriam a intervenção da Igreja. Segundo ele, o que é dever da Igreja Católica fazer, que é *promover campanha de moralização dos costumes, tirando os homens da perdição*, cuidando de assuntos como *os problemas que afetam a humanidade por meio das drogas*, isso não estaria sendo feito. Para Antonio de França, o papa João Paulo II *é considerado mais um estadista do que um religioso.*

Em outra carta, desta vez endereçada ao bispo de Campina Grande, D. Luis Gonzaga, Antonio de França mais uma vez ressalta os momentos difíceis que a humanidade estaria passando, *com toda espécie de tribulações*, e propõe uma volta ao

catolicismo primitivo como uma forma de melhoria da sociedade, a qual estaria colhendo os frutos errados que plantou devido à "modernização" dos costumes. De acordo com ele,

Nos resta corrigir o que está errado, voltando a praticar os sacramentos como era feito; e os deveres da igreja como foi ensinado aos primeiros padres e aos primeiros bispos. Exemplo a santa missa celebrada de frente ao altar do Senhor já que foi ensinado que seria em reverencia ao altar do Senhor, como também celebrada em latim como o idioma universal. Acreditamos na fé católica, porém é preciso cumpri-la como foi ensinado em que o homem dobrava os joelhos diante do altar do Senhor e pedia perdão a Deus dos pecados. Pelos frutos que a humanidade está colhendo facilmente ver-se que está tudo errado (...)⁵⁸.

Em poucas palavras, Antonio de França posiciona o movimento ao qual pertence frente à Igreja Católica:

Nossa casa [Casa de Caridade Jesus no Horto] é uma casa estritamente religiosa, onde as pregações são feitas pelos espíritos de luz que vem ensinar as normas como se deve proceder como cristão, para que depois da outra vida, aqueles que cumprirem na Terra os ensinamentos feitos de acordo com a Igreja Católica, que nós consideramos e respeitamos como Igreja verdadeira de Deus. Só chegarão diante de Deus, aqueles que cumprirem na Terra os ensinamentos de acordo com o que Jesus deixou na terra... Aquele que quiser ser de Deus, tem que primeiramente ser batizado na Igreja Católica (NEGRÃO E CONSORTE, 1984:356).

Entretanto, o próprio Antonio de França chama a atenção:

Só o ponto e vírgula que nós consideramos: que as coisas de Deus não se muda nem se reforma constantemente. É dum só forma até o fim. Isso nós temos. Nós respeitamos os padre, sabemos que os padre que cumprem realmente são de Deus. Os que não cumprem ficam esperando para pagar na Terra o que de errado fizeram, como qualquer outra criatura (Ibid.).

⁵⁸ Carta de Antonio Rodrigues de França ao bispo D. Luís Gonzaga. Não está datada.

Nós respeitamos a Igreja e os sacerdote, agora o que nós num aceita é as reforma. Nós consideramos o que Deus ta mandando, e o que Deus manda fazê, nós num tem porque num faze (...), mas reforma aquilo que Deus deixou ninguém tem o direito de reforma na terra (Ibid. p.357-358 – grifo nosso).

Os adeptos do movimento “Borboletas Azuis” consideram que o catolicismo foi deixado por Deus, mas, aquele catolicismo vivenciado por eles na infância: as rezas⁵⁹ e liturgias tradicionais da Igreja; a figura do padre realizando a missa em latim voltado para o altar, de costas para o povo; a figura do padre fazendo uso da batina 24 h. por dia e voltado exclusivamente “às coisas de Deus”, às penitências...

As reformas litúrgicas e os novos papéis desempenhados pelos sacerdotes representam, para o movimento, concessões da Igreja ao mundanismo. Uma profanação ao sagrado autêntico/absoluto deixado por Deus. Essas inovações devem ser combatidas pelos “verdadeiros” cristãos, os “Borboletas Azuis”, os quais têm como missão maior na terra reerguer a Igreja Católica.

Para Durkheim a característica distintiva das crenças religiosas é que estas

pressupõem uma classificação de todas as coisas que o homem conhece, tanto as reais como as ideais, em duas classes, duas espécies distintas (...) duas classes distintas de objectos e símbolos, o “sagrado” e o “profano: “é absoluto”. Não há na história do pensamento humano outro exemplo de duas categorias de coisas tão profundamente diferenciadas ou tão radicalmente opostas entre si (GIDDENS, 2000:158).

⁵⁹ Veja a oração do Pai Eterno organizada pelo movimento e distribuída em grande volume para distribuir pela cidade de Campina Grande. Em 2007, quando D. Tereza me cedeu essa cópia ainda possuía cerca de umas 500 ou mais cópias guardadas. (Ver Anexo 5, p.163).

Desse modo, de acordo com o pensamento de Durkheim, sagrado e profano são propriedades das coisas. *Eles se estabelecem pelas atitudes dos homens perante espaços, tempos, pessoas, ações* (ALVES, 2003:61).

O caráter especial do sagrado, por seu turno, *manifesta-se no facto de estar ligado a prescrições e proibições rituais que acentuam essa separação radical do profano* (GIDDENS, 2000:159). O mundo profano, por outro lado, *é o círculo das atitudes utilitárias* (ALVES, 2003:62).

As práticas do jejum, da mortificação diária do corpo, das procissões, da recusa de matar e comer carne, da autoflagelação praticadas pelos “Borboletas Azuis” são práticas que não se definem por sua utilidade, mas pela profundidade sagrada que a religião lhes atribui. Só desta forma podemos compreender o porquê dos adeptos do movimento pouco se importarem em serem taxados de “loucos” e outros designativos pejorativos. Como nos diz Alves baseando-se em Durkheim,

Aos fiéis pouco importa que suas idéias sejam corretas ou não. A essência da religião não é a idéia, mas a força. O fiel que entrou em comunhão com seu Deus não é meramente um homem que vê novas verdades que o descrente ignora. Ele se tornou mais forte. Ele sente, dentro de si, mais força, seja para suportar os sofrimentos da existência, seja para vencê-los (ALVES, 2003:65).

Mas, o recorrer ao passado, – como sempre ocorre a fim de justificar sua posição atual frente à Igreja Católica – a ênfase nas *origens, na continuidade, na tradição e na intemporalidade* pode também ser vista como um recurso para legitimar a identidade deste movimento religioso. A identidade é tomada como possuidora de uma essência atemporal. Woodward (2000:26) nos alerta para o fato de que, *ao afirmar uma determinada*

identidade, podemos buscar legitimá-la por referência a um suposto e autêntico passado (...) que poderia validar a identidade que reivindicamos.

Portanto, a partir de autores da teoria social contemporânea nos é proposto pensar a idéia de “raiz” enquanto um discurso de construção da identidade. O passado nesse sentido é retomado para justificar o momento atual.

Hall (2004:56), argumenta que *as identidades são colocadas de modo ambíguo, entre o passado e o futuro*. E chama a atenção para o fato de que freqüentemente esse retorno ao passado serve para mobilizar as pessoas para que expulsem os “outros” que ameaçam sua identidade. Assim é que o clero que aderiu à reformulação proposta pelo Concílio Vaticano II é taxado pelos “Borboletas Azuis” de “protestantes”. E não é à toa que para os crentes da Casa de Caridade Jesus no Horto, *esta casa foi aberta pra levantar a Igreja Católica que estava no chão*, como afirma D. Tereza.

Assim, a identidade dos “Borboletas Azuis” foi sendo construída a partir do encontro e do confronto com a identidade espírita, católica e protestante. Agenciando elementos das duas primeiras – e descartando outros, inclusive rejeitando o designativo de espíritas –, se contrapondo a tudo que se dizia protestante, a identidade do movimento foi sendo cotidianamente produzida, mobilizada, significada e ressignificada a partir das relações que se lhes apresentavam.

Desse modo, a identidade religiosa dos “Borboletas Azuis” não pode ser vista através das idéias de pureza, de coerência, de unidade, mas como uma identidade que é móvel, bricolada. Uma identidade que é mobilizada através das relações sociais que se lhes apresenta.

Um ponto reafirmado pelo Concílio Vaticano II que é por demais criticado por essa “missão” é o ecumenismo. Antonio de França em uma de suas cartas o combate

enfaticamente. Em uma delas (22/02/1998) intitulada: *O ecomenismo (sic) no mundo é uma forma de enganar a humanidade para ninguém ver a verdade de Deus*, ele reprova abertamente a união das diversas religiões, assim como também critica o Encontro da Nova Consciência que age sob o lema do ecumenismo. Reafirma que o Cristianismo é a saída para resolver os problemas da humanidade assim como a volta aos antigos costumes dos primeiros padres.

Nas palavras simples de uma das adeptas do movimento, Maria Marques, temos que *os ensinamentos de Deus (...) num tem fantasia pelo meio não (...) mas, tem que ser rezado direito, da forma antiga como é nos verdadeiros ensinamentos (...)* (NEGRÃO E CONSORTE, 1984:357 – grifo nosso). Antonio de França sustenta com bastante ênfase: *a religião de Deus não é moderna, a religião de Deus não é moderna* (Ibid.).

Como vimos, a decepção dos membros do movimento dos “Borboletas Azuis” frente à “modernização” do catolicismo parece ter sido, de fato, a razão mais forte da tomada de autonomia física do grupo em relação à Igreja Católica. Com efeito, percebemos no discurso dos membros da Casa de Caridade Jesus no Horto uma profunda decepção frente às inovações trazidas pelo Concílio Vaticano II. Esta parece ser a principal razão de sua separação física e o agregamento em um lugar que não a Igreja Romana oficial que para eles estava sendo corrompida por seus líderes. De acordo mesmo com o relato de D. Tereza, a Casa de Caridade Jesus no Horto (...) *foi aberta pra levantar a Igreja Católica que estava no chão*.

Pode-se mesmo sugerir que o intuito desse movimento não foi abandonar a doutrina católica - tida por eles como a única verdadeira - mas, praticá-la de uma forma que achava correta – nos moldes da doutrina primitiva – e que de certa maneira atendia aos anseios do movimento.

Nessa aproximação com os elementos culturais presentes no movimento dos “Borboletas Azuis”, notamos ser de suma importância para os adeptos os aspectos relacionados ao conceito de tempo. Para eles, existe um propósito determinado de intervenção no tempo da sua atualidade, no qual irrompem, visando freá-lo, ou, ainda, com o intuito de lhe sobrepor uma outra temporalidade, a do milênio. Isso se dá de várias formas, mas é no fato de repudiarem as reformulações trazidas pelo Concílio Vaticano II e voltarem-se para o modelo de catolicismo primitivo que percebemos uma intenção de rompimento com o presente. Todavia, tal idéia, aparece revestida por um sentido simbólico, oriundo de uma bricolagem.

Ao procurar responder aos seus anseios religiosos, ou tentar adequar a religião ao seu modo de ser e viver percebe-se que os elementos do espiritismo foram sendo sorrateiramente justapostos ao catolicismo. Assim, é que naquela comunidade – devido ao *uso* (CERTEAU,2002) particular que este movimento faz da religião – as orações e os santos católicos passaram a conviver harmoniosamente com as sessões de incorporação e de curas espirituais. E embora bricolando elementos da tradição espírita à sua prática católica, em seu discurso, contraditoriamente, o movimento rejeita o ecumenismo religioso.

E aqui, diretamente ligada às argumentações acima colocadas, emerge a discussão sobre o sincretismo religioso. Marca quase sempre registrada nos movimentos que se costuma denominar de “religiosidade popular”, uma vez que em movimentos desse tipo influências diversas e sinais de variadas origens são freqüentemente localizados.

A preocupação com esse problema é natural em uma época como a nossa, marcada por encontros cada vez mais freqüentes e intensos.

O problema que se coloca é: como entender e avaliar este fenômeno, uma vez que problemas conceituais e empíricos são postos e a idéia de sincretismo é colocada sob suspeita e/ou tem sido mesmo repudiada por alguns autores?

Emprega-se uma grande variedade de termos em diferentes lugares e diferentes disciplinas para descrever processos culturais de troca, recepção, sincretismo, hibridização, etc. De acordo com Burke (2002:263)

alguns desses novos termos talvez soem exóticos, e mesmo bárbaros. Sua variedade presta eloqüente testemunho à fragmentação do mundo acadêmico atual. Também revela uma nova concepção de cultura como bricolagem, em que o processo de apropriação e assimilação não é secundário, mas essencial.

Todavia, permanecem os problemas conceituais, uma vez que utiliza-se a idéia de sincretismo com um sentido, muitas vezes, generalizado, o que *suscita, ou mais exatamente obscurece, muitos problemas* (Ibid. p. 264).

Ferreti, apresentando-nos, numa perspectiva antropológica uma síntese da idéia de sincretismo religioso no Brasil, historiciza algumas *lutas políticas e acadêmicas e repúdios que o conceito tem provocado* (2001:14). Para ele, como destaca o holandês André Droogers, *o termo sincretismo possui duplo sentido. É usado com significado objetivo, neutro e descritivo, de mistura de religiões, e com significado subjetivo, que inclui a avaliação de tal mistura* (FERRETI 2001:14). Daí muitos autores proporem a abolição desse conceito.

É insensato tratar esses encontros como se ocorressem entre duas culturas recuando a uma linguagem de homogeneidade cultural. A questão a ser enfrentada é o interesse pela maneira como as partes envolvidas entendiam/percebiam ou não entendiam as outras.

Num país como o Brasil formado com a contribuição das mais diversas culturas, o sincretismo parece-nos evidente. Entretanto, o sincretismo parece ter um sentido negativo para nosso povo. De acordo com Ferreti, foi a partir do século XVIII que esse termo tomou caráter negativo, passando a referir-se à *reconciliação ilegítima de pontos de vista teológicos opostos, ou heresia contra a verdadeira religião* (Ibid).

Nossa abordagem não toma o sincretismo religioso apenas como uma simples fusão entre diferentes tradições religiosas, mas, como uma forma de recriação e reinterpretação (ABREU, 2002) da tradição católica e espírita pelo movimento dos “Borboletas Azuis” de forma a se adequar ao seu modo de ser.

Portanto, os encontros das tradições supracitadas precisam juntar-se às práticas e representações que Bourdieu (1990) e Chartier (1990) descrevem. Como observou Said (1990:261): *a história de todas as culturas é a história do empréstimo cultural.*

De acordo com as abordagens e reflexões feitas por Roberto da Matta (1987:117) defendemos o ponto de vista de que

(...) a sociedade brasileira é relacional. Um sistema onde o básico, o valor fundamental é relacionar, misturar, juntar, confundir, conciliar. Ficar no meio, descobrir a mediação e estabelecer a gradação, incluir (jamais excluir). Sintetizar modelos e posições parece construir um aspecto central da ideologia dominante brasileira.

Os exemplos mais espetaculares de simbiose religiosa advêm das práticas “populares”. Nessa associação, *cada grupo se define em contraste com os outros, mas cria seu próprio estilo cultural (...) pela apropriação de itens dos acervos comuns, juntando-os em um sistema com um novo sentido* (BURKE, 2002:259).

No caso da religião no Brasil contemporâneo, Burke (2002) nos aconselha a falar em "pluralismo". Segundo argumenta: *talvez fosse um termo melhor que sincretismo, pois as mesmas pessoas podem participar das práticas de mais de um culto religioso, assim como pacientes podem procurar a cura em mais de um sistema de medicina* (BURKE, 2002:264).

Nós, no entanto, aderimos ao conceito de bricolagem⁶⁰ que Certeau toma emprestado de Levi-Strauss. A bricolagem não sendo vista apenas como uma mera justaposição de crenças e práticas religiosas de tradições diferentes, mas uma maneira particular/especial de *usar* os elementos contidos nos sistemas religiosos há muito postos, mas fazendo deles uma outra coisa, algo novo, ressignificando-os.

No entanto, o que precisamos examinar é a lógica subjacente a essas apropriações, usos, combinações, bricolagens. Os motivos locais dessas opções. No caso dos "Borboletas Azuis" de Campina Grande percebemos que as reformas introduzidas pelo Concílio Vaticano II é o ponto nevrálgico que leva tais crentes a reconstruir sua identidade a partir do encontro das práticas católica e espírita. Apropriam-se de elementos das duas para fazer alguma coisa por conta própria. Bricolam elementos das duas tradições religiosas embora continuem em "campanha" pela recuperação de tradições "autênticas" ou "puras"⁶¹.

A doutrina católica foi usada de uma maneira diferente. Acrescendo a ela outros elementos de tradições religiosas diferentes possibilitou-se a criação de valores e crenças

⁶⁰ Adcimos ao conceito de bricolagem de Certeau muito mais por entender que mais importante as junções de tradições religiosas diferentes é perceber que estas, n momento das "junções" são ressignificadas.

⁶¹ No entanto, vale ressaltar o fato de que as doutrinas da reencarnação e do karma não foram aceitas pelo movimento dos denominados "Borboletas Azuis", o que leva Lísias Nogueira Negrão (2004) a dizer que o espiritismo praticado na Casa de Caridade Jesus no Horto não era kardecista. Este autor ainda observa que os espíritos incorporados por Roldão Mangueira e seus adeptos eram sempre *figuras reais ou míticas do catolicismo: freiras, padres, santos, Padre Cícero, o próprio menino Jesus*.

que são particulares ao movimento dos "Borboletas Azuis". Instaurando sentidos que sem resistir totalmente ao catolicismo – apenas ao seu modelo "moderno" – tal movimento criou atalhos, e nesta poética uma bricolagem se fez. Agenciando elementos de experiências religiosas diferentes, a Casa de Caridade Jesus no Horto não pode ser compreendida, senão, nesta singularidade.

Utilizando como quadro de referência a religião católica, resignificam-na seguindo regras outras, resultado dos indeterminados agenciamentos praticados pelo movimento. Segundo Michel de Certeau (2002:78), *um uso ('popular') da religião modifica-lhe o funcionamento. Uma maneira de falar essa linguagem recebida a transforma em um canto de resistência (...)*. Ou seja, através de *golpes fortuitos*, de dribles sorrateiros, os crentes da Casa de Caridade Jesus no Horto transpuseram os termos dos contratos sociais.

Mil maneiras de jogar/desfazer o jogo do outro, ou seja, o espaço instituído por outros, caracterizam a atividade sutil, tenaz, resistente, de grupos que, por não ter um próprio, devem desembaraçar-se em uma rede de forças e de representações estabelecidas (CERTEAU, 2002:79).

Mas, práticas de comunicação com os espíritos e a aceitação dos conselhos recebidos destes espíritos, além da "recuperação" dos ensinamentos do Pe. Cícero e a transformação de Jesus em "espírito de luz" recebido por médiuns são inaceitáveis para a Igreja Católica, que rechaça o movimento.

Certa feita, em 1979, na Igreja do Rosário (Campina Grande), quando de uma das andanças do missionário capuchinho italiano Frei Damião, os adeptos do movimento dos "Borboletas Azuis" tentaram se aproximar dele e foram repelidos pelo missionário como *emissários do demônio que deviam se afastar do templo* (Jornal do Recife, 29/10/1979).

Conversando sobre Frei Damião com D. Tereza, ela nos disse que ele tinha mostrado muito exemplo à humanidade, mas isso,

quando ele era contra os erros da igreja católica, e ele não era de política num sabe. Oxente, ele mostrava tanto exemplo à humanidade. Ele dormia no chão, o travesseiro dele era uma pedra. Jejuava. Ai sabe o que aconteceu? Ai ele pegou a dá apoio aos erro da igreja e dá apoio a política, ai ele caiu.

O bispo metropolitano da Paraíba, Dom José Maria Pires, referiu-se ao movimento como *fanatismo, exaltação irracional* e mesmo *um fato ridículo* com o qual não poderia gastar seu tempo. O caso dos "Borboletas Azuis" seria, para o bispo, da competência da política, em decorrência de suas atitudes que, segundo ele, colocava em risco o bem comum e a ordem pública (Diário da Borborema, 27/10/1979).

O movimento, por outro lado, não deixa de enviar mensagens reveladas trazidas por santos exortando a cúpula da Igreja Católica chamando-os ao arrependimento e à volta aos antigos costumes. Para legitimar diante da Igreja Católica a condição de católicos privilegiados, o movimento recorre ao anúncio de um dilúvio, tal qual o relatado pela Bíblia nos dias de Noé.

A cura para o mal que está dominando os dias atuais está na chegada de um novo tempo, que parece iminente no contexto histórico. O advento desta nova realidade pede uma preparação. Desde já, é preciso fazer valer uma lei para normalizar a vida na comunidade dos justos, que represente um esboço do reino do milênio. No movimento dos "Borboletas Azuis" os adeptos deveriam viver como uma irmandade e colocar à disposição da coletividade todos os bens materiais. Como pensavam numa reconstrução do mundo sob novas bases, a lei aplicada entre si deveria representar, obrigatoriamente, o avesso da praticada fora da comunidade. Pela nova lei o trabalho foi considerado leviano,

e os adeptos admitiam apenas a execução de tarefas das quais dependesse a sobrevivência do grupo.

Não apenas por viverem segundo novos costumes distinguiam-se do mundo externo, mas, nas próprias vestimentas adotadas pelos irmãos. O traje, por si só expressa uma atitude, e essa é de ruptura.

O questionamento da ordem e da instituição religiosa romana, posto nos termos oferecidos pelos valores religiosos acaba assumindo um caráter amplo. Do ponto de vista dos milenaristas, a humanidade deve regenerar-se, superar o problema da decadência moral, no qual se ver mergulhada e a torna incapaz de gerar um mundo voltado para a caridade e fraternidade – valores compreendidos pelo movimento como causas reais da felicidade.

As crenças e práticas religiosas dos “Borboletas Azuis” tidas como “excêntricas” ganha notoriedade. Passam a ser comentadas pela sociedade campinense e até nacional. E, vez por outra, são manchetes dos jornais locais desencadeando também uma luta simbólica explícita entre o movimento dos “Borboletas Azuis” e uma mídia sensacionalista, ávida por notícias “chamativas” que o tratava de forma pejorativa. Ao mesmo tempo em que lhe proporcionava visibilidade, a ele se opunha, ridicularizando-o.

A acusação de fanatismo religioso, em torno da qual os julgamentos aparece justificados, joga para fora a capacidade dos messiânico-milenaristas fazerem a história, e com isso, todo o sentido lúcido de suas ações, sustentadas contra os aspectos “imorais” da contemporaneidade e a suposta “rebelião” da atual cúpula romana aos preceitos de um cristianismo primitivo.

5. Arte de “dizer o outro”: luta simbólica entre os “Borboletas Azuis” mídia

As vestimentas peculiares que usavam, inclusive no cotidiano; as procissões e o anúncio do dilúvio tiraram o movimento do anonimato. Sob a alcunha de “Borboletas Azuis” tornaram-se conhecidos, comentados e discutidos em toda Campina Grande. Como se diz na gíria, um “prato cheio” para a imprensa local. O movimento lhe forneceu matéria e aumentou a tiragem diária.

O fato é que grande parte da população de Campina Grande se indignou com este movimento religioso. Durante suas caminhadas de peregrinação não foram poucas as ocasiões em que o movimento foi insultado, ridicularizado e por vezes até agredido. Certo dia, quando de uma dessas caminhadas, o grupo de crentes se dirigiu às margens do Açude Velho, onde, costumeiramente, se reunia para rezar⁶² quando,

houve uma onda aí que o povo inventou. Disseram que eles iam passar no Açude Velho, mas foi conversa. Não tem as estátuas dos três poderes? [estátuas dos pioneiros às margens do açude velho] Pronto. Eles foram orar ali naquele canto. Aí foi a turma todinha, era umas 40 pessoas. Aí estavam tudo ali junto orando, aí o povo vinha passando e via aquele povo né, aí começaram a espalhar: os Borboletas Azuis vão passar na água do açude velho. Aí eu sei que a notícia se espalhou pela feira e chegou no centro da cidade. Aí a televisão Borborema desceu e fizeram a reportagem, filmaram aquele negócio todo. Mas a verdade é essa: que eles não iam passar na água não, estavam só orando, aí o povo tirou essa onda. (Depoimento do Sr. Willian Silva – grifo nosso).

D. Tereza também nos relata este episódio. De acordo com ela,

⁶² Ver em anexo 6, p. 164: foto de um de seus ajuntamentos em locais públicos para rezarem.

Um dia vei até aqui um repórter de são Paulo, certo? Ai ele convidou pra fazer uma foto lá na praça dos indios né [estátuas dos pioneiros, às margens do açude velho], no açude vei né. Ai nós fomos. Sei que quando foi, Luciana concentrou-se com o menino Jesus e tava falano na praça, aí disse assim: ói, se vocês procurar cumprir uma missão na terra, eu posso até um dia passar com vocês nas águas como eu passei com os outros [os discípulos]. Minha filha pra que ela disse isso!!! Pra que ela disse isso!!! Zé Antonio mermo, aí ele viu, já viu diferente. Ele ouviu mal mulé. Ele num ouviu da forma que eu ouvi não. Ele ouviu mal. Ele encheu que agente ia passar pelo açude vei (...). Mai pra que ele disse isso minha fia, era gente assim ói [fazendo com a mão o gesto que era muita gente], gente assim pra ver agente passar no açude vei. Tinha gente lá que queria...[para de falar]. (...) Tinha um senhor com a sua família, tava dentro do carro, era até um jipe, ele queria impurrar noi tudim dentro do açude vei. Pra sair daquele meio, ninguém saia não, agente tava em perigo num sabe. Ai eu sei que vei a justiça, vei a puliça e tirou agente, levou agente, trouxe até aqui [na Casa de Caridade Jesus no Horto].

O Sr. Willian Silva a partir de um ato de enunciação, mesmo depois de muito tempo não fazer mais parte do movimento, procurou evidenciar sua verdade, a de que (...) *eles não iam passar na água não (...)*. D. Tereza também nos assegura que a profecia dada não era para o momento, mas se o movimento procurasse cumprir *uma missão na terra*, poderia ser que Jesus andasse sobre as águas com eles – como ocorreu com Pedro, seu discípulo, conforme o relato da Bíblia. Mas, Zé Antônio, um dos membros do movimento, *ouviu mal (...)*. *Ele num ouviu da forma que eu ouvi não. Ele ouviu mal*, e foi responsável por divulgar que *agente ia passar pelo açude vei (sic)*.

Neste ponto, podemos inserir a discussão sobre a *leitura*. Esta, que para muitos parece consistir no ponto máximo da passividade, é tratada por Certeau (2002) e Roger Chartier (1990;1995) de forma magnífica. A leitura é tratada por esses autores como uma forma silenciosa de *produção*. É nas palavras de Certeau, *prática-criadora, caça-fortuita*. E nas palavras de Chartier é *uma improvisação e uma espera de significações induzidas a*

partir de algumas palavras, um prolongamento de espaços escritos, uma dança efêmera [...] (CHARTIER, 1995:8). Há, assim, nos dizeres de Chartier sempre um espaço entre o que o texto propõe e o que o leitor faz dele (Ibid. p.9).

É a partir desse pensamento que abordamos a *leitura* de tal fato feita por Zé Antonio e por D. Tereza. Não estaria Zé Antônio apenas querendo chamar a atenção da população ou da imprensa, mas, talvez, pela intensa crença nas doutrinas e profecias do movimento estava ávido em presenciar mais um milagre dos céus, atravessar a pés secos as águas do açude velho como de acordo com o relato Bíblico acontecera com Pedro; assim como o de atravessar as brasas a pés descalços e não se queimar, como já tivera acontecido com o movimento dos “Borboletas Azuis”.

O discurso jornalístico, no entanto, declarava que, *o sr. Roldão Mangueira, havia afirmado, há poucos dias, que iria atravessar o Açude andando sobre as águas* (Diário da Borborema, 26/09/1979 – grifo nosso), ajuntando pessoas às margens do açude velho para assistir o feito extraordinário do movimento,

propagado com sensacionalismo por uma emissora de rádio, a multidão iniciou um linchamento dos integrantes da seita, quando percebeu que a travessia das quietas águas não seria realizada. Pedras, paus e lama foram empregadas contra os ‘Borboletas’ que escaparam da agressão com o apoio da polícia (...) (NEGRÃO E CONSORTE, 1984:336)⁶³.

A população já estava indignada com o modo de aquelas pessoas praticarem suas crenças. E essas prosas foram sendo divulgadas na cidade, cada qual procurando ajuntar um ou outro fato ou ato “extraordinário” atribuído ao grupo de crentes, de maneira que os “Borboletas Azuis” foram considerados como um movimento exótico e louco.

⁶³ Ver foto de Roldão Mangueira quando da agressão dos membros dos “Borboletas Azuis” no episódio do Açude Velho. Anexo 7, p. 165.

Um outro episódio – aos nossos olhos “excêntrico” – muito comentado pela sociedade, mais uma vez nos é contado pelo Sr. Willian Silva e por D. Tereza. De acordo com o Sr. Willian Silva,

(...) faltava uns dois meses para o São João, ela, [Luciene] começou a dizer: só escapa do dilúvio quem passar nas brasas da fogueira (...) Sei que chegou o dia de São João fizeram uma fogueira grande, grande mesmo, aí tinha pamonha (...) quando terminou os trabalhos deles, lá umas meia noite (...) a fogueira baixou, ficou só as brasas. Aí uns três caras lá pegaram umas pás e começaram a abrir aquelas brasas e fizeram aquela roda de fogo sabe, de brasa, era brasa que agente nem podia chegar perto da quentura (...). Aí eu sei que espalharam as brasas e o povo abanando (...) aí ela começou incentivar o povo: quem é o primeiro (...) Eu sei que teve um doido lá sabe que abriu o caminho e não se queimou. Olhe o negócio de brasa no mínimo a pessoa dava umas três passadas dentro (...) Eu sei que esse camarada passou e não se queimou sabe, aí pronto, aí deu força aos outros (...) Eu sei que rapaz passou umas três pessoas e não se queimaram, aí começou a se queimar gente. Tinha gente que o solado dos pés caía (...) Aí eu sei que minha mãe passou, na minha família ninguém queria passar, mas mãe disse: mas meus filhos, vocês vão se acabar na água tenham fé em Deus (...) Aí um irmão meu (...) ele passou duas vezes (...), pois ele foi e voltou e não se queimou (...) aí me deu força (...) eu fui com aquela fé de escapar do dilúvio, a fé foi tão grande, eu tinha tanto medo de morrer nesse negócio de dilúvio, tinha a história de Noé, aí pronto, aí eu digo vou passar embora que eu me lasque, aí eu passei (...) aí minha mãe gritou e aquele negócio todo: viva a São João Batista!

Esse episódio acima descrito, apesar de ter sido vivenciado pelo Sr. Willian Silva, ainda assim foi assinalado como um episódio de loucura. Ele se refere ao fato como se fosse coisa de louco: *(...) teve um doido lá sabe, que abriu o caminho (...)*. Mas, e o medo que ele próprio afirmou que havia sentido? E o medo de morrer no dilúvio – como ocorreu nos dias de Noé? Talvez não tenha sido por isso mesmo que ele foi capaz de andar por sobre aquelas brasas como relatou, *mesmo que se lascasse?* Não teria sido o medo de não escapar do dilúvio que o teria impulsionado? Assim como não teria sido este mesmo medo

que estimulou o outro indivíduo a agir da mesma forma? De outra forma, seria ele também um "louco"?⁶⁴

Entre os usos correntes na noite de São João há o de pular a fogueira, bem como de atravessar o braseiro de pés descalços, o que vários realizam, dizem, sem se queimar.

Há nesses costumes, de acordo com Teixeira (1999), uma tradição européia cujo sentido perdeu-se se conservando, apenas, o ato externo, por mero diletantismo.

De acordo com este autor, entre os povos indo-europeus, os das civilizações norte-africanas e os da América Pacífica, o culto ao deus-sol possuía um caráter universal. E entre os ritos desse culto – danças rituais, que se realizavam no princípio da primavera ou no solstício⁶⁵ do verão, saudação matinal ao sol, oferendas e sacrifícios por ocasião das festas solares, em que também se realizava a cerimônia do fogo novo com a fricção de dois paus – figurava a prática, entre os povos primitivos, de acender fogueiras nos solstícios de verão e inverno, em homenagem ao deus-sol. Essas fogueiras tinham um sentido propiciatório⁶⁶, sendo freqüentemente imoladas vítimas para que o deus-sol continuasse propício. Havia ainda o costume de se passar a fogueira a pés descalços quando já braseiro. E isso era realizado pelos pais, mães e filhos, com sentido de purificação, de preservação de males corporais. Até os rebanhos de ovelhas e o gado eram levados a atravessá-la para se preservarem das pestes ou delas se curarem.

⁶⁴ É bom perceber que no momento em que o Sr. Willian me concedeu a entrevista já não fazia mais parte do movimento. Pelo contrário, referiu várias vezes que não acreditava em mais nada religioso.

⁶⁵ Época em que o Sol passa pela sua maior declinação boreal ou austral, e durante a qual cessa de afastar-se do equador. Os solstícios situam-se, respectivamente, nos dias 22 ou 23 de junho para a maior declinação boreal, e nos dias 22 ou 23 de dezembro para a maior declinação austral do Sol. No hemisfério sul, a primeira data se denomina solstício de inverno e a segunda, solstício de verão; e, como as estações são opostas nos dois hemisférios, essas denominações invertem-se no hemisfério norte (Dicionário Aurélio Século XXI).

⁶⁶ Aquilo que aplaca a ira divina, que torna Deus propício.

Ainda de acordo com Teixeira (1999), entre os hebreus estabeleceu-se, em certa época, idêntico costume, também com o sentido de purificar-se e preservar-se de pestes e males, o qual foi proibido por Moisés, por seu caráter pagão.

Com o advento do cristianismo essas práticas primitivas perderam seu conteúdo ritual solarista, e a igreja, sabiamente, segundo Teixeira, não se opôs à continuidade da tradição, a que deu um conteúdo cristão: homenagem a São João, o precursor da luz do mundo – Cristo⁶⁷. É com esse sentido cristão que se acendem ainda em toda a Europa, no solstício de verão, as fogueiras de São João – entre nós (brasileiros) correspondente ao solstício de inverno. De Portugal vieram-nos elas. Os primeiros missionários jesuítas e franciscanos referem o quanto eram apreciados pelos índios tais festejos de São João, por causa das fogueiras, que em grande número iluminavam as aldeias e as quais eles saltavam divertidamente. São, pois, no entendimento de Teixeira (1999), nossas fogueiras de São João verdadeiras "sobrevivências" que perderam o primitivo sentido ritual, mas que, ressignificadas persistem.

No caso dos "Borboletas Azuis", ao que se percebe, o ritual⁶⁸ de atravessar o braseiro a pés descalços foi uma forma de identificar os verdadeiros seguidores de Cristo. Os que seriam salvos do dilúvio.

D. Tereza, ao nos relatar o ato de "atravessar o braseiro", diferentemente da interpretação dada pelo Sr. Willian Silva – uma "coisa de louco" – diz que, (...) *foi uma*

⁶⁷ De acordo com o relato bíblico João Batista foi um profeta enviado por Deus para anunciar a chegada do Messias (Cristo), e para pregar a mensagem do arrependimento (Sobre isso, ver Lucas, capítulo 1).

⁶⁸ Uso o termo ritual, pois, como nos mostra Peirano (2003:9), um evento que é visto como especial em uma determinada sociedade é potencialmente um ritual. Para tal autora, cabe ao pesquisador desenvolver a capacidade de apreender o que os membros de uma sociedade indicam como sendo único, excepcional, diferente. E o ato de andar sobre o braseiro é excepcional, único para os "Borboletas Azuis" de Campina Grande, além de ter uma forma específica.

coisa mesmo dada por Deus (...) uma coisa incrível (...). Mas o povo num crê numa coisa dessa.

Ela ainda narra a sua passagem e a de Roldão sobre o braseiro. Segundo ela:

Seu Roldão passou, aí ainda queimou os pei. Tostou. Mai foi pouquim. Aí ele chegou, botou água de caju num sabe, e o povo todim passou. Quando eu passei, meus pei ficou ardeno um pouquim, mai passou-se. Hoje se eu pisar até num fosfo eu quando piso, ou na rua mermo, chega dói né, eu vou no outro mundo e vem, e pisar numas brasas dessas e num ter nadinha mulé. Eu mermo num tive nada.

Para ela, esse fato acontecido não foi loucura, mas, *um exemplo dado por Deus que queria ver a coragem de cada um de nós.*

E esses fatos, que aparecem como excêntricos aos olhos dos habitantes da zona urbana, passam a ser cada vez mais comentados. O que seria um desafio ou temor para alguns, torna-se motivo de chacota para a maior parte da população campinense. Algo que se faz comumente na zona rural, mas que é estranho para a maioria dos habitantes urbanos, facilmente pode se tornar motivo de chacota. Afinal, nós nos acreditamos mais racionais, mais espontâneos, mais pragmáticos.

Mas, esse desafio que era banal em outras circunstâncias, passa a ser extraordinário para os adeptos deste movimento, e loucura para os que estão de fora. Sobretudo quando se trata de grupos minoritários. Tudo pode ser motivo de repúdio.

A imprensa local lança-se em violenta campanha contra o movimento, denunciando Roldão, ora como louco, ora como explorador da credulidade pública, e seus adeptos como fanáticos e ignorantes.

A esse respeito é importante observar o depoimento de época de Negrão e Consorte acerca do relacionamento da mídia para com o movimento dos "Borboletas Azuis". Para eles,

As notícias sobre o grupo são revestidas de sensacionalismo, fatos são deturpados ou tendenciosamente apresentados. [Os jornais] anunciavam a construção de uma nova "arca de Noé" por parte dos adeptos, enquanto Roldão apenas armazenava gêneros alimentícios em sua Casa de Caridade. Afirmavam que Roldão pregava a abstinência sexual completa e a dissolução de casais, enquanto ele apenas condenava a sexualidade fora do casamento e sem finalidade de procriação. Divulgavam-se notícias segundo as quais chefes de família abandonavam mulheres e filhos para seguir Roldão, quando nenhum adepto residia na Casa de Caridade (NEGRÃO E CONSORTE, 1984:335).

E é com base nas notícias divulgada através da imprensa que a sociedade campinense vai aos poucos constituindo sua imagem a respeito dos "Borboletas Azuis". A partir das caminhadas e de fatos como estes aqui relatados uma multiplicidade de discursos foi construída acerca do movimento.

Abordando a questão do poder a partir da noção de campo⁶⁹ considerando o campo do poder como um "campo de forças", para Bourdieu o campo de lutas pelo poder, entre detentores de poderes diferentes, é um espaço de jogo, onde agentes e instituições tendo em comum o fato de possuírem uma quantidade de capital específico (econômico ou cultural especialmente) suficiente para ocupar posições dominantes no seio de seus

⁶⁹ Para Bourdieu, o campo é um universo complexo de relações objetivas de interdependência entre subcampos ao mesmo tempo autônomos e unidos pela solidariedade orgânica de uma verdadeira divisão do trabalho de dominação. Diz respeito a uma população, ou seja, um conjunto de agentes suscetíveis de serem submetidos a partições reais e unidos por interações ou ligações reais e diretamente observáveis. (1989, p.373-374). O campo é um universo que tem sua especificidade e sua dinâmica próprias. Na medida em que a sociedade avança, ela se diferencia em universos separados: os campos.

respectivos campos afrontam-se em estratégias destinadas a conservar ou a transformar essa relação de forças (BOURDIEU, 1989:375).

Segundo Bourdieu, o poder simbólico é um *poder invisível que só pode se exercer com a cumplicidade daqueles que não querem saber que a ele se submetem ou mesmo que o exercem* (BOURDIEU, 1989:31).

Deste modo, este poder é quase mágico, na medida em que permite obter o equivalente ao que é obtido pela força, graças ao efeito específico de mobilização. Todo poder simbólico é um poder capaz de se impor como legítimo dissimulando a força que há em seu fundamento e só se exerce se for reconhecido. Ao contrário da força nua, que age por uma eficácia mecânica, todo poder verdadeiro age enquanto poder simbólico. A ordem torna-se eficiente porque aqueles que a executam, com a colaboração objetiva de sua consciência ou de suas disposições previamente organizadas e preparadas para tal, a reconhecem e crêem nela, prestando-lhe obediência. O poder simbólico é, para Bourdieu, uma forma transformada, irreconhecível, transfigurada e legitimada das outras formas de poder. As leis de transformação que regem a transmutação de diferentes espécies de capital em capital simbólico e, em particular, o trabalho de dissimulação e transfiguração que assegura uma verdadeira transformação das relações de força, transformam essas forças em poder simbólico, capaz de produzir efeitos reais, sem gasto aparente de energia (BOURDIEU, 1989:408-411).

Interrogado pelo Jornal Diário da Borborema sobre o que achava do tipo de expressão religiosa praticada pelos crentes da Casa de Caridade Jesus no Horto e sobre a pessoa de seu líder, Roldão Mangureira, o estudante E. F. N. simplesmente desabafou:

o Sr. Roldão Mangueira, na minha opinião é um louco, talvez um homem sem personalidade a ponto de criar tal coisa, simplesmente acho que ele estava visando ganhar dinheiro ou uma melhor posição na sociedade (Diário da Borborema, 01/05/1980 - grifo nosso).

Julgamentos morais como este, foram e ainda hoje são frequentes, e continuarão a ser se olhados sob a ótica da racionalidade cartesiana, pois, propõem uma visão de mundo muitas vezes radicalmente oposta à dos padrões culturais legitimados pela "razão" científica. As manifestações subjetivas dos agentes históricos foram por longa data associadas a sonhos, ilusões ou mesmo tratadas como mero acontecimento excepcional ou acidental encobridor de fatos "objetivos".

Uma obra que deixa explícita esta concepção é *Cangaceiros e Fanáticos* (1991) de Rui Facó. Este autor, embora admita que o termo "fanático" é um termo impróprio, inadequado e pejorativo para designar os indivíduos que participam de movimentos sociais de tipo messiânico, uma vez que reconhece que este termo foi cunhado pelos *meios cultos* para designar os *pobres insubmissos do sertão* que acompanharam os "conselheiros", continuou utilizando o termo de uma forma reprovadora – inclusive este é o título de um dos capítulos do seu livro – o que se justifica pelo seu entendimento de que, aquele grupo de pessoas *só podia ter uma ideologia de cunho religioso, místico, que se convencionou chamar de fanatismo* (FACÓ, 1991:47).

Ver em tais manifestações religiosas apenas fanatismo é ignorar o que o povo pode produzir.

Não obstante, Facó afirma acreditar que *os fenômenos de misticismo ou messianismo, que se convencionou chamar de fanatismo (...) têm um fundo perfeitamente material e servem apenas de cobertura a esse fundo* (FACÓ, 1991: 47-48). Deste modo,

Facó desautoriza o tipo de racionalidade e religiosidade, ou a lógica própria destes movimentos vivenciarem sua crença, visto que, segundo ele, nesses movimentos (...) *sob todos os aspectos, a razão estava obscurecida e transformavam os sentimentos em estado de superexcitação.*

A análise de Facó e o ponto de vista que ele quer defender é facilmente perceptível. Ao analisar Canudos, Facó parte da fome e da miséria aumentadas com a seca para chegar às duas hipóteses de reação: cangaceiros ou fanáticos.

Como conclue Cabral (2001), não estamos contra a interpretação de Facó ao achar que a seca, a pobreza ou a fome possam levar à busca do refúgio no aspecto religioso.

Nossa divergência

se coloca no desprezo implícito à necessidade de um relacionamento transcendente no homem, de respostas além do que o homem busca e não encontra ao seu redor, para mistérios que o inquietam, como o da morte (CABRAL, 2001:85).

Para Facó a religiosidade humana vai depender, unicamente, do nível sócio-econômico, o que enfaticamente não concordamos.

Este dualismo – segundo Alba Zaluar Guimarães (apud ESPIG, 2002:88) é uma forte característica dos comentaristas desse tipo de movimento.

Também encontramos esse tipo de interpretação maniqueísta com relação aos "Borboletas Azuis". Ao concluir seu trabalho monográfico, Santos (1985:49) avalia este grupo de crentes e, nessa avaliação, a si mesma inquiri: *porque esse pessoal acredita nas pregações de um individuo [Roldão Mangueira] com idéias de vida cheia de desilusões? A*

resposta que Santos dá para sua indagação é a mesma encontrada em Facó⁷⁰. Ou seja, para esses autores, a eclosão desse tipo de movimento se explica essencialmente e, apenas, por um viés materialista. Facó nos diz que a motivação existente nesses movimentos não se encontra no “falso” pressuposto de que elas têm no misticismo ou messianismo sua origem e seu fim. Para ele, esses movimentos têm um fundo perfeitamente material. Isto é, esses movimentos se explicam devido o seu *nível de vida que não são dos melhores*.

De acordo com Cabral (2001), o próprio movimento de Belo Monte vai contra a ótica de Facó, uma vez que lá não existiam somente vítimas da fome e da miséria agravadas pela seca, mas uma heterogeneidade sócio-econômica.

Do mesmo modo podemos dizer do movimento dos “Borboletas Azuis” de Campina Grande, onde muitas pessoas possuíam significativos bens materiais, no entanto, não se importaram em deles se desfazerem em prol de sua “missão”. Isso, no nosso entender, deriva do fato de que a razão econômica não é a questão mais importante para esses crentes. Como bem nos mostra Mariza Peirano (2003) ao nos trazer à tona as contribuições de Franz Boas sobre o ritual *potlach* dos Kwakiutl e de Malinowski sobre o ritual *kula* dos trobriandeses: são fenômenos que fogem à racionalidade econômica ocidental, mas têm um significado positivo para os grupos que o adotaram – e, em muitos casos, *o Ocidente também tinha/(tem) casos equivalentes* (PEIRANO, 2003:13).

A partir de abordagens limitadoras, parcelas e aspectos significativos da existência de atores sociais que atuaram em movimentos messiânico-milenaristas, como os “Borboletas Azuis” – e tantos outros – foram/são desprezadas ao serem consideradas menos “reais”, *puro desperdício de bens preciosos*. Mas como os Kwakiutl e os

⁷⁰○ que não é de admirar visto que Facó é um dos apenas três autores que compõem o levantamento bibliográfico dessa pesquisadora.

trobriandeses *eram racionais em seus respectivos contextos sociais* (Ibid.), o mesmo podemos dizer dos “Borboletas Azuis”.

Não são poucas as obras que ao abordarem esse tipo de movimento social se limitam a divulgar que estes são movimentos carregados de sentimento, passando por esse motivo a desautorizá-los por entenderem que são movimentos que derivaram de um “desajuste mental” das pessoas envolvidas, sendo, portanto, tratados como irrealidades.

Todavia, é preciso perceber que julgamentos morais como estes também estão carregados de subjetividade. Tal quais aqueles grupos de crentes – embora através de uma racionalidade diferente – esses autores/cientistas também defendem seu ponto de vista apaixonadamente. Deste modo, suas obras, embora se pretendendo completamente “objetivas” não têm como fugir do quinhão da subjetividade.

Porém, aspectos subjetivos tais como crenças, mitos, ritos, representações, imaginários e visões de mundo são percebidos como uma problemática legítima na contemporaneidade. Atualmente passa-se de uma preocupação apriorística com a quantificação, com a homogeneização dos casos, para uma inquietação sobre: qual o sentido que os indivíduos atribuem às suas representações? Isso por que o simples fato das representações existirem não nos diz a forma com que são empregadas e/ou interpretadas pelos vários indivíduos que a produzem ou que as *lêem*.

A leitura, aparentemente passiva e submissa, é, na verdade, inventiva (CERTEAU, 2002; CHARTIER, 1990;1995) – embora não totalmente autônoma (BOURDIEU, 1990).

A abordagem que propomos, portanto, se opõe à tradição do pensamento racionalista cartesiano, uma vez que esta reflete, em geral, uma linha quase mecânica ao excluir outras categorias que não a racionalidade (cartesiana).

Acreditamos que a constituição do social realiza-se para além da instância concreto/real. Ou seja, a razão como fora forjada desde o século XVI no Ocidente não é a única maneira de organizar a realidade e torná-la compreensível. Por outro lado, sentimentos, emoções, sonhos, etc., não são tomados aqui como formas de conhecimento ilusório do mundo.

Para Bourdieu, toda descrição deve incluir tanto o que aparece (a realidade "objetiva") como a representação dos agentes (a realidade "subjéitiva"). Todavia, essa dupla inclusão deve levar em conta o fato de que o que aparece, é na verdade, um momento de luta para impor uma divisão.

Destarte, embora o mundo se apresente como solidamente estruturado, ainda é possível encontrar certa parcela de indeterminação e fluidez que fornece a base para outras visões de mundo. Essa indeterminação, que Bourdieu denomina "elemento objetivo de incerteza", será a base para as lutas simbólicas (1990:161). Nas lutas simbólicas encontra-se em jogo o poder de produção e a imposição da visão de mundo legítima.

No caso do movimento dos "Borboletas Azuis" – e, talvez, de muitos outros movimentos messiânicos – é difícil captar a subjetividade dos agentes sociais. Mas, este é um elemento que deve ser considerado como central neste tipo de estudo, pois, a investigação apenas estará completa se entendermos a ação dos atores sociais a partir do *sentido* por eles visado. Sentido este que geralmente foge à lógica cartesiana e/ou econômica simplesmente, pois tem sua própria lógica.

Christopher Hill, na introdução do seu livro *O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640* (1987:33) nos diz que *o lunatismo – assim como a beleza – pode estar nos olhos de quem vê.*

Balizados em um olhar hermenêutico, cremos que o movimento dos “Borboletas Azuis” está impregnado de sentidos; que a crença de tais indivíduos que vivenciaram/vivenciam tal realidade lhes dão substrato para viver a vida como ardentemente desejam/crêem. Esta maneira de vivenciar a crença pelo movimento dos “Borboletas Azuis” está dentro de um significado maior, ou como nos mostra Clifford Geertz (1989), dentro de um “outro idioma cultural” (que não é o idioma cultural do estudante E.F.N. e de muitos outros), a partir do qual o incompreensível ou a “loucura” torna-se compreensível e cheia de valor.

Uma comissão formada por professores, rotarianos⁷¹ e cursilhistas preocupados com o comportamento que a comunidade campinense estava manifestando para com os “Borboletas Azuis”, se reúne com a finalidade de discutir a respeito da necessidade das pessoas respeitarem o movimento. A preocupação demonstrada por essa comissão era a de que, se levados ao ridículo pela sociedade campinense, os “Borboletas Azuis” poderiam chegar ao desespero. *Portanto, a zombaria pode ser a causa de um desastre em Campina Grande*, diziam eles (Diário da Borborema, 08/05/1980).

Essa preocupação com uma provável “tragédia” que poderia suceder a esse grupo de crentes, no dia 13 de maio, caso o divulgado dilúvio não viesse a acontecer, talvez tenha se dado em face da lembrança de movimentos brasileiros com base semelhante a este que acabaram por ser trucidados tendo seu fim marcado por um grande horror e violência, como o famoso caso de Canudos. No entanto, esse temor sobreveio, principalmente, devido às constantes comparações que começaram a ser feitas entre Roldão Mangueira e Jim Jones.

De acordo com Negrão e Consorte (1984:338),

⁷¹ Designativo dado aos membros do Rotary Club.

Em inícios de outubro de 1979, logo após o incidente do lago [refere-se ao caso transcorrido às margens do açude velho] ganha o grupo divulgação de âmbito nacional. A Rede Globo de televisão em seu programa "Fantástico", induziu a crer-se na homologia entre o grupo paraibano e o trágico movimento de Jim Jones nas Guianas. Imagens do massacre de Jonestown foram alternadas com declarações de adeptos de Roldão, que admitiam obedecê-lo em tudo que ordenasse.

Jim Jones acreditava que era Deus. Em 1978, ele conduziu seus seguidores do "Templo do Povo", em São Francisco (USA), para uma região remota da Guiana, até um assentamento que chamaram de Jonestown. Ali se preparavam para o "grande dia", que acreditavam, estava próximo. Em novembro daquele ano um senador americano e integrantes da mídia chegaram naquele local em uma missão de averiguação. Depois de emboscar os visitantes e assassinar o maior número deles, Jones e seus seguidores tomaram ponche com cianureto e cometeram provavelmente o maior suicídio em massa da história. Cerca de novecentas pessoas morreram. Como assevera Wilson (2002:39) Jones e seus seguidores acreditavam que *a morte não seria morte, ao contrário, iria libertá-los dos infortúnios da vida humana comum, elevá-los a um nível espiritual mais alto e salvá-los da ira que Deus estava prestes a verter sobre o mundo.*

Esse horrendo episódio ocorrido à cerca de um ano antes ainda se encontrava muito fresco na lembrança das pessoas naquela época, e muitos, após a reportagem feita pelo "Fantástico" temeram que um fato idêntico se repetisse em Campina Grande.

A própria família de Roldão estava receosa. Inclusive, a comissão formada por professores e rotarianos foi organizada devido a um pedido de Hilda Manguiera – filha de Roldão Manguiera.

Em carta enviada a seu sobrinho Nivaldo Mangueira, Hilda lhe expõe que fez pessoalmente esse pedido

*(...) numa Reunião do Rotary no jantar lá no Restaurante da Estação (...). Para muitos fui considerada louca, mas a maioria me agradeceu e fez um grupo de rotarianos se reunir após o jantar, dirigidos por Prof. José Tavares e Dr. Wellington. No dia seguinte foram a televisão (...)*⁷².

Muitos jornais também passaram a publicar o temor de que Roldão Mangueira e seus liderados repetissem aquela façanha ocorrida nas Guianas: *Suicídio coletivo pode se repetir em Campina Grande*, dizia a manchete do Jornal Correio da Paraíba (13/05/1980); *Uma advogada, filha de Roldão Mangueira, nega que o pai esteja no mesmo caminho do fanatismo suicida de Jim Jones*, era um dos artigos da Revista Manchete (10/11/1979) dedicado ao movimento dos "Borboletas Azuis"; *Seita de Roldão pode levar adeptos ao suicídio*, dizia o Diário da Borborema (26/08/1979).

Em fins de outubro a campanha iniciada pela imprensa encontra eco nas autoridades paraibanas:

O Secretário da Segurança Pública, Luiz Bronzeado determinou ontem o fechamento do templo da seita 'Borboletas Azuis', e a polícia de Campina Grande aguarda apenas a comunicação oficial do secretário para desalojar inúmeros fanáticos que diariamente realizam cultos (Jornal A União, 21/10/1979).

A mesma matéria, historiando o movimento de Roldão, afirma que *ulteriormente, os borboletas azuis propõem o suicídio coletivo como última forma de salvar o mundo da perdição a que está condenado* (Ibid.). Dois dias depois, no entanto, uma reportagem do

⁷² Carta de Hilda Mangueira a Nivaldo. O documento não está datado, mas tudo indica que esse jantar se realizou no dia 07 de maio, uma vez que essa comissão se reuniu no dia 08 do corrente mês.

Jornal da Paraíba (23/10/1979) lamentava que *até ontem, a polícia desconhecia a ordem de fechamento da Casa Jesus no Horto.*

Destarte, a história dos “Borboletas Azuis” foi sendo colonizada e capitalizada⁷³ por uma série de discursos.

Roldão Mangureira, todavia, quando da publicação desses artigos já tinha deixado claro que não seria capaz de tal ato. Em uma declaração ao Diário da Borborema (22/09/1979), afirmou:

(...) irmãos, fiquem tranquilos. Os filhos da Casa de Caridade Jesus no Horto são humildes, pacíficos e jamais pensarão em suicídio coletivo. Não oferecerão esse prazer aos pobres de espírito e coração, inimigos gratuitos desta casa, sedentos de sensacionalismo para as suas ascensões individuais.

Segundo Chartier (1990:17) as percepções do social não são de forma alguma discursos neutros, ao contrário, *produzem estratégias e práticas (...) que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, por elas menosprezadas, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas condutas.*

Ainda nesta esteira percebemos as representações do social como estando colocadas num *campo de concorrências e de competições cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação* (CHARTIER, 1990:17) - como já nos alertara Pierre Bourdieu. Para este, as representações são um espaço de realização de lutas de classificação (BOURDIEU, 1989), pois toda representação é interessada, mediante a qual se pretende aumentar o capital simbólico do grupo, uma definição legítima num campo determinado. As representações do social engendradas pela mídia, embora aspirem à

⁷³ A noção de capitalizar é usada por Certeau (2002) para dizer que as táticas dos consumidores culturais não se prendem no tempo ou ao escrito, pois estão ligadas à uma inventividade. Nesse caso, usci esta noção exatamente para mostrar que os meios de comunicação tentaram capitalizar/enquadrar as práticas e crenças dos “Borboletas Azuis”.

universalidade ou procurem, para se legitimar, recorrer ao discurso da razão, todavia, foram/são determinadas pelos interesses do grupo que as fabricou/forjou. Daí, a necessidade do *relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza* (Ibid.).

Nos termos de Chartier e Bourdieu, respectivamente, podemos perceber nesse momento uma *luta de representações*, ou uma *luta simbólica* onde a mídia tenta impor sua concepção de mundo social, os seus valores, o seu domínio sobre o movimento dos “Borboletas Azuis”.

Diversas vezes os adeptos do movimento acusam a mídia por divulgar e lhes atribuir atos e palavras inverídicas acusando a mídia de ter “interpretado errado”.

Em 22/11/1979, o Diário da Borborema traz a seguinte nota (...) *Roldão diz que notícias sobre a seita não espelham a verdade. De acordo com essa reportagem, em carta endereçada ao Diário da Borborema, o líder da Casa de Caridade Jesus no Horto, Roldão Mangueira de Figueiredo, assegurou que o noticiário da imprensa de alguns dias pra cá, vem sendo plenamente injusto para com a instituição que dirige e por demais alheio à verdade dos fatos.*

Antônio de França, indignado, por vezes desabafou suas queixas da imprensa. Conforme uma de suas entrevistas, ele teria dito que a imprensa irradiou à população um sentimento que variava de compaixão a ódio para com o movimento dos “Borboletas Azuis”. Segundo ele,

munca existiu esse negócio de dizer que nós iríamos andar sobre as águas, nem tão pouco estávamos construindo uma arca para salvar o mundo do dilúvio. Tudo foi inventado e chegaram até a dizer que nós estávamos separando os casais... (Anuário de Campina Grande, 1982, Arquivo MHCG, p. 55).

Ainda encontramos na Revista Manchete (10/11/1979), a seguinte citação: (...). *O Jornal Diário da Borborema abriu cerrada campanha contra a seita, chamando os Borboletas Azuis de desordeiros, ladrões e enganadores do povo.*

Avaliando o movimento dos “Borboletas Azuis” depois de quase trinta anos da data estabelecida para o dilúvio, Nivaldo Manguiera, neto de Roldão Manguiera, (...) nos diz que *imprensa começou a pegar no pé na questão do sensacionalismo*. Numa pequena carta endereçada a esta pesquisadora (30/03/2005), quando solicitou ter acesso ao arquivo jornalístico que ele possuía sobre o movimento dos “Borboletas Azuis”, Nivaldo gentilmente lhe cedeu os documentos que possuía e os dedicou. Nesta dedicatória, entre outras coisas, escreveu que, para ele, *a história é quase sempre escrita pela ótica dos vencedores. E os vencedores no episódio ‘Borboletas Azuis’ foram os detentores dos meios de comunicação de massa*. Hilda Manguiera, filha de Roldão – na carta endereçada a seu sobrinho, Nivaldo, também nos diz que a imagem e ideologia de Roldão *foram completamente distorcidas pelo sensacionalismo da imprensa*.

Ou seja, ao que tudo indica os meios de comunicação de massa procuraram legitimar um projeto ou um modelo de conduta baseado nos seus princípios, nas suas escolhas, nas suas próprias convicções e assim instituir como molde para os “Borboletas Azuis”.

É neste sentido que as lutas de representações têm tanta importância quanto as lutas econômicas. Elas são importantes para compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção de mundo social, os valores que são os seus, e o seu domínio (CHARTIER, 1990:17). Chartier tomando emprestado de Bourdieu – embora sem denominá-lo – o conceito de habitus tem como finalidade demonstrar a importância

das formas geradoras dos sistemas de classificação e de percepção. Essas formas constituem verdadeiras “instituições sociais” que incorporam, sob o modo de representações coletivas, as divisões da organização social. É este enfoque que restabelece, de acordo com Chartier e Bourdieu, as lutas de representações e/ou simbólicas que supõem a construção das realidades sociais e que resultam do confronto entre as representações impostas por aqueles que detêm o poder de classificar e de denominar – no nosso caso específico, a mídia –, e aquelas construídas pelo movimento dos “Borboletas Azuis” de Campina Grande. Ou seja, tal como nos diz Silva (2000:88), tal estudo pressupõe *um conjunto de articulações necessárias entre práticas culturais, estruturas sociais e formas de poder.*

Para Michel de Certeau, no entanto, *a história narrada (...) mais do que descrever um ‘golpe’, ela o faz* (CERTEAU, 2002:153). Certeau, assim como os autores supracitados, não considera o discurso inocente, muito menos entende que ele descreve algo, mas, ao contrário. Para Certeau o relato faz mais do que descrever um *golpe*, ele o faz, o institui, o cria.

E aqui podemos dizer tal qual Said (1990:17) que, *as idéias, culturas e histórias não podem ser estudadas sem que a sua força, ou mais precisamente a sua configuração de poder, seja também estudada.* Parafraseando tal autor quando nos fala da construção do Orientalismo podemos dizer que achar que o movimento dos “Borboletas Azuis” foi inocentemente/naturalmente narrado pela mídia, e acreditar que tais coisas acontecem simplesmente como uma necessidade da imaginação é agir de má fé. A relação entre os “Borboletas Azuis” e a imprensa ou outros segmentos sociais é uma relação de poder, de dominação.

A proposta a partir dos autores supracitados (Bourdieu, Chartier, Certeau, Said...) é de não naturalizar o que é histórica, social e culturalmente construído. Ao contrário é de perceber toda uma série de interesses que estão em volta das práticas e discursos que não são, jamais, inocentes.

Assim, a partir das muitas narrativas e a partir do acionamento da lembrança do caso ocorrido nas Guianas, a sociedade foi agenciando elementos de outras experiências e construindo, paulatinamente, através da *arte de dizer o outro* (CERTEAU, 2002), o movimento dos “Borboletas Azuis”. Desta forma, podemos considerar que a história desse movimento não se constituiu por eles sozinhos, pois, como nos diz Certeau *uma teoria do relato é indissociável de uma teoria das práticas* (Id. Ibid.153).

6. Ressignificação do discurso: os "Borboletas Azuis" após o não cumprimento da profecia diluviana.

A última característica dos movimentos de tipo messiânico-milenaristas que gostaria de tratar ou retomar aqui é a presença do profetismo.

O profeta, segundo Weber (1994) é um indivíduo dotado de carisma que realiza rupturas em uma religião. Ele denomina "carisma" uma qualidade pessoal considerada extracotidiana (na origem, magicamente condicionada, no caso tanto dos profetas quanto dos sábios curandeiros ou jurídicos) e em virtude da qual se atribui à pessoa poderes ou qualidades sobrenaturais, sobre-humanas ou, pelo menos extracotidianas específicas ou então se a tomam como enviadas por Deus (Weber, 1994: 158-9). No caso dos profetas, em geral, estes se auto-proclamam como tal. A doutrina religiosa anunciada pelo profeta tanto pode ser uma revelação antiga como uma revelação totalmente nova. Se for uma revelação antiga, o profeta poderá ser considerado como o renovador de uma religião; se for uma revelação totalmente nova, poderá ser considerado o fundador de uma religião. Quando essa relação não é puramente efêmera, assume o caráter de uma relação permanente – "comunidade" de correligionários ou discípulos. (Op. cit. 161).

Para Weber, o reconhecimento do profeta (em caso de carisma genuíno) não é a *razão* da entrega da legitimidade: constitui, antes, um dever das pessoas chamadas a reconhecer essa qualidade, em virtude de vocação e provas. Psicologicamente, esse "reconhecimento", afirma Weber, é uma entrega crente e inteiramente pessoal nascida do entusiasmo ou da miséria e esperança (Ibid.).

Para Weber, em geral, os profetas defendem uma ética vinculada a princípios universalistas, no sentido em que superam a vinculação com a instituição a qual estavam

anteriormente ligados (Weber, 1999: 368). Em sua análise sobre o profeta, Weber ressalta a importância dos fatores históricos que impulsionam o surgimento da profecia. Nesse sentido, ele sustenta que não apenas o conteúdo deve ser observado, mas também fenômenos como o sofrimento e a opressão da massa e sua insatisfação com o discurso dos magos e/ou sacerdotes. Diríamos que esta acertiva de Weber encontra respaldo no fenômeno aqui analisado.

De acordo com Giddens (2005:446), praticamente todos os movimentos milenaristas parecem envolver atividades de *profetas*, que aproveitam idéias religiosas oficiais e proclamam a necessidade de revitalizá-las.

No caso dos "Borboletas Azuis", podemos constatar, a insatisfação com o discurso dos sacerdotes da Igreja Romana e a aspiração à revitalização dos costumes e práticas do cristianismo em sua versão católica primitiva, pois, as mudanças colocadas em vigor pelas deliberações do Concílio Vaticano II promoveram mudanças radicais na orientação e na prática de religiosos e fiéis, as quais foram totalmente rejeitadas pelo movimento campinense.

O papel desempenhado pelo profeta é, na maioria das vezes, o de *atrair pessoas que tenham uma forte sensação de privação em consequência dessas mudanças* (GIDDENS, 2005:446). O profeta, assim, estabelece vínculos de solidariedade através do culto/reunião, auxilia os doentes através de remédios de ervas e/ou orações, desempenha o papel de conselheiro, etc.

De acordo com Weber (1991:304), a substância da missão do profeta consiste em doutrina ou mandamento. As profecias são desenvolvidas gratuitamente: o profeta propaga a idéia por ela mesma e não por uma remuneração. A profecia não é uma profissão, mas sim uma "missão" ou "tarefa íntima". Com efeito, não é a toa que D. Tereza sempre

ressalta que na missão exercida por Roldão Mangueira e seus liderados da Casa de Caridade Jesus no Horto, não se cobra nenhum centavo, seja por uma cura ou qualquer benefício ali alcançado.

Sobre esse assunto a missão chega a romper o elo cultural de identificação o qual existia entre o movimento e Frei Damião. A partir do momento em que, segundo os adeptos, o missionário capuchinho, passou a *dar apoio aos erros da igreja e dar apoio à política, aí ele caiu*. Ou seja, a partir do momento que Frei Damião passa a ser visto pelo movimento mais como um sacerdote (um padre atual que hoje, de acordo com os adeptos, *são um bocado de baderneiros, só querem dinheiro, carro bonito...*, e ainda envolvido na política) do que como o missionário que outrora *mostrava tanto exemplo à humanidade. Ele dormia no chão, o travesseiro dele era uma pedra; jejuava; curava;* o elo de identificação é rompido.

Como nos dissera Weber (1991:160), *o carisma puro é especificamente alheio à economia. Despreza e condena (...) o aproveitamento econômico dos dons abençoados como fonte de renda.*

Historicamente, os profetas representam um elo no seio de uma comunidade e agem como legítimos intérpretes dos designios de Deus, conhecedores dos mistérios e segredos divinos, aptos a ler a mensagem oculta nos fatos. Mas, apesar de ocuparem uma posição central dentro dos movimentos messiânicos-milenaristas, de acordo com Gallo (2001:154), os profetas funcionam apenas como catalisadores/incentivadores das expectativas das populações às quais se dirigem.

A grande maioria dos profetas parece interessada nos problemas político-sociais: advertem aqueles que oprimem e escravizam os pobres, acumulam cada vez mais terras, violam a jurisdição em troca de presentes; mas a injustiça, para estes profetas, segundo

Weber, é considerada como um dos principais motivos para a ira divina. As reformas sociais desejadas pelos profetas não têm como objetivo somente a melhoria das condições de vida da população, mas estão em função de agradar a Deus. O profeta traz consigo a concepção religiosa do mundo como um “cosmos” do qual se exige que constitua um “todo” de algum modo ordenado segundo um “sentido”, e cujos fenômenos são medidos e valorados por esse postulado. O profeta busca permanentemente oferecer respostas à pergunta fundamental que tem ocupado a mente humana: o mundo como um todo e a vida em especial têm um sentido? Qual pode ser este e como deve apresentar-se o mundo para lhe corresponder?

Quando interpretam os acontecimentos, fazem-no por meio de uma linguagem metafórica ou simbólica, em que as alegorias substituem, com sucesso, as regras discursivas que correspondem a um raciocínio lógico. Todavia, os discursos não são palavras sem sentido, pois encontram um respaldo nos ensinamentos do passado (nas Escrituras Sagradas) e são essa memória e essa história que interferem na avaliação do momento presente.

O discurso de Roldão Mangureira, por exemplo, estabelece um elo cultural entre seus liderados e São Francisco de Assis que os aproxima na linha temporal. O desejo de estabelecer uma identidade cultural com este santo pode ser notado nas próprias características físicas ensinadas por Roldão Mangureira. Usando sempre trajes longos – alguns como o de Zé Antonio, um dos crentes, mesmo franciscano e com a cabeça raspada –, comportando-se como ascetas.

D. Tereza, ainda no presente, sempre que se refere a São Francisco demonstra meiguice. Para ela, ele *era tão apegado a Deus, era tão, tão, tão, tão, tão bonzinho*. E sempre ensinava:

quem tiver duas túnica, dê uma ao que não tem, aí os outro frade dizia assim: Francisco, a roupinha tá suja, eu dou uma minna pra lavar a tua que tá suja. Aí ele dizia: eu só quero se for emprestada, aí aquele ali emprestava, aí ele lavava a roupinha dele, aí ele pegou um saco de estopa e amarrou uma cordinha.

O carinho com que D. Tereza fala de São Francisco é de saltar aos nossos olhos. Não há como passar despercebido. Note bem que, ao se referir a ele, ela sempre usa as palavras no diminutivo: bonzinho, roupinha, cordinha.

A esse respeito, outro fato nos chamou a atenção. Numa outra conversa acerca do não cumprimento da decantada profecia, ela mencionou que muita gente deixou a missão,

(...) e era saindo, saindo, saindo gente, aí tiraram as vestes, aí eu disse oxente (sic), ficou bem pouquinha gente aqui, aí repare, eu fiquei pensando (...) que é que eu estou fazendo aqui nessa Casa. Eu ouvi a doutrina, eu sei o significado, então espera aí (...) Eu mandei fazer uma roupa com estopa, daquela estopa bem ralé, bem ralé (...) peguei uma corda botei aqui na cintura, botei um véu de saco, aí peguei uma cruz bem grande e botei na mão e andei a rua todinha (...).

Observe que D. Tereza se trajou da maneira que ela dissera anteriormente que São Francisco trajava-se⁷⁴. Também nos disse que mandou fazer uma cama de alvenaria e que dorme no *bem duro e gelado*. Ou melhor, quase não dorme, pois, segundo ela, *eu não sou de dormir não mulher. Eu me levanto de três hora da manhã pra tomar um banho bem bom, bem bom. Tomo um banho bem gelado e depois vou rezar, aí quando dá seis e meia, é (...) seis horas, aí eu toco no sino, aí pronto (...)* É uma luta que só tu vendo.

⁷⁴ Ver foto de D. Tereza quando deste episódio em que se trajou com um traje de estopa e uma cordinha na cintura carregando uma cruz. Anexo 8, p. 166.

A ordem terceira de São Francisco, como nos mostra Weber, foi uma tentativa na direção de uma maior penetração da vida ascética no dia-a-dia (WEBER, 2003:93). Esta mesma tentativa pode ser observada no caso dos “Borboletas Azuis” de Campina Grande.

O desejo de estabelecer uma identidade cultural entre Roldão Mangueira e o taumaturgo Pe. Cícero também pode ser constatado na devoção e na observância dos ensinamentos deixados por aquele e cumpridos por Roldão, bem como dos demais seguidores do movimento. Em uma visita rotineira de trabalho de campo à Casa de Caridade Jesus no Horto observei um caderninho de folhas já bem amareladas pela ação do tempo. Pedi licença e observei que só a primeira folha estava escrita. Continha algumas datas. *20 de julho de 1934: morte do padre Ciço. 20 de julho de 1980: morte de Roldão.* Perguntei se Roldão tinha morrido no dia 20 de julho. D. Tereza rapidamente respondeu: *também.* Contou-me uma história:

Oi, ele [Roldão] um dia, ele gostava muito de andar de branco sabe? Quando foi um dia ele foi pro Juazeiro, aí aquele montão de gente, montão de gente, aí o padre Ciço tava pregano sabe, aí disse assim: oi, diga aí a esse homem de branco que venha cá. Aquele homem de branco lá daquele canto ali, diga a ele que venha cá. Aí ele vei sabe. Aí seu Roldão ficou lá em pé até o padre Ciço terminar o sermão. Aí quando terminou o sermão aí ele pegou seu Roldão, levou pra casa dele, e almoçou. Mas não conversou nada, nada da missão. Mai aí, quando foi um dia, um dia, ele [Roldão] tava na casa dele assentado na cadeira, aí viu aquele claro. Aí ele chamou dona Antonia, mulé dele, era nossa senhora. Aí quando foi um dia ele ouviu uma voz: [era do Pe. Cícero] Roldão, Jordão. Porque Jordão, ele trouxe uma missão pra batizar os pagões. Num tem o rio do Jordão onde Jesus foi batizado. Apoi todas as alma que querem ir pra Deus tem que passar por lá pra batizar...

Normalmente, os profetas sentem-se imbuídos de uma missão que não escolheram, mas foram chamados, em sonho ou em visão, a fim de executar.

Terminamos descobrindo que na verdade, Roldão Mangueira não morreu no dia 20 de julho, e sim no dia 24. O desejo de D. Tereza de estabelecer uma identidade cultural entre Roldão e o Pe. Cícero é notório, afinal, há muito, desde o encontro com o Pe. Cícero no Juazeiro, apesar deste não ter falado nada explícito sobre a missão, Roldão já fora investido desta, na interpretação da adepta: batizar os pecadores e levá-los ao arrependimento para poderem desfrutar de um tempo novo, completamente diferente do atual, o qual seria instaurado após a irrupção de um dilúvio.

Profecia aguardada, vivenciada na agregação dos crentes que se mudaram para a Casa de Caridade Jesus no Horto e lá ajuntaram mantimentos suficientes para passarem, como acreditavam, os 120 dias em que a terra estaria inundada. Mas, a profecia não foi concretizada. Ao contrário do esperado, o dia 13 de maio de 1980 foi de sol radiante. Meses depois deste episódio, mais precisamente, no dia 24 de julho do mesmo ano, Roldão faleceu.

O não cumprimento da profecia apocalíptica não significou o fim total do movimento, que continua vivo para alguns adeptos como D. Tereza e demais crentes que viveram a experiência no passado e todos que ainda esperam o agir de Deus e a concretização da profecia.

Segundo Weber (1991:162), a dominação carismática que existiu em sua pureza ideal apenas no início, tende a se modificar substancialmente por várias razões, especialmente quando desaparece a pessoa portadora do carisma e surge a questão da *sucessão*. De acordo com ele, o modo como se resolve a sucessão – desde que se resolva, persistindo, portanto, a comunidade carismática – é essencialmente decisiva para a natureza geral das relações sociais que então se desenvolve.

Consoante Weber pode haver os seguintes tipos de solução: a) escolha nova, segundo determinadas características, de uma pessoa qualificada para a liderança por ser portadora de carisma; b) por revelação; c) por designação do sucessor pelo portador anterior do carisma e reconhecimento pela comunidade; d) por designação do sucessor pelo quadro administrativo carismaticamente qualificado e reconhecido pela comunidade; e) pela idéia de que o crisma seja uma qualidade de sangue, portanto, seja inerente ao clã do portador, especialmente aos parentes mais próximos: carisma *hereditário*; f) às qualidades adquiridas e à eficácia dos atos hierúrgicos (Op. cit. 162-3).

Após a morte de Roldão Mangureira, o vice-presidente, José Alves se afasta da missão e nas palavras de Negrão e Consorte (1984), *devido à sua maior experiência de vida, qualidades pessoais e dotes espirituais, Antonio de França assume informalmente a direção da Casa de Caridade Jesus no Horto.*

Mas, antes disso, Antonio de França já era pessoa importante. Os autores supracitados nos dizem que na ocasião em que Roldão fora entrevistado por José Grabois – e nessa ocasião o vice-presidente ainda não abandonara a missão –, Antonio de França foi o único a também responder as questões, sendo, inclusive, ouvido pelo velho líder. Também foi ele o convidado pelo pároco do bairro local para expor suas idéias religiosas ao bispo, como representante do grupo⁷⁵.

Todos os membros do movimento, de certa forma, dominam de modo prático e/ou por familiaridade as ações referentes ao Sagrado. A sucessão de Roldão por Antonio de França se dá, no entanto, na tipologia weberiana, pelo *carisma* alcançado por este último,

⁷⁵ Antonio de França afirma que, certa feita, o Pe. Loureiro (sic) o teria convidado para uma palestra, na qual estariam presentes padres e bispos. *Esta palestra, segundo Antonio de França seria para conversar sobre o espiritismo que o movimento pratica, pra explica muita coisa, que eles fazem uma imagem muito mal da gente, sabe? Devido o espiritismo, ao espiritismo de esquerda, que eles pensam que aqui [na Casa de Caridade Jesus no Horto] é igual com o espiritismo da esquerda e não é. Aqui é na doutrina católica...* (NEGRÃO E CONSORTE 1984:375)

o que lhe dá legitimidade para continuar contestando a ordem estabelecida e dando prosseguimento à nova ordem simbólica engendrada pelo fundador. Este carisma, no caso aqui estudado, advém, de determinadas características, ou das qualificações de *intuição e fé*, possuídas por Antonio de França. De acordo com D. Tereza: *seu Antonio, (...), recebe tudo de intuição, tá passando uma coisa com ele, ele sabe, ele sonha, seu Antonio recebe intuição, ele tem uma fé, ele tem uma fé...* (In: NEGRÃO & CONSORTE, 1884:318).

Como nos diz Weber (1991:159): *o modo objetivamente "correto" como essa qualidade teria de ser avaliada, a partir de algum ponto de vista ético, estético ou outro qualquer, não tem importância alguma para nosso conceito: o que importa é como de fato ela é avaliada pelos carismaticamente dominados os "adeptos"*.

Por sua capacidade de intuição foi Antonio de França quem predisse a missão de Luciene, sendo, portanto, um pouco responsável também pela profecia. De acordo com o relato de Negrão e Consorte (Ibid.), quando o professor e médico João de Assis, à véspera do dilúvio, dá a notícia da doença de Roldão é Antonio de França, quem, incorporado, contradiz as afirmações do médico.

Deste modo, após a morte do velho líder, é ele quem assume formalmente a direção da Casa. É o porta-voz do grupo, o mais articulado na exposição das concepções e doutrinas religiosas que propaga através de cartas a padres, bispos, e até para o papa, assim como para muitos políticos a nível local e nacional.

Após a morte de Antonio de França, no entanto, já com uma significativa diminuição do número de adeptos, a missão é informalmente assumida por D. Helena Fernandes⁷⁶, mulher que, nas palavras de Negrão & Consorte (2004:318), é inteligente e

⁷⁶ De acordo com D. Tereza, o bom é um homem assumir a missão, mas na falta de uma pessoa do sexo masculino comprometida, como é ela e D. Helena, elas é quem dão prosseguimento aos trabalhos.

enérgica⁷⁷. E é justamente por esses qualificativos que D. Helena parece ter se imposto e recebido o reconhecimento como líder do movimento, até mesmo, e principalmente, por parte de pessoas que não são adeptas. É ela, juntamente com D. Tereza – que habita na Casa de Caridade Jesus no Horto até a atualidade – que dá prosseguimento às atividades no Templo. São elas as principais responsáveis pela sobrevivência da missão no presente.

Como vimos, seria errôneo encarar este, e/ou qualquer outro fenômeno religioso como algo imóvel ou que ficou no passado, mas ao contrário, deve ser visto como algo vivo que é, em seu constante processo de significação e ressignificação.

Para D. Tereza, (...) *Deus vai mostrar exemplo, vai mostrar aqui na face da terra, vai mostrar. Agora eu num sei não como é não, Deus vai mostrar outra forma né? O exemplo vem, o exemplo vem. Agora Deus está aguardando a forma do exemplo.*

Se esse “exemplo” virá isso não importa ao cientista social. Tudo o que ele pode fazer é constatar o fenômeno, especificar sua origem, tendências, características e especificidades, como a insatisfação do movimento diante da realidade que o cerca e o seu desejo de que a profecia se cumpra. Suas experiências “extraordinárias” com o sagrado não cessaram, e através dela, o desejo da concretização de uma realidade diferente da atual ainda se apresenta carregado de paixão. Através de sua crença eles manifestam sua insatisfação diante de uma sociedade em processo de transformação rápida e radical.

O não cumprimento da profecia do dilúvio não teria sido tão forte, a ponto de destruir a fé de todos aqueles crentes, ao contrário. Embora muitos tenham desistido da empreitada, os poucos remanescentes persistem⁷⁸ firmemente, acreditando que a Casa de

⁷⁷ Durante toda a pesquisa, não conseguimos manter contato com D. Helena. Esta, diferentemente de D. Tereza, que sempre nos recebeu com o maior amor e atenção, sempre se mostrou sem a intenção de conversar.

⁷⁸D. Tereza nos disse que ainda frequentam a Casa de Caridade Jesus no Horto, juntamente com ela (que mora no lá), 5 pessoas.

Caridade Jesus no Horto vai voltar a ser como foi anos atrás, na época de Roldão Mangueira.

De acordo com D. Tereza, (...) *o padre Ciço disse que pode voltar [o Templo a ser como era antes], pode se arrepender um comerciante, voltar um padre, freira, uma pessoa aí qualquer pode voltar, se arrepender dos pecados e vir para essa casa.* Ainda segundo ela, padre Cícero Romão disse que *se ficar almeno (sic) uma pessoa nessa casa, eu fico, porque se ficar almeno (sic) uma pra responder está bom né, dá pra firmar.*

Essa persistência confirma a força da profecia para quem nela crê. Sendo a profecia uma previsão futura, enquanto houver crentes, ela sobreviverá. Para eles, a concretização se dará no futuro, não importa se próximo ou distante. O momento pouco importa. Para aquele que crê o que importa é a autoridade do profeta, como se pode constatar no depoimento de D. Tereza. A casa nunca vai “cair”, porque ela, - *almeno uma* - que padre Cícero teria exigido que ficasse na casa, não tem pretensão de sair e isso seria suficiente para que a casa não sucumba, mas, siga em frente na sua missão que é a de “restaurar”, a Igreja Católica, que para eles é a Igreja anterior a João XXIII.

D. Tereza está convicta de que se permanecer firme, com o tempo, muitos daqueles que saíram, quando se convencerem dos erros deste mundo voltarão. Diz ela: (...) *seu Antonio disse que ia chegar tempo de o povo que saíram dessa casa, muitos tinham vontade de voltar, mas não estavam em condição e outros iam voltar quando vê as coisas erradas (...).*

Como se pode ver nestes depoimentos, o desejo e a crença continuam vivos. Porém, isso não significa que permanece igual. O discurso dos membros do movimento sofreu um processo de ressignificação. Para eles, o dilúvio vinha, mas, (...) *Jesus desliga e ele revoga.*

A explicação que D. Tereza nos dá para o não cumprimento da profecia recai sob dois aspectos. Primeiro, o fato de muitos crentes da Casa de Caridade Jesus no Horto estarem interessados que Deus mandasse o dilúvio apenas para que eles não morressem e pudessem desfrutar todas as riquezas e farturas existentes no mundo. Segundo a depoente,

estavam umas mocinhas tudinho aqui namorando, roupa de biquíni dentro das suas coisas, homem casado aqui conquistando as mocinhas (...), outros fazendo planos de quando passar o dilúvio comer muito queijo de graça aí, só tu vendo (...) mulher velha fazendo plano de casar quando passasse o dilúvio, menina era uma tristeza...

Ou seja, além de muitos crentes agirem erradamente, pecando nesse mundo, continuavam a fazer planos errados para o futuro. Desse modo, o ingresso ou mesmo o prosseguimento na "missão" para essas pessoas teria se dado como uma espécie de "seguro de vida". Seriam livres da morte, pois em acreditando fazer parte do movimento não morreriam no dilúvio, e esperavam usufruir das coisas boas, que posteriormente, a "nova Canaã" proporcionaria: leite e mel. Uma vida de deleite seria o "prêmio" desse seguro.

Todavia, para D. Tereza, esses não eram os objetivos principais de quem se salvasse. Segundo ela, depois do dilúvio (...) *ia sair todo mundo pregando*, isto é, depois do dilúvio eles iam cumprir sua "missão" de pregar no mundo.

Em outra conversa, ela justifica a não concretização da profecia ao fato de que muitos crentes daquela casa ainda não estavam preparados para a mudança.

Dona Helena falou quando Jesus tava concentrado em Luciana aí ela disse: Jesus, como é que pode? Quem pode passar um exemplo nessa casa? Fulano assim, assim, assim (...) homem casado

conquistando as moças, as mulheres, até cama de casal tem aqui. Ai dona Helena disse assim: como é que pode passar um exemplo nessa casa dessa forma? Ai ele (Jesus) disse assim: ei, vocês deixa quieta essa gente, eu vim escolher minhas ovelhas, aqui vão ficar só os meus, eu vim para julgar os vivos e os mortos. Seu Antonio foi quem disse que seu Roldão disse que ia ficar bem pouquinha gente, e está aí.

Ao falar em nome do outro, (...) *seu Antonio foi quem disse que seu Roldão disse* (...), D. Tereza torna sua a narrativa do outro. Consoante Certeau, é preciso entender que a narrativização das práticas não é apenas um dizer inocente, mas uma *maneira de fazer* textual (CERTEAU, 2002:152). Assim, no ato de repetir o que seu Antonio afirmava ter ouvido de Roldão, D. Tereza atribui um novo significado ao passado, ou seja, a não concretização do dilúvio: *as pessoas não estavam em condição*, mas..., nesse momento, ela “relembra” o que lhe fora dito.

Essa admoestação não foi algo dito apenas por seu Antonio de França ou por Roldão. Ainda houve a interferência do sobrenatural a fim de que não ficasse dúvida alguma acerca da “prova” pela qual a Casa de Caridade Jesus no Horto iria passar – o abandono da maioria dos seus membros. Segundo D. Tereza,

(...) o padre Ciço disse: olhe, vocês pensavam que aqui vai ficar essa gente? O padre disse aí. Vai não. Aqui, ele disse, vai chegar tempo aqui, era Roldão que dizia concentrado sabe, aqui vai chegar tempo de ficar bem pouquinha gente, bem pouquinha gente (...).

Agora validado como mensagem do sobrenatural não haveria porque duvidar do recado: esse é, de fato, um momento pelo qual a Casa deve passar, mas, no futuro há esperanças desses crentes de que essa situação vai mudar.

O segundo aspecto no qual recai a explicação de D. Tereza para o não cumprimento da profecia diluviana seria o desejo do diabo de querer que Deus acabasse com tudo. Para ela, *o demônio queria que Deus passasse uma esponja. Não é assim não (...).* No seu entender Deus mostra exemplos à humanidade e lhe dá chances de se arrepender. E assegura, *(...) nós estamos esperando (...). Eu estou esperando porque o padre Ciço dizia e os padres mestres diziam: olhe para o fim dos tempos vai acontecer assim, assim, assim (...) e eu estou vendo tudinho (...).*

Em seu entendimento, os crentes da Casa de Caridade Jesus no Horto estão passando por um momento semelhante aquele pelo qual passaram os apóstolos de Cristo, quando seu mestre foi morto, e eles, agora, sem seu senhor,

(...) ficaram tudo numa casa com medo aí disseram: mataram Jesus vão matar a nós também, aí ficaram tudo trancado, aí foi obrigado Jesus com três dias descer e chegar naquela casa e dizer: a paz seja convosco (...) aí os apóstolos disseram: Jesus, é Jesus. Aí ali Jesus entrou, comeu, conversou com eles, só tu vendo (...)⁷⁹.

D. Tereza espera que Jesus tome para com eles uma atitude parecida com aquela que ele tomou para com os seus discípulos em Jerusalém. Inclusive, ela lembra o episódio vivido por Tomé e narrado no Novo Testamento.

(...) quando Tomé chegou, aí disseram assim: mas Tomé tu nem sabe quem chegou aqui, quem teve com nós. Quem foi? Foi Jesus. Ele disse: eu não acredito (...) aí quando foi com três dias Jesus voltou novamente e ele já sabia que Tomé não acreditou (...) aí ele disse: Tomé tu só acredita naquilo que tu vê? Bem aventurado é aquele que crer sem vê. Eu sou uma dessas, porque quem tava aqui e podia ver os espírito (...) eu vejo, mas não é como muita

⁷⁹ Aqui D. Tereza refere-se à passagem da Bíblia em que Jesus, depois de sepultado e já ressurreto, antes de sua ascensão ao céu, aparece aos seus discípulos (In: Lucas, capítulo 24: 36-53; Marcos 16: 14-20; João, 20:19-23).

gente aqui vê não. Eu estou aqui pela fé. Ai ele [Jesus] disse: Tomé tu só acredita naquilo que tu vê, toque na minha chaga. Quando ele tocou em Jesus aqui [mostrou a mão] criou fé (...)⁸⁰ (grifo nosso).

Perceba que ao falar sobre a atitude de Tomé – que só acreditou na ressurreição de Cristo depois de tê-lo visto e tocado em sua chaga – D. Tereza se coloca, ao contrário desse discípulo, como uma bem aventurada, pois, está ali naquela casa apesar de todo o sofrimento e todas as “perdas” e dificuldades que atravessou: o não cumprimento da profecia do dilúvio; a morte de seu líder; a saída de muitos membros, etc. Assim, ao falar a experiência do “outro”, (Tomé), ela marca seu lugar: o da crente e bem-aventurada.

Ainda que ressignificando o discurso acerca do dilúvio, D. Tereza e os demais membros que persistiram continuam até o presente momento praticando sua crença e investindo-lhe de significados a fim de que possam encontrar sentido para continuar aguardando o “exemplo” que, segundo eles, Deus em breve vai dispensar sobre essa terra para então remi-la de todo mal.

No entanto, nos perguntamos se de fato pode-se falar na existência efetiva do movimento hoje. Muito mudou se compararmos às décadas de 1970 e 80- momento de maior efervescência do movimento. As procissões de peregrinação cessaram. As instruções recebidas por meio das incorporações parecem não mais acontecer. Os poucos remanescentes são pessoas já com idade avançada e que se limitam a rezar e cantar no Templo nos dias específicos das reuniões.

Sem a renovação (no sentido do ingresso de mais pessoas convertidas ao movimento), não estaria este movimento fadado ao desaparecimento quando da morte

⁸⁰ Sobre a incredulidade de Tomé e o aparecimento de Jesus a ele, ver João: 20:24-29.

desses remanescentes? A dimensão da mensagem não encontra limite, pois, no número de adeptos existentes?

Ao que se percebe os remanescentes não parecem ter uma estratégia de “renovação” do movimento, apenas a esperança de que ele pode ser revitalizado no futuro, e isso por meio do retorno dos que deixaram a “missão”.

Todavia, grande parte das pessoas que anteriormente participaram do movimento já morreram e os poucos que restam preferem adotar a estratégia do “esquecimento” dos fatos que viveram no movimento. Diríamos que essas pessoas morreram não fisicamente, mas espiritualmente em relação ao movimento.

Deste modo, não sabemos ao certo o que aguarda a Casa de Caridade Jesus no Horto. O que temos de concreto hoje é a esperança dos remanescentes de que a situação irá se reverter. Basta ao cientista social esperar o desenrolar dos fatos e, então, se for o caso, analisá-los.

Conclusão

Ao longo desse trabalho vimos como o movimento dos "Borboletas Azuis" de Campina Grande se constituiu motivado pelo desejo de um mundo melhor e de uma sociedade diversa daquela em que estava inserido e que a partir do rompimento com sua religião de origem o movimento decreta sua autonomia, marcando, para sempre, seu lugar e suas particularidades.

Nossa abordagem ressaltou as características messiânico-milenaristas do movimento, e mostrou que apesar de seu alcance relativamente limitado, em curto espaço de tempo, ele foi capaz de mover fluxos de inquietação na sociedade circundante.

Procuramos nos contrapor às antigas noções homogeneizadoras, lineares e herméticas, que limitava a discussão à mera comparação com antigos movimentos messiânico-milenaristas que eclodiram no Brasil no século XIX, como os casos de Canudos, Contestado e Juazeiro, que buscaram apenas o invariante nestas experiências. Respalhada em Bourdieu, mostramos que a verdade de um fenômeno cultural depende do sistema de relações históricas e sociais nos quais ele se insere. Partimos do pressuposto de que muito embora não se deva descartar a influência de movimentos anteriores sobre o movimento dos "Borboletas Azuis" de Campina Grande, em especial o de Juazeiro e a forte figura do Padre Cícero Romão, o caso aqui estudado é um movimento atual e como tal deve ser considerado, ou seja, um caso com características próprias.

Sustentamos que ao se abordar um fenômeno, qualquer que seja não se pode perder de vista sua especificidade histórica e/ou sua originalidade cultural. Com base em Weber, Giddens, Pierucci, Andrade e demais autores, mostramos que o movimento religioso

popularmente cognominado "Borboletas Azuis", longe de ser extemporâneo, é um movimento atual, inteiramente em acordo com a tradição histórica ocidental, uma vez que nesta, a recorrência de mitos e profecias que prenunciam desfechos apocalípticos, o final dos tempos e o advento de um novo tempo regido por uma ordem divina inspiradora do ideal milenarista é observada em cada final de século e de milênio. Cremos haver confirmado nosso pressuposto de que ao contrário do que muitos autores supõem, o movimento aqui analisado é uma demonstração de que "simples" contestações pacíficas podem constituir-se como movimentos messiânico-milenaristas.

Ressaltamos ainda o agenciamento de elementos de diferentes tradições religiosas, como o catolicismo e o espiritismo que compõem o movimento. Tradições, que apesar de aparentemente firmadas em seus movimentos de origem, foram, não obstante, apropriadas e inteligentemente ressignificadas pelos "Borboletas Azuis" em um sistema de *bricolagem* original e próprio, estabelecendo, assim, um diferencial em relação a outros movimentos. Nesse sentido, a abordagem certeuniana e seu conceito de *uso* assim como o conceito de *apropriação* de Chartier nos possibilitaram pensar os "Borboletas Azuis" não como sujeitos passivos diante das situações sociais postas, mas ao contrário. Demonstramos que a partir da ressignificação de tais lugares sociais, eles foram capazes de produzir para si uma *arte de existência* particular. Embora tendo adotado a prática de incorporações de espíritos, - prática oriunda da tradição espírita - mantiveram um fundo doutrinário católico, pois até mesmo as incorporações eram de figuras ligadas à tradição católica, assim como as rezas, e demais práticas, tais como o jejum, a penitência, praticados a partir dos exemplos deixados pelo próprio Jesus e santos desta tradição. Mostramos como isso foi transformando seu modo de estar no mundo, seu relacionamento com o sagrado, bem

como com a própria irmandade reunida na Casa de Caridade Jesus no Horto e com a comunidade mais ampla que os rodeava.

Apoiada ainda em Pierre Bourdieu, para quem, o campo de lutas pelo poder, entre detentores de poderes diferentes é um espaço de jogo onde agentes e instituições que têm em comum o fato de possuírem uma quantidade de capital específico (econômico ou cultural especialmente) suficiente para ocupar posições dominantes no seio de seus respectivos campos, afrontam-se em estratégias destinadas a conservar ou a transformar essa relação de forças (BOURDIEU, 1989:375), salientamos a importância de pôr em suspeição os conceitos de “religiosidade popular” e de sincretismo religioso, afim de que os fenômenos por eles descritos não sejam tomados como um lugar menor ou mesmo uma inação por parte dos “populares”, mas, ao contrário, que sejam vistos como uma forma criativa e nada passiva daqueles que vivenciam suas crenças. Daí também a importância por nós atribuída aos efeitos do duplo conflito - “Borboletas Azuis” e Igreja Católica por um lado, e aqueles e a mídia, por outro - na sedimentação/fortalecimento e/ou enfraquecimento do movimento.

Das teorias explicativas de Weber/Bourdieu a respeito dos agentes religiosos, Roldão Manguiera e Antonio de França podem ser perfeitamente enquadrados na categoria do *profeta*, aqueles agentes religiosos que aparecem em situações extraordinárias, de crise, ou a partir de grupos marginais, e produzem por seu discurso ou sua prática uma nova concepção religiosa, ou sustentam, modificam, sistematizam ou racionalizam a revelação do fundador. A legitimidade das inovações nestes casos se deve essencialmente ao *carisma* do profeta e ao reconhecimento dos seus seguidores. É o *carisma* pessoal do *profeta* é que lhe dá legitimidade, daí porque, enquanto houver crentes, a mensagem

continua válida. Assim foi com Padrinho Cícero, como foi para Roldão, Antônio de França e suas continuadoras.

Outra característica importante do profeta ressaltada por Weber e Boudieu por nós constatada nos "Borboletas Azuis" foi a perseguição de que são vítimas os profetas e seus discípulos. Estes, são, em geral, combatidos pelos sacerdotes e levados a criar uma *seita* contestatória, que não almeja conquistar ou converter a todos, mas simplesmente congregar um pequeno número de eleitos.

Verificamos, também, que o não cumprimento da profecia do dilúvio e a morte do líder não foram suficientemente fortes para acabar com a esperança de todos os crentes. Fato que comprova que o que importa para o fiel é a confiança que ele deposita no profeta.

No que se refere à sucessão, mais uma vez encontramos respaldo em Weber. A escolha de Antônio de França para suceder Roldão se deu em razão do reconhecimento do seu carisma pelos seguidores. Na classificação de Weber, uma escolha nova se dá em função de determinadas características de uma pessoa considerada qualificada para a liderança por ser portadora de carisma. Com efeito, consoante Negrão e Consorte, após a morte de Roldão Mangueira, devido à sua maior experiência de vida, qualidades pessoais e dotes espirituais, Antonio de França assume informalmente a direção da Casa de Caridade Jesus no Horto (NEGRÃO & CONSORTE, 1984: 318). Ou seja, conforme a terminologia weberiana, alcança o *carisma* necessário para continuar contestando a ordem estabelecida e dando prosseguimento à nova ordem simbólica engendrada pelo movimento. Tal carisma, como vimos, adveio de determinadas características tais como *intuição e fé*, possuídas por Antonio de França.

Após a morte de Antonio de França, no entanto, já com uma significativa diminuição do número de adeptos, a missão é informalmente assumida por D. Helena

Fernandes que, juntamente com D. Tereza, dão prosseguimento às atividades no Templo e procuram manter a missão de pé. Neste último caso, a sucessão se dá por designação do sucessor pelo quadro administrativo carismaticamente qualificado e reconhecido pela comunidade.

Para D. Tereza, (...) *Deus vai mostrar exemplo, vai mostrar aqui na face da terra, vai mostrar. Agora eu num sei não como é não, Deus vai mostrar outra forma né?. O exemplo vem, o exemplo vem. Agora Deus está aguardando a forma do exemplo.*

Se esse "exemplo" virá, isso não importa ao cientista social. Tudo que o ele pode fazer é constatar o fenômeno, especificar sua origem, tendências, características e especificidades, como a insatisfação do grupo diante da realidade que o cerca e o seu desejo de que a profecia se cumpra. Suas experiências "extraordinárias" com o sagrado não cessaram, e através dela, o desejo da concretização de uma realidade diferente da atual ainda se apresenta carregado de paixão. Através de sua crença manifestam sua insatisfação diante de uma sociedade em processo de transformação rápida e radical.

De acordo com D Tereza, (...) *o padre Ciço disse que pode voltar [o Templo a ser como era antes], pode se arrepender um comerciante, voltar um padre, freira, uma pessoa aí qualquer pode voltar, se arrepender dos pecados e vir para essa casa. Ainda segundo ela, padre Cícero Romão disse que se ficar almeno (sic) uma pessoa nessa casa, eu fico, porque se ficar almeno (sic) uma pra responder está bom né, dá pra firmar.*

A profecia é uma previsão futura. Enquanto houver crentes, sobreviverá. A concretização se dará no futuro, não importa se próximo ou distante. O momento pouco importa. Para aquele que crê o que importa é a autoridade do profeta, como se pode constatar no depoimento de D. Tereza.

Ou seja, de acordo com o entendimento dessa crença, aquela casa nunca vai "cair", porque ela, essa *almeno uma* que padre Cícero teria exigido que ficasse na casa, não tem pretensão de sair, e isso é o suficiente para que essa casa não sucumba, mas, siga em frente na sua missão, que é a de restaurar a Igreja Católica. Que para eles é a Igreja anterior a João XXIII.

Ela acredita que se permanecer firme, com o tempo, muitos daqueles que saíram, quando atentarem as coisas erradas deste mundo, ao Horto retornarão. Segundo afirma: (...) *seu Antonio disse que ia chegar tempo de o povo que saíram dessa casa, muitos tinham vontade de voltar, mas não estavam em condição e outros iam voltar quando vê as coisas erradas (...)*.

Todavia, essa esperança parece encontrar limite no pouco número de adeptos hoje ou sua não "renovação" em termos numéricos.

O movimento se apresenta rico e desafiador para a análise sociológica. Continuo a levantar indagações sobre o significado de sentimentos motivadores como a humildade, a caridade, o amor ao próximo e a Deus⁸¹, a fraternidade, as práticas ascéticas vivenciadas pelos membros do movimento. Indago como tal cultura, baseada nos exemplos dos cristãos primitivos, envolve uma moralidade particular que ultrapassa a motivação economicista e encerra outro tipo de moralidade capaz de criar um outro modo de viver a sociedade. A partir do significado, valor e força atribuídos por eles a tais sentimentos morais, talvez, também possamos pensar este movimento a partir da proposta oferecida por Campos (2003) e buscar no nível da moralidade ou no modo como as pessoas se relacionam umas com as outras, os mecanismos da produção da sociabilidade, colocando-

⁸¹ De acordo com Roldão Mangueira, este é o lema da Casa de Caridade Jesus no Horto (Diário da Borborema 22/09/1979).

nos, assim, de outro ângulo, para mais uma vez, observar a invenção ou reinvenção da sociedade e do cotidiano, proposta por Michel de Certeau.

Contudo, esse trabalho foi apenas mais um fio⁸² tecido no tapete histórico-social dos “Borboletas Azuis”. Fio esse que, acrescido a tantos outros, já costurados por muitos outros “tecelões” (antropólogos, sociólogos, historiadores, jornalistas...), fala de uma crença tecida histórica e socialmente por esses atores sociais que procuraram romper com a dimensão puramente cronológica que o vocábulo carrega, visando: instituir no presente uma ordem social diferente daquela por eles vivida. Pois, como salienta Espig (2000: 87), *não bastam marcos temporais para marcar a transição entre os séculos*. Em pleno final do século XX e do II milênio da Era Cristã, os integrantes dessa “missão” esperaram a inauguração de um novo tempo absolutamente distinto daquele que os limites cronológicos lhes impunham.

Finalizando devido à exigência da conclusão do mestrado em Sociologia – não temos, de forma alguma, a pretensão de haver esgotado todas as possibilidades que o fenômeno oferece como objeto de estudo. Por exemplo: por que após uma relativamente longa predominância de líderes masculinos, mesmo, reconhecendo-se o carisma da jovem que recebeu a profecia [Luciene], e de sua genitora, Helena, só agora, a direção foi confiada às mulheres?

Embora muitas vezes tentada, não tenho a pretensão de apresentar respostas definitivas. Coloco-me, pois, na posição de principiante. Além disso, o movimento está vivo – embora atualmente pareça agonizante – e continua a despertar o interesse, seja daqueles que o olham de fora; que desejam estudá-lo, ou mesmo denegri-lo, seja a

⁸² Metáfora utilizada por GUINZBURG, Carlo. In: *O Queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

daqueles que viveram e ainda vivem a experiência. Aqueles que como D. Tereza ainda esperam o agir de Deus a fim de efetuar uma mudança terrena. É nesse sentido que insistimos que nenhum fenômeno cultural pode ser visto como algo parado no tempo, mas sim, como algo vivo, em constante processo de significação e de ressignificação..

Ao arrematar este trabalho, construído a partir de um lugar particular⁸³, não significa dizer que o tapete histórico-social dos "Borboletas Azuis" também estará finalizado. Ao contrário, este continuará em aberto à espera de outras mãos, que ao selecionar outros fios, talvez a partir de traçados teóricos e metodológicos diferentes dos que propusemos, e/ou a partir de outras apreensões do presente e do passado, acresçam a esse tapete, com a mesma paixão com que esta tecelã o teceu e que ao final do seu trabalho pode ao menos reconhecer, tal qual Michelet (apud BOURDÉ, Guy e MARTIN, Hervé 1989), que o autor está profundamente implicado na operação que realiza, constituindo com o seu objeto, algo como uma relação amorosa.

⁸³ Em seu texto *A operação Historiográfica*, Michel de Certeau (1989:17) chama a atenção para a existência de um local de onde cada pesquisador fala e que lhe permite ser classificado entre seus pares.

Referências Bibliográficas

- ABREU, Martha. "Religiosidade Popular, problemas e História". In: LIMA, Lana Lage da Gama *et al* (org). **História e Religião**. Rio de Janeiro: FAPERJ: Mauad, 2002. p. 83-90.
- ALVES, Patrícia Formiga Maciel. Pós-modernidade e religião. In: **Da cruz ao trono: Neopentecostalismo e Pós-modernidade no Brasil**. João Pessoa. 2005. Tese de Doutorado, UFPB.
- ALVES, Rubem. **O que é religião?** 5ª edição. São Paulo: Edições Loyola, 2003.
- AMADO, Janaína. **Conflito social no Brasil: a revolta dos "mucker"**. São paulo: Ed. Símbolo, 1978.
- ANDRADE, Maristela Oliveira de. (org.) **Milenarismo e utopias: a busca do quinto império**. João Pessoa: Ed. Manufatura, 2003.
- ARON, Raymond. **As etapas do pensamento soicológico**. São Paulo: Martin Fontes, 1999.
- BERKHOF, Louis. A doutrina das últimas coisas: escatologia individual. In: _____. **Teologia Sistemática**. Campinas, SP: Luz para o Caminho Publicações, 1990.
- BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: A aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.
- BÍBLIA. Língua Portuguesa. **A Bíblia de Jeruzalém**. Tradução da "École Biblique de Jérusalem". São Paulo: Edições Paulinas, 1985.
- BOSI, Ecléa. **Memória e Sociedade: lembranças de velhos**. São Paulo: T. A. Queiroz/USP, 1987.

- BOURDÉ, Guy e MARTIN Hervé. **As Escolas Históricas**. Lisboa: Publicações Europa-América, 1989.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Difel, 1989.
- _____ **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- BURKE, Peter. Unidade e variedade na história cultural. In: **Variedades de História Cultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p.231-267.
- CABRAL, Newton Darwin de Andrade. O cimento religioso e a consolidação de Canudos. In: BRANDÃO, Sylvana (org.). **História das religiões no Brasil**. Recife: Editora da Universidade da UFPE, 2001. p. 78-106.
- CAMPBELL, J. "Os Alicerces da Visão de Mundo Moderna". In: _____. **A epopéia do renascimento Ocidental**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. p. 305-314.
- CAMPOS, Roberta Bivar C. Utopia e sociabilidade: imagens de sofrimento e caridade no Juazeiro do Norte. **Revista de Antropologia**. V. 46 n.1, São Paulo, 2003. ISSN 0034-7701, versão impressa: <http://www.scielo.br/scielo.php>? Acessado em 19/10/2006.
- CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano**. 8ª edição. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002.
- _____ **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.
- _____ **A cultura no plural**. 3ª edição. Campinas, SP: Papyrus, 1995.
- CHARTIER, Roger. **A história cultural: entre práticas e representações**. São Paulo: Difel, 1990.
- _____ **Cultura Popular: Revisitando um conceito historiográfico**. In: **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 8, n. 16, 1995, p.179-192.

- COHN, Norman. **Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da idade Média**. Lisboa: Presença, 1980.
- CORAZZA, Sandra Mara. "Labirintos da pesquisa, diante dos ferrolhos". In: **Caminhos investigativos: novos olhares na pesquisa em educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- DELUMEAU, Jean. **Mil anos de felicidade: uma história do paraíso**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- DURKHEIM, Émile. **As Formas Elementares da Vida Religiosa**. São Paulo: Edições Paulinas, 1989.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano: a essência das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- ESPIG, Márcia Janete. **A construção de um 'outro século': milenarismo e imaginário no movimento do Contestado**. Revista de pós-graduação em História. IFCH/UNICAMP N°07, 2000, p.85-97.
- DELEUZE, Gilles e GUATARRI, Félix. **Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia**. v. 1. Rio de Janeiro: Editora 34, 1995.
- FACÓ, Rui. **Cangaceiros e fanáticos**. 9ª edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1991.
- FERRETI, Sérgio F. Notas sobre o sincretismo religioso no Brasil – modelos, limitações, possibilidades. In: **Religiosidades na História**. Revista Tempo/UFF, Rio de Janeiro – vol. 6, n° 11, jul. 2001.
- GALLO, Ivone Cecília D'Avila. O Contestado e seu lugar no tempo. In: **Tempo**. Universidade Federal Fluminense, Departamento de História. Vol. 6, n° 11, jul. 2001. Rio de Janeiro: 7Letras, p, 143-155.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

- GIDDENS, Anthony. Religião e Disciplina Moral. In: **Capitalismo e Moderna Teoria Social**. Lisboa: Presença, 2000, p.156-171.
- _____, Religião. In: **Sociologia**. 4ª ed. São Paulo: Artmed, 2005, p.426-453.
- GIUMBELLI, Emerson. **O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França**. São Paulo: Attar Editorial, 2002.
- GUINZBURG, Carlo. In: **O Queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GONZÁLEZ, Justo L. "O fim da modernidade", In: _____. **Visão panorâmica da história da igreja**. São Paulo: Vida Nova, 1998.
- HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 9ª edição. Rio de Janeiro: DP&A, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. **Ser e Tempo**. 2 vol. Rio de Janeiro: Vozes , 2001.
- HILL, Christopher. **O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- HOORNAERT, Eduardo. Antonio Conselheiro, negociador do sagrado. In: Brandão, Sylvana (org.). **História das Religiões no Brasil**. Vol. I. Recife: Editora UFPE, 2001.
- LARROSA, Jorge. Literatura, experiência e formação: uma entrevista de Jorge Larrosa. In: VORRABER (Org.). **Caminhos investigativos: novos olhares na pesquisa em educação**. 2ª ed. Rio de Janeiro: DP&A,2000, p. 133-161.
- LE GOFF, Jacques. "Escatologia". In: _____. **História e memória**. 4ª ed. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1996.
- LIMA, Marinalva Vilar de. **Narradores do padre Cícero: do auditório à bancada**. Fortaleza, CE: Editora da UFC, Casa de José de Alencar Programa Editorial, 2000.

- MACEDO, José Rivair. **Religiosidade e messianismo na Idade Média**. São Paulo: Moderna, 1996.
- MARIZ, Cecília Loreto. A sociologia da religião de Max Weber. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p. 67-93.
- MATTA, Roberto da. **A Casa e a Rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil**. Rio de Janeiro, Guanabara, 1987.
- McDOWELL, Josh & STEWART, Don. **Entendendo as religiões não cristãs**. Cidade Dutra – Interlagos, RJ: Editora Candeia, 1992.
- MICELI, Sérgio. A força do sentido. In: BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2005 (Coleção estudos), p. I-LXI.
- MONLOUBOU, Louis. **Os profetas do Antigo Testamento**. São Paulo: Paulinas, 1986.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. **Revisitando o messianismo no Brasil e profetizando seu futuro**. ANPOCS, 2004. poesia.anpocs.org.br
- NEGRÃO, Lísias Nogueira & CONSORTE, Josildeth Gomes. Os “Borboletas Azuis” de Campina Grande: um movimento messiânico malogrado. In: **O Messianismo no Brasil Contemporâneo**. São Paulo: FFLCH-USP/CER, 1984, p. 303-428 (Coleção Religião e Sociedade Brasileira).
- PEIRANO, Mariza. **Rituais ontem e hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.
- PIERUCCI, Antonio Flávio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. In: **Novos Estudos** – CEBRAP, nº49, novembro de 1997, p. 99-117.

- QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. **O Messianismo no Brasil e no mundo**. 2ª edição. São Paulo: Alfa-Omega, 1976.
- SAID, Edward W. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- SANTOS, Norma Suely da Costa. **Os Borboletas Azuis**. Campina Grande, 1985, Monografia (Graduação, Trabalho de conclusão de curso de História). UFPB.
- SILVA, Luciene Cavalcante da. **Juazeiro do Padre Cícero: uma expressão de religiosidade popular**. Campina Grande, 2004, Pós-graduação - Especialização em Teoria e Metodologia do Ensino de História. Centro de Educação - UEPB.
- STEFANO, Marcos. Apocalipse: quanto tempo resta: In: **Revista Eclésia: "Mistérios do Apocalipse"**. Ano 10, ed. 107, p. 40-49.
- TEIXEIRA, José Aparecido. Fogueira de São João. In: **Jangada Brasil**, nº 10, junho de 1999: Panacéia.
- TEIXEIRA, Faustino & MENEZES, Renata de Castro. Apresentação. In: TEIXEIRA, Faustino (org.). **Sociologia da religião: enfoques teóricos**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2003, p.7-12.
- WEBER, Max, *Economia e sociedade* 3ª ed. Brasília: Ed. UNB: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999. VII.
- WEBER, Max, *Economia e sociedade* 3ª ed. Brasília, DF: Ed. UNB, 1994. VI.
- WILSON, David A. **A História do Futuro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2002.
- WOODWARD, Kathryn. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). **Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

Levantamento documental

1 - Arquivo pesquisado:

1.1 – Anuário de Campina Grande, 1982, Arquivo MHCG.

2 – Fontes Primárias:

2.1 – Jornais do Estado da Paraíba:

2.1.1 - Diário da Borborema - Campina Grande, 1979-1980.

2.1.2 - Jornal da Paraíba, Campina Grande, 1980.

2.1.3 - A União, João Pessoa, 1980.

2.1.4 - Correio da Paraíba, João Pessoa, 1980.

2.1.5 - O Norte, João Pessoa 1979-1980.

2.2 – Revista:

2.2.1 – Revista Manchete. Rio de Janeiro, 10 de novembro de 1979, p. 68-75.

3. Entrevistas utilizadas:

3.1 - Nivaldo Manguiera – Neto de Roldão Manguiera: 17/05/2005.

3.2 – D. Tereza – membro ativo do movimento desde sua fundação até os dias atuais: 17/05/2005; 03/06/2005; 08/06/2005; 23/09/2005; 10/05/2006; 20/04/2007 – além de inúmeras conversas não gravadas, mas anotadas em diário de campo.

3.3 - Willian Silva – ex-membro do movimento: 12/06/2005.

ANEXOS

Anexo 1: Aviso do movimento entregue à sociedade campinense.

Aviso Importante

Prezados Amigos:

A Casa de Caridade Jesus no Horto tem a honra de avisar a humanidade em geral, que no mês de maio de 1980 haverá um dilúvio como no tempo de Noé e serão 120 dias de chuvas. Este aviso e comunicado é feito pelo Próprio Jesus, por meio de seus servos da Casa de Caridade Jesus no Horto. O próprio Jesus afirma: se quiserem ver se é verdade ou não, venham à minha casa de caridade.

A Santa Casa de meu Pai. Lá não é como os Bispos e Padres pensam e andam fazendo críticas de seu Próprio Pai do Céu e dos seus Servos da terra. Um dia serão criticados por causa dos seus próprios pecados. Pois também só escaparão aqueles que fazem realmente o que Eu peço e se forem realmente católicos e rezarem o Rosário de Maria Santíssima e terem sempre êle (rosário) consigo. As mulheres devem andar vestidas da cabeça aos pés como se veste Maria Santíssima e os homens andarem de timão como os apóstolos de Jesus. O Próprio Jesus afirma: só ficarão na terra as Igrejas, nem todas, Conventos, os animais, as árvores, as aves, a Casa de Caridade Jesus no Horto e o povo que quer mesmo ser d'êle.

A CASA DE CARIDADE JESUS NO HORTO, fica situada na cidade de Campina Grande - Pb, à rua Santa Rita nº 31, Bairro do 40.

Nada mais, agradece, a Casa de Caridade Jesus no Horto

Campina Grande, 09 de junho de 1978

A DIRETORIA

Anexo 2: Acumulação de mantimentos pelo movimento.



Arquivo Diário da Borborema

Anexo 3: Caminhada de peregrinação pelas ruas da cidade



Arquivo Diário da Borbolrema

Anexo 4: Seguidores irmanados à espera do dilúvio



Arquivo Diário da Borborema

Anexo 5: Oração do Pai Eterno

ORAÇÃO AO PAI ETERNO

(Para tudo que diz respeito a salvação)

Pai eterno meu senhor e meu Deus creio em vós, dai-me porém fé mais firme espero em vós, mais dai-me esperança mas segura eu vos amo mais dai-me amor mais ardente.

Tenho um verdadeiro pesar de ter pecado contra vós mais dai-me pesar mais profundo.

Eu vos adoro como o meu primeiro princípio, por vós suspiro como por meu último fim eu vos dou graças como a meu perpétuo benfeitor eu vos invoco como a meu defensor propício nas tentações.

Dignai-vos senhor dirigir-me com a vossa sabedoria conter-me com a vossa justiça consolar-me com a vossa clemência e proteger-me com a vossa onipotência.

Eu vos consagro e ofereço Ó meu Deus todos os meus pensamentos para que sejam só de vós as minhas ações para que sejam a vós conformes enfim os meus sofrimentos para que sejam por amor de vós suportados.

Eu me conformo em tudo com a vossa divina vontade porque vos o quereis.

Eu vos suplico senhor que alumieis o meu entendimento inflameis a minha vontade purifiqueis o meu coração santifiqueis minha alma.

Fazei ó meu Deus que não me eive a soberba que a lisonja não me entre no coração que o mundo não me engane nem satanaz me enrede.

Animai-me Deus meu com a vossa graça para limpar a minha memória, re-frear a língua, guardar os meus olhos e conter todos os meus sentidos.

Fazei senhor que eu chore os meus pecados passados, resista as tentações, reprima as más inclinações e pratique as virtudes que me são tão necessárias.

Deus de bondade enchei o meu coração de vosso amor de ódio de mim de caridade para com o próximo e de desprezo a tudo o que é mundano. Fazei senhor, que jamais me esqueça de ser submisso e obediente aos meus superiores compassivo e caritativo para com os inferiores fiel aos amigos e indulgente para com os inimigos.

Lembra-me-ei ó Jesus, da vossa ordem e do vosso exemplo para amar os inimigos sofrer as injúrias, fazer bem aos que me perseguem, orar pelos que me caluniam.

Vinde meu Deus em meu auxílio para que eu possa moderar os sentidos com a mortificação a avareza com a esmola, a ira com a bradura e a indecisão com a devoção.

Tornai-me prudente nas empresas, constante nos perigos paciente nos in-fortúnios e humilde nas prosperidades.

Fazei-me senhor atento na oração sobrio no alimento, diligente nas minhas obrigações e firme nos meus propósitos.

Inspirai-me a solicitude de guardar sempre a pureza do coração, um exterior modesto uma conduta exemplar. Fazei que sem cessar me aplique a do mar a rebeldia da natureza a cooperar com a vossa divina graça a observar a vossa lei a merecer a salvação espero santificar-me com a sincera confissão dos meus pecados com a fervorosa comunhão do sagrado corpo do senhor com o continuo recolhimento do espírito e com a pura intenção do coração.

Ensinai-me ó meu Deus, quão pequeno e o que é da terra quão grande o que é divino quão breve é o tempo quão dilatada a eternidade.

Consedei-me senhor que me prepare para a morte que tema o vosso juízo que escape das águas do mar e entre no paraíso pelos merecimentos de nosso senhor Jesus Cristo.

Amém!

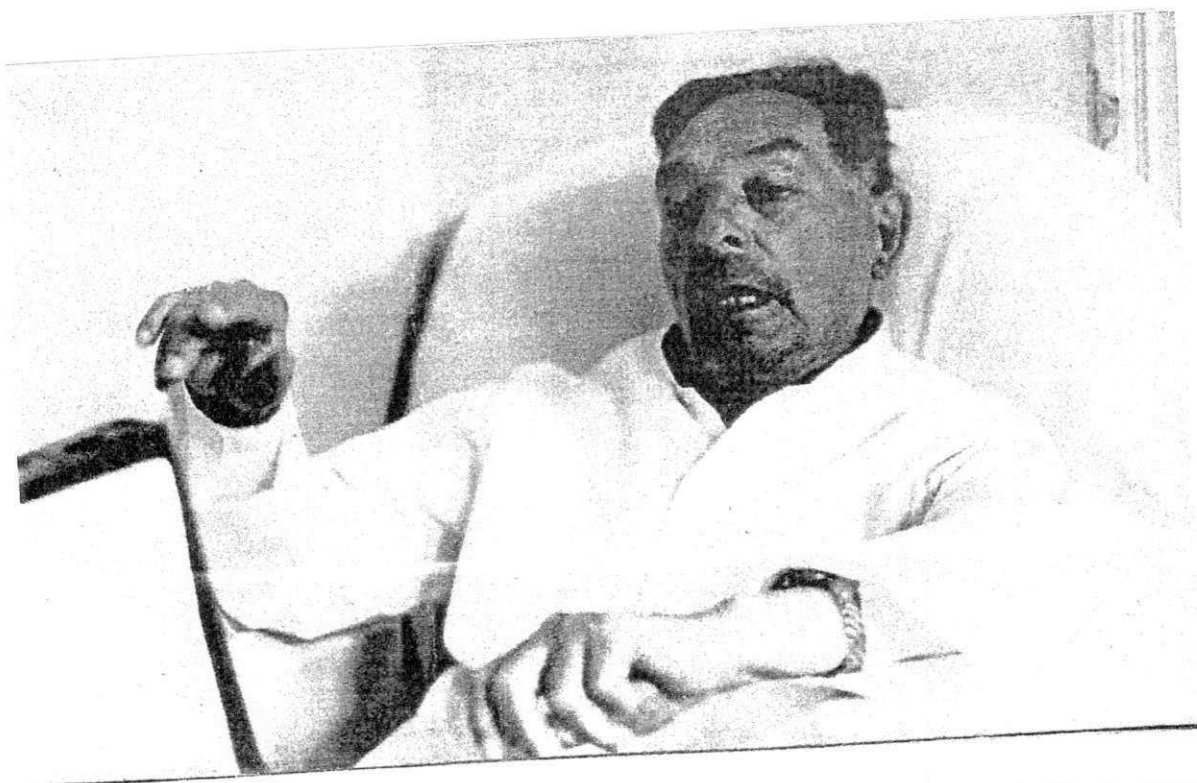
" SE QUEREM SE SALVAR PROCURE CUMPRIR O QUE DEUS DETERMINOU, NA ORAÇÃO DO PAI ETERNO. "

Anexo 6: Movimento em aglomeração para oração em locais públicos



Arquivo Diário da Borborema

Anexo 7: Roldão Mangueira após a tentativa de linchamento no caso da "travessia" do acude velho



Arquivo Diário da Borborema

Anexo 8: D. Tereza, após o não cumprimento do dilúvio, carregando a cruz e reafirmando sua crença na profecia



Arquivo Diário da Borborema

Lidiane Cordeiro Rafael de Araújo