

Fátima: a recepção nos diários católicos (1917-1930)

O presente artigo visa, utilizando uma terminologia kantiana, não a *realidade mesma* (*Ding an sich* — a coisa em si), mas o *fenómeno* de Fátima, ou seja, a forma como Fátima foi percebida, relatada e recepcionada. Através desses mecanismos de percepção, enunciação e recepção procuraremos identificar os traços fundamentais da forma como a militância católica deste período se concebeu a si mesma e ao país. E isto com o duplo objectivo de percebermos quer como é que o catolicismo militante determinou a elaboração das primeiras imagens de Fátima, quer em que medida e de que forma Fátima influenciou esse catolicismo militante. Excluimos, à partida, a possibilidade de discutirmos a natureza das aparições propriamente ditas — se foram algo sobrenatural ou natural, se foram verdade ou uma impostura, ou mesmo se foram um contacto de terceiro grau com extraterrestres, todas elas posições com defensores apaixonados¹. Não trataremos também de fazer um estudo sociológico das peregrinações em si mesmas². Optámos por ver Fátima como um objecto cultural, uma representação, uma imagem, o que nos parece constituir uma abordagem especialmente rica em termos de análise histórica.

* Centro de Estudos de História Religiosa — UCP; bolseiro PRAXIS XXI.

Gostaríamos de agradecer os contributos para a revisão deste trabalho do Prof. Doutor João Medina, do Dr. António Matos Ferreira e de Noélia Fernandes.

¹ Entre os pró-milagre destacam-se Antero de Figueiredo, *Fátima. Graça...*, e Leopoldo Nunes, *Fátima. História das Aparições...*, e, de forma mais moderada e reflectida, Luís G. da Fonseca (S. J.), *Fátima e a Crítica*, e Idalino da Costa Brochado, *Fátima à Luz da História*. Contra, destacam-se Tomás da Fonseca, *Na Cova dos Leões ...*, e Prosper Alfaric, *A Fabricação de Fátima*, Lisboa, edições Delfos, s. d. Havendo ainda quem defenda a explicação ovinológica, cf. Fina d'Armada, «A evolução do culto mariano», in *Religiosidade Popular*, pp. 223-228.

² Como faz Ali Murat Yel, «Este lugar é sagrado...», pp. 295-308.

Fátima surgiu-nos, assim, como uma imagem em construção no contexto da enorme tensão existente na sociedade portuguesa entre 1917 e 1930 em torno da questão religiosa. Uma representação elaborada, no caso da nossa análise, por um grupo bem definido e necessariamente atento a fenómenos do tipo de de Fátima: os católicos. Ou, mais precisamente, a elite militante dos católicos, aqueles que escreviam nos jornais católicos, os liam e protestavam contra artigos que lhes desagradavam, produzindo, assim, os textos que agora nos servem de fonte³. Um objecto cultural produzido no contexto de uma sociedade dominada pela ansiedade relativamente à decadência nacional e por esperanças messiânicas, seculares ou religiosas.

Na elaboração deste artigo defrontámo-nos com algumas limitações em termos de fontes: a de não existir um periódico católico de forma contínua de 1917 a 1930⁴, a de os periódicos católicos que existem, por vezes, não poderem ser consultados senão em séries incompletas e ainda o facto de vários órgãos da imprensa católica do período, até determinada altura, ignorarem Fátima, o que é um facto em si mesmo significativo da reserva de muitos por prudência ou por distanciamento real em relação a este fenómeno⁵.

Centrámo-nos em duas fontes: *A Ordem* (para o ano de 1917) e as *Novidades* (para os anos de 1925 a 1930). Ambas as publicações foram os grandes diários católicos do período respectivo. E, como tal, constituíram um elemento fundamental de estruturação a nível nacional do movimento católico e da formulação, no seio deste, da imagem de Fátima. Ao contrário, por exemplo, d'*A Voz de Fátima*, que atingiria sobretudo os católicos que já tinham aderido às aparições.

Analísámos, portanto, fontes diferentes e de dois períodos não contínuos, embora compreendidas entre os anos de 1917 e 1930. Ou seja, durante uma

³ Para a discussão do conceito de elite católica, cf. Manuel Braga da Cruz, «As elites católicas nos primórdios do salazarismo», pp. 547-548. Os critérios aí indicados são: pessoas que se identificam antes de tudo como católicas; encontrarem-se ligadas à imprensa católica — como colaboradores (neste caso também como leitores activos, isto é, que reagem ao que lêem); tratar-se de uma elite mista, isto é, leiga e clerical, mas, neste caso, sem presença activa e visível de elementos do episcopado até muito tarde; considerámos também a questão da relação dos leigos com a hierarquia — que foi, aliás, o que nos levou a não centrarmos a nossa análise apenas em *A Ordem* e em *A Época*, o periódico, igualmente de Fernando de Sousa, que lhe sucedeu, pois estes periódicos demarcaram-se da linha católica dominante e autorizada, sendo Fernando de Sousa, em 1920, desautorizado pela hierarquia, isto é, o seu estatuto de católico militante foi posto em causa por ter deixado de estar em relação de obediência à hierarquia (v. nota 14).

⁴ Não tivemos conhecimento de nenhum e os reportórios bibliográficos existentes também não fazem referência a nenhum (cf. A. H. Oliveira Marques, *Guia de História da I República*, pp. 23 e segs., e M. Braga da Cruz, *O Salazarismo e as Origens da Democracia Cristã...*, pp. 452-453).

⁵ Assim sucede com a *Ilustração Católica*, com o *Actualidade* ou ainda com *A União*. O facto de estes periódicos católicos serem do Norte, particularmente da região de Braga, pode talvez também ajudar a explicar a ausência de referências a Fátima, tendo em conta a concorrência que a Cova da Iria começava a fazer ao Sameiro como centro de peregrinações marianas.

época em que, como as próprias fontes realçam, a autoridade eclesiástica competente ainda não se pronunciara sobre a natureza e legitimidade das aparições. Independentemente do que possa dizer-se a respeito da delimitação correcta da natureza dos pronunciamentos da hierarquia católica a respeito de aparições, parece incontestável que se vivia então, a respeito de Fátima, uma fase de transição e indefinição. Indefinição também em termos de situação religiosa e política do país e do papel do catolicismo em tudo isto. Daí que a recepção de Fátima pela militância católica não se perceba sem ser considerada à luz do empenho em construir uma resposta católica a nível nacional num período de crise. A discussão em torno de Fátima ajuda a perceber um catolicismo que se sente ameaçado e que, por isso, se quer combativo⁶.

Tendo em conta estes aspectos, o texto foi estruturado em três partes. A primeira parte analisa a polémica n.º *A Ordem*, em Outubro e Novembro de 1917, em relação a Fátima, o debate que aí se trava quanto à legitimidade das aparições, ao seu significado para o catolicismo português e à atitude que a militância católica deveria tomar relativamente a elas. A segunda parte analisa o relato nas *Novidades* das peregrinações a Fátima entre 1925 e 1930, procurando perceber em que termos se aceitou e se procurou moldar a massificação crescente da fé em Fátima no seio do movimento católico. Por fim, a terceira parte reflecte a respeito dos limites da presente análise, agrupa elementos recolhidos nesses dois grandes diários católicos e acrescenta-lhes algum outro material significativo — essencialmente d' *O Mensageiro do Sagrado Coração* — para aprofundar a análise da dimensão mais marcadamente militante (de «combate») de Fátima. Terminamos com uma análise de síntese em forma cronológica, relacionando os factos do país, da militância católica e da Igreja, em geral, com os momentos mais marcantes de Fátima e com uma reflexão sobre se pode aceitar-se (e em que sentido) ter sido Fátima imposta à Igreja, como afirmava o cardeal Cerejeira em resposta às acusações de meios anticlericais que atribuíam Fátima a uma fraude clerical.

⁶ A fonte mais paradigmática desta concepção católica do estado de coisas na Igreja — centrada nas ideias de *crise, ataque, reacção, restauração* —, até porque dotada de todo o peso da autoridade canónica (episcopal e papal, já que foi sancionada pela Santa Sé), é a pastoral colectiva do episcopado português que resulta do concílio plenário de 1926, (cf. Igreja católica, concílio plenário português de 1926, *Pastoral Colectiva, Decretos, Apêndice*, ed. portuguesa oficial, máxime pp. XIV-XV, com referências às «perseguições» e à consequente «crise» vivida pela Igreja: «Uma borrasca impiedosa passara sobre ela [a Igreja portuguesa] e semeara de ruínas o campo onde dezenas de gerações cristãs haviam trabalhado [...] arvorado intransigentemente em sistema o laicismo mais absoluto [...] recordamos ainda das horas aflitivas que a alma crente de Portugal passou naqueles transes angustiosos, em que o sectarismo intolerante prometeu a si mesmo aniquilar completamente a religião que herdáramos dos nossos maiores.»

A POLÉMICA EM TORNO DO MILAGRE DO SOL

O milagre do Sol foi o nome que, logo na época, se deu a um conjunto de fenómenos extraordinários que terão envolvido o Sol, acompanhando a última das visões de Nossa Senhora que os pastorinhos diziam ter tido. Estávamos a 13 de Outubro de 1917, e assim se concretizou, no entendimento de parte dos católicos portugueses, a promessa dos videntes de que haveria um sinal manifesto da verdade das visões.

A ORDEM — A POLÉMICA, O ROSÁRIO E FÁTIMA

Para este período inicial escolhemos *A Ordem*, como fonte, para analisar a recepção de Fátima pela militância católica, também por causa da polémica que a sua cobertura do milagre do Sol originou⁷. Ela permite-nos ter uma imagem diversificada, e por isso mais rica, do que a elite militante católica pensava, logo em 1917, a respeito dessa realidade nova. Os textos que analisámos são principalmente seis artigos desse jornal datados de 16 de Outubro a 15 de Novembro de 1917⁸: o primeiro centra-se no milagre do Sol e consiste na tomada de posição relativamente a este por Domingos Pinto Coelho⁹; o segundo contém esclarecimentos adicionais deste em reacção a cartas de pro-

⁷ *A Ordem* (referência bibliográfica em nota *Or.*, seguida de número e data), diário, dirigida pelo conselheiro «Nemo», pseudónimo de José Fernando de Sousa (n. 30-V-1855, m. 12-III-1942), um dos mais activos militantes católicos do período 1880-1930. Demitiu-se de oficial de engenharia para não quebrar a doutrina da Igreja quando desafiado para um duelo. A partir de 1895, ligado à imprensa católica como colaborador ou director de vários periódicos — *Correio Nacional*, *A Palavra*, *Portugal*, *A Ordem* surge em 2-II-1916, dirigida pelo Dr. Carmona Saldanha, que pouco depois cede o lugar a Fernando de Sousa. Foi suspenso na sequência da revolta monárquica de Monsanto (22-24 de Janeiro de 1919). Mas logo em 25 de Março, sob a mesma direcção, é reconstituída como *A Época*, por sua vez suspensa em Janeiro de 1927, dando lugar a *A Voz*. Mas esta já se afirma como independente, isto é, não exclusivamente monárquica e católica, mas das direitas. Pelo contrário, o subtítulo d'*A Ordem — Diário Católico* — reclama explicitamente como aspecto primordial esse carácter confessional, ao mesmo tempo que reivindicava que sê-lo e ser monárquico era uma e a mesma coisa (o que originou, a partir de 1919, um conflito aberto com o episcopado em torno da posição do Centro Católico, acusado pelo período de *adesivo*, isto é, de se ter «passado» traiçoeiramente para a República). Diz Idalino da Costa Brochado, *Fátima à Luz da História*, p. 282, que *A Ordem* era o «principal órgão católico» da imprensa deste período. De Fernando de Sousa há um retrato interessante por aquele que foi um jovem redactor de *A Voz* (Marcelo Caetano, *Minhas Memórias de Salazar*, Lisboa, Verbo, 1977, p. 18).

⁸ *Or.*, n.º 507, 16-X-1917, n.º 508, 17-X-1917, n.º 513, 23-X-1917, n.º 515, 25-X-1917, n.º 516, 26-X-1917, n.º 532, 15-XI-1917.

⁹ Domingos Pinto Coelho (n. Lisboa, 8-X-1855; m. *ibid.*, 14-VII-1944) foi advogado e bastonário da ordem respectiva (1936). Grande proprietário, foi director da Associação Central de Agricultura. Colaborou numa série de jornais católicos (*Novidades*, *A Época*, além de *A Ordem*) e de direita e miguelistas (*A Voz* e *A Nação*), «Católico fervoroso, foi irmão e ministro da Ordem Terceira de S. Francisco e membro das conferências de S. Vicente de Paulo, sendo

testo; os últimos três são essencialmente constituídos por cartas de protesto ou apoio. Todos estes artigos têm destaque de primeira página.

No tratamento da questão de Fátima pel'A *Ordem* há tempos que importa assinalar, primeiramente, o tardio surgimento do caso. Explicado, segundo nos parece, pelo tom justificativo adoptado no primeiro artigo, de 16 de Outubro: «Começam os jornais de grande informação a falar deste caso com certa frequência, e bom será portanto não deixar que a opinião desvaire¹⁰.» De facto, Fátima foi praticamente ignorada n'A *Ordem* até à última das aparições (quando estas já eram noticiadas noutros periódicos desde Julho)¹¹. Parece-nos que isto resulta e exprime a cautela face às poucas informações disponíveis. Silêncio a que cedo se regressa. Pensamos que é a verificação de que o clima tinha mudado no mundo católico quanto a Fátima que leva ao silêncio quase total a este respeito que se observou, de novo, a partir de Novembro de 1917 n'A *Ordem*¹². Há que considerar também como justificação para esse renovado silêncio acerca de Fátima a seguinte passagem no que seria o último artigo d'A *Ordem* sobre Fátima: «como católicos, aguardamos uma decisão da Igreja», ou seja, da hierarquia¹³. Mas ela parece-nos insuficiente. Pois se, com esta mesma ressalva, se tinha publicado anteriormente a série de artigos que analisamos, essa razão, por si só, não impediria de se continuar a comentar Fátima depois dessa data. É um facto que seria pouco coerente e pouco inteligente que

condecorado pela Santa Sé com a comenda de S. Gregório Magno» (cf. *Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, vol. 5.º, Lisboa, Verbo, 1967, col. 832-833). Fez parte da direcção do partido miguelista e da lugar-tenência do pretendente D. Miguel II. Era filho de um dos maiores dessa corrente. Foi candidato católico em Outubro de 1901 pelo Centro Nacional, antecessor do Partido Nacionalista (1903), visando captar os votos legitimistas em Braga. Foi vice-presidente do Senado com Sidónio Pais (1918). À prudência que recomendou a propósito de Fátima certamente não seria estranha a sua passagem pela cadeia algumas vezes a partir de 1910. As suas posições políticas tornam claro que as suas dúvidas face a Fátima não devem nada a qualquer sombra de proximidade da esquerda livre-pensadora.

¹⁰ *Or.*, n.º 507, 16-X-1917. A data dos artigos do *Século* e do *Diário de Notícias* é 15-X-1917.

¹¹ O primeiro jornal nacional a referir-se a Fátima terá sido *O Século*, a 23-VII-1917. O primeiro jornal católico de âmbito nacional a fazê-lo parece ter sido *Liberdade*, já em 17-VIII-1917. O tom então adoptado é puramente noticioso e neutro, mesmo quando relata a detenção dos videntes pelo administrador do concelho de Ourém. Dizemos que *A Ordem* ignorou quase completamente o caso antes de Outubro de 1917 porque, precisamente em relação à questão da detenção dos videntes, publicou uma importante carta do pároco de Fátima, procurando esclarecer a sua actuação nesses eventos [cf. *Or.*, 25-8-1917, p. 2, publicada em AA.VV., *Documentação Crítica de Fátima*, 1, *Interrogatório aos Videntes. 1917*, pp. 293-296 (doc. 40)].

¹² E depois no título que lhe deu continuidade editorial a partir de 1919: *A Época*. A continuidade editorial entre esses dois diários é um facto sublinhado não apenas pelo facto de terem tido ambos o mesmo director, o conselheiro Fernando de Sousa, como também de *A Época* ser publicada pela «Empresa *A Ordem*». Como elemento circunstancial que certamente facilitou o encerrar da polémica, afastando as preocupações da questão de Fátima, não pode ignorar-se o golpe de Sidónio Pais de 5 de Dezembro de 1918.

¹³ *Or.*, n.º 532, 15-XI-1917. O artigo não foi, note-se, explicitamente referenciado como sendo o último.

se continuasse constantemente a pedir a reserva dos católicos face a Fátima, pois dessa forma mais se chamaria a atenção para o assunto. Mas parece-nos natural que viesse, por exemplo, a criticar-se o desrespeito dessa reserva por outros meios da imprensa católica, e. g., *Novidades*. Na verdade, a fraca legitimidade como órgão católico d'A *Época* — periódico sucessor e continuador d'A *Ordem*, entretanto suspensa judicialmente em 1919 — parece-nos ser a razão principal que explica esse silêncio face a Fátima. Na polémica que inevitavelmente surgiria se insistisse nas reservas face a Fátima, o jornal expor-se-ia a ser acusado de falar indevidamente sobre o que a militância católica deveria ou não fazer.

O nosso entendimento, portanto, é o de que a partir de Novembro de 1917, na *entourage* de Fernando de Sousa, se procurou, acima de tudo, evitar polémicas que dividissem ainda mais os católicos. A ligação necessária entre catolicismo e monarquismo, cuja defesa era uma preocupação central desse grupo de militantes monárquicos e católicos, era já por si fonte de dificuldades bastantes no seio movimento católico e com os bispos portugueses e a própria Santa Sé. Esta última agia desde 1919 como se tivesse deixado de considerar viável a restauração da monarquia portuguesa, o que, aliás, afirmava explicitamente por canais diplomáticos¹⁴.

¹⁴ A alteração da posição da Igreja (do episcopado, particularmente do cardeal-patriarca) face a A *Época* corresponde a uma intervenção directa da Santa Sé no contexto de uma tentativa de consolidar uma certa pacificação e a possibilidade de uma evolução positiva nas relações Igreja-Estado. Esta estratégia foi iniciada do lado português por Sidónio Pais e era colocada em questão pelo retorno ao poder do PRP—«Partido Democrático». Sobre o empenho da Santa Sé em evitar isso, cf. AMNE, ofício n.º 2 da Legação de Portugal junto da Santa Sé para o MNE de 24-IX-1919. O representante português afirma peremptoriamente ao secretário de Estado do papa: «Para a continuação das boas relações entre Portugal e a Santa Sé era preciso desfazer o equívoco, que vários católicos e muitos monárquicos *soit-disant* católicos se esforçam por manter e agravar, de que, em Portugal, a República e a Igreja são incompatíveis — e que a *imprensa católica, nalguns dos seus jornais, deixasse de ser hostil e injuriosa para a República [...] para tal efeito seria conveniente a intervenção directa, pública e solene da Santa Sé. O Cardeal reprovando tal atitude da imprensa e dos católicos [...] perguntou em seguida se o meio de corrigir o equívoco não seria uma Encíclica*» (itálico nosso). Esta *démarche* do representante português surge na sequência de instruções bem explícitas do ministro dos Estrangeiros (Melo Barreto) [cf. AMNE, despacho de 31 de Julho de 1919: «Certos meios católicos têm uma singular maneira de compreender a neutralidade política. A *Época*, que se afirma ser inspirada pelo Sr. Cardeal-Patriarca de Lisboa, e que nunca foi publicamente por ele contrariada, é *irreductivelmente anti-republicana, descendo a soezes insultos, e influi no ânimo do clero para manter um espírito hostil que torna impossível a harmonia que a Santa Sé pretende desejar estabelecer com a República*» (itálico nosso)]. Não é certamente um acaso que o patriarca logo a seguir desautorize A *Época* e, perante a reacção de não acatamento desta, seja a própria nunciatura a intervir, através de uma nota pública, apoiando a acção do patriarca. O ofício n.º 2, já citado, é explícito quanto ao sentido desta acção do ponto de vista da estratégia da Santa Sé: «O Cardeal Secretário [de Estado] manifesta claramente o seu sentimento de que os ventos correm favoráveis para as democracias e hostis aos tronos, e, pelas informações que tenho, é esse o sentimento hoje predominante no Vaticano.»

Na realidade, quando *A Época* retomou brevemente o assunto de Fátima, em 1920, fê-lo em termos bem distintos dos da sua antecessora, *A Ordem*. Denunciou a tentativa de repressão por forças da GNR enviadas pelas autoridades republicanas sobre as crescentes massas de peregrinos que se dirigiam a Fátima nos dias 13 dos meses de Maio e Outubro. Ou seja, a repressão sobre Fátima ainda afastou mais a possibilidade de se repetir a defesa de uma atitude de reserva. A repressão impôs o apoio unânime a um centro religioso vítima das autoridades anticlericais como dever de todos os católicos. Mais, o receio de que se provasse uma fraude relativamente ao sucedido em Fátima não se havia confirmado. Um jornal que se queria católico — especialmente se fosse contestado nesse estatuto — não poderia tomar outra atitude. As reservas, se se mantinham, era necessário calá-las.

Os conceitos da polémica — visão, aparição, milagre, misticismo

Não iremos descrever as aparições sucessivas nem, como já referimos, abordaremos a questão da sua natureza¹⁵. Mas, em contrapartida, parece-nos importante esclarecer determinados conceitos, como os de milagre e de aparição/visão, no contexto das ciências da religião. Conceitos que são centrais para analisar em maior pormenor os discursos sobre Fátima, que é o que essencialmente faremos.

Aparição e visão são, na sua definição mais genérica pelas ciências da religião, expressões sinónimas, ambas designam «uma manifestação ‘sobrenatural’ [...] que sugere que o conteúdo percebido é um contacto real, directo e sem mediação com um aspecto extraordinário da realidade, que é exterior e independente daquele que percebe»¹⁶. Tal não implica que se aceite que, existe realmente um ser divino distinto do sujeito cognoscente. Implica, isso sim, que, sendo a visão *real para o vidente e outros que nele crêem*, o estudo rigoroso pelas ciências humanas *dessa* realidade terrena é factível, válido e necessário¹⁷. Implica também a rejeição de um modelo simplista da experiência religiosa,

¹⁵ Estamos, no entanto, conscientes de que, precisamente, os artigos que aqui vamos analisar foram utilizados pelos que negam o carácter miraculoso de Fátima. Nomeadamente pelo historiador A. H. Oliveira Marques, «Igreja, igrejas e culto», in *História de Portugal*, xi, *Da Monarquia para a República*, p. 511 e nota 150, o qual construiu a partir deles a hipótese cientifizante de que os fenómenos observados foram uma aurora boreal. De facto, do relato de Pinto Coelho — erradamente identificado pelo autor como Antero de Figueiredo, como referimos adiante — não pode validar-se essa interpretação, pois nunca a tal se refere, mas apenas a fenómenos atmosféricos que atribui às instáveis condições do tempo. Nem, em todo o caso, uma aurora boreal parece hipótese plausível (cf. A. Brekke, «Earth, aurora», in *The Astronomy and Astrophysics Encyclopedia*, Nova Iorque e Cambridge, Van Nostrand Reinhold e CUP, 1992, pp. 178-181).

¹⁶ Felicitas D. Goodman, «Visions» ..., p. 282.

¹⁷ Cf. Marcel Bernos, «Historien et chrétien», in *L'Historien et la foi*, pp. 10-12, que resume esta abordagem na frase seguinte: «Pour comprendre les croyants [...] ou les non-croyants d'ailleurs, il fallait [...] admettre au moins au titre d'hypothèse, leurs croyances, en évitant tout *a priori* hostile» (p. 11).

em termos de determinismo psico-patológico¹⁸, que foi paradigmaticamente corporizado entre nós, no início deste século, pelo influente positivismo dogmático de um Miguel Bombarda, que considerava as visões um tipo de delírio característico da religião, concebida esta como uma forma de loucura¹⁹.

No caso de Fátima, foi o termo «aparicação» o consagrado pela tradição, e não por acaso²⁰. Isso resulta de que, pelo menos no uso católico, o termo «aparicação» surge marcado por uma *nuance* importante. Enquanto a visão é, geralmente, entendida no sentido de ser algo essencialmente pessoal, a aparição designa uma visão que de algum modo se torna pública, possibilitando que nela participe a massa dos fiéis. Fátima adquiriu esse carácter através do testemunhar pelos fiéis, a 13 de Outubro de 1917, do milagre do Sol. Assim se percebe a importância fulcral do debate em torno da natureza do milagre do Sol n' *A Ordem* para o futuro estatuto de Fátima.

Mas, se voltarmos a olhar em termos genéricos para os conceitos de visão e de aparição, estes constituem, enquanto experiência sobrenatural, um dos tipos de milagre. Milagre entendido aqui no sentido mais comum: algo que escapa à normalidade, manifestação de forças superiores, sobrenaturais²¹. As aparições estão, portanto, associadas à noção de milagre e isso é particularmente evidente no caso de Fátima. Todos estes aspectos se integram, por sua vez, na realidade mais vasta do misticismo. Ou seja, são formas de contacto directo com entes sobrenaturais; por isso interessa também esclarecer o sentido destas duas noções: *milagre* e *misticismo*. Na doutrinação católica a este respeito, quer Santo Agostinho, quer S. Tomás de Aquino, estão entre as autoridades mais prestigiadas²². Em relação à posição de S. Tomás sobre a definição de milagre, destaca-se

¹⁸ O que não significa a rejeição da utilidade de uma abordagem da religião *também* pela psicologia do religioso. Mas sim e apenas a rejeição da equivalência simplista e *a priori* entre religião e loucura, entre visão e alucinação. Para uma discussão de síntese actualizadas da questão, cf. Malcolm B. Hamilton, *The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives*, máxime os capítulos «Religion and reason», pp. 21-27, e «Religion and emotion», pp. 45-69.

¹⁹ Miguel Bombarda, *A Ciência e o Jesuitismo...*, pp. 186-187. Os estudos recentes no campo da psicologia cultural (ou antropológica) têm realçado a alteridade da *visão* face ao simples e vulgar *delírio*. Apontam para factos como haver videntes capazes de induzir e terminar as visões, prever quando ocorrerão, ter comportamentos consensualmente vistos como normais fora desses momentos. Ou seja, realçam o autocontrole dos videntes face ao descontrolo dos «loucos». Apontam também para o lado integral da visão, que altera a fisiologia (e não apenas a psicologia) do vidente (cf. Felicitas D. Goodman, art. cit., pp. 282-283, «not the soul but the entire human being is having the vision»).

²⁰ O que não significa que não seja utilizado, ainda que raramente, também o termo «visão», (cf. *N.*, n.º 10 163, 12-X-1928).

²¹ Para uma definição genérica do milagre, cf. T. G. Pater, «Miracles (theology of)», pp. 890-894. Sobre a doutrina pré-Vaticano II acerca do milagre, v. Paolo Toschi, «Miracolo», in *Enciclopedia Cattolica*, vol. VIII, cols. 1068-1178.

²² Assim acontece na polémica modernista (cf. o capítulo significativamente intitulado «À la recherche des confirmations», pp. 133-174, in François Rudé, *Le miracle dans la controverse moderniste*).

o papel de árbitro último que ele atribuía à Igreja institucional e ao papado. E, de facto, foi a um quadro mental elaborado a partir da matriz *aquiniana* que o papado foi buscar, em 1879, a base teológico-filosófica para se reforçar num período de crise de autoridade face aos Estados liberais: o neotomismo foi oficializado então como a filosofia da Igreja²³. Tal apenas reforçou, em termos de justificação doutrinal, a prática, cada vez mais institucionalizada a partir do século XIII, de uma avaliação rigorosa e hierarquizada dos factos eventualmente milagrosos. Os princípios restritivos na avaliação dos milagres estavam, por sua vez, já presentes num padre da Igreja tão prestigiado como Santo Agostinho²⁴.

Esta reserva não é, no entanto, absoluta, o que exprime a ambiguidade da atitude das instituições que estruturam as religiões reveladas (das igrejas) face às experiências de contacto directo do crente com a divindade. Pois, se, por um lado, elas podem ser uma ameaça ao papel da autoridade mediadora *clerical* como depositária e intérprete única da revelação²⁵, por outro, podem oferecer a possibilidade de renovar o carisma sacral dessa autoridade, desde que seja possível enquadrar esse novo contacto com a divindade na tradição, ou seja, que ele respeite as instituições religiosas existentes²⁶.

Nos séculos XVIII-XIX, a noção tradicional de milagre foi objecto de debate particularmente vivo no contexto das grandes polémicas em torno da religião e do sobrenatural motivadas pelo crescimento do racionalismo laicista. Nessas polémicas destacou-se a figura de Renan, com a sua aplicação sistemática de uma visão naturalista — «científica» — aos milagres de Cristo. Estes debates, que se prolongaram até ao início do século XX, acabaram por constituir um dos elementos da chamada polémica modernista²⁷. O facto de, no século XIX, o conceito de milagre ser entendido, na doutrina católica (e não

²³ Sobre esta questão, cf. Pierre Thibault, *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale*.

²⁴ V. citação na nota 35.

²⁵ Pierre Thibault, *op. cit.*, pp. 96-97, formula este raciocínio da seguinte forma: «La pouvoir clérical repose sur la pretention d'accéder à la vérité par des voix transcendentes, toute multiplication de ce privilège tend nécessairement à l'affaiblir.»

²⁶ Note-se que o termo «clerical» não tem qualquer sentido pejorativo, mas apenas técnico, designando um aparelho institucional de mediação no sentido dado por Thibault na obra acima citada. Felicitas D. Goodman, *art. cit.*, p. 287, chama a atenção para, nas três grandes religiões monoteístas, e precisamente no período em que S. Tomás formula as suas teorias várias correntes místicas, terem entrado em conflito aberto com as respectivas ortodoxias: os karajitas na judaica, os sufis na muçulmana e os joaquimitas e outros na cristã.

Parece-nos, no entanto, que estes autores não ponderam as vantagens — o dar uma renovada e directa aura de sacralidade — que também podem advir daí para as estruturas ortodoxas. Vantagens que explicam que elas não rejeitem à partida essas experiências, desde que não ponham em causa a ortodoxia, e sobretudo se até legitimarem determinadas práticas e estratégias por ela seguidas. Foi o caso de Fátima.

²⁷ Cf. François Rudé, *op. cit.*

só), como uma quebra ou suspensão extraordinária e momentânea das *leis da natureza* por vontade do criador — leis entendidas no sentido do positivismo novecentista²⁸ — dá sentido à pergunta de Rudolf Otto: «Que há de mais racionalista do que a doutrina tradicional que vê no milagre uma interrupção momentânea das leis naturais?» Foi em torno desse carácter racionalista da concepção prevalecente de milagre que, durante toda a década final do século XIX e início do XX, se levantou uma acesa e prolongada polémica nos meios intelectuais católicos franceses entre os defensores e os críticos dessa visão tradicional. Estes últimos, com nomes como Blondel, Le Roy e Laberthonnière, usaram novas concepções do conhecimento, sobretudo *bergsonianas*, para combater a epistemologia positivista subjacente a essa noção de milagre. Eles consideravam a concepção tradicional de milagre como sendo uma invasão positivista na própria teologia. Em relação a Santo Agostinho e a S. Tomás, estes «modernistas» realçavam que, sendo inegável que em ambos existia uma concepção de milagre como ruptura da ordem habitual da natureza, estes doutores da Igreja não a entendiam, nem podiam entendê-la, em termos positivistas²⁹.

Num meio como o do catolicismo militante português, sempre muito atento ao que se passava no catolicismo francês, pode causar alguma estranheza que nenhum dos intervenientes na polémica acerca do milagre do Sol se referisse a este debate em torno da definição de milagre. Mas há que ter em conta que nesse modelo francês não eram propriamente as divisões e as polémicas internas que interessavam aos católicos portugueses, mas sim o exemplo de uma militância dinâmica e prestigiada intelectualmente³⁰.

O que é facto é que todos os intervenientes na polémica sobre o milagre do Sol partiram da mesma noção racionalista tradicional de milagre e naqueles que dedicaram algumas linhas a explicitá-la nunca descortinámos sinais de receio de que tal definição fosse contestada. Para explicar este consenso em Portugal pouco anos depois da polémica francesa, a hipótese de uma pura e simples ignorância generalizada das discussões em torno do conceito de milagre parece improvável. Tanto mais que o conflito em torno do modernismo teve enorme visibilidade e Renan fora traduzido e muito debatido em Portugal. Parece-nos haver outras explicações mais plausíveis. A da falta de preparação intelectual específica (teológica e filosófica) para acompanhar o

²⁸ Rudolf Otto, *O Sagrado*, p. 11 (itálico nosso).

²⁹ Já que eles destacavam, paralelamente, que isso resultava da *nossa* limitada visão de simples mortais [cf. *ibid.*, pp. 133-174, máxime pp. 135 (Santo Agostinho) e 151 (S. Tomás)].

³⁰ Cf. M. Volovitch, «La vie catholique en France vue par les catholiques portugais, 1900-1910», in *Recherches et études comparatives ibero-françaises*, pp. 39-50, máxime pp. 42-43: «Il s'agit surtout [...] de trouver chez ces maîtres [penseurs catholiques français] des arguments qui feront autorité, et non pas d'analyser la situation complexe du mouvement catholique en France.» E realça de seguida, precisamente, o peso das condenações romanas na determinação das escolhas.

debate. A de que o positivismo era a ideologia largamente dominante a nível da elite intelectual portuguesa. A de que a noção racionalista de milagre estava ligada à pretensão católica (mais ou menos consciente) de obrigar o adversário racionalista anticlerical a reconhecer a derrota no seu próprio terreno, um desejo claramente presente nos textos d'*A Ordem*³¹. E, talvez sobretudo, o facto de os críticos da noção racionalista de milagre terem sido afectados pela condenação do modernismo por Pio X, o que levaria a evitar-se a tomada de posições semelhantes numa polémica entre católicos: quem o fizesse expunha-se a ser desautorizado e apontado como herético³².

Havia, portanto, nas posições que vamos ver em confronto n'*A Ordem* uma base comum de clericalismo neotomista e de teologia «positivista» que determinou uma concepção de milagre e da forma de lidar com ele³³. Domingos Pinto Coelho desenvolveu repetidamente estas posições racionalistas e clericais sobre o milagre, que ocuparam um lugar central na sua argumentação (e na daqueles que o apoiaram). Pinto Coelho, que começou de forma bem significativa o seu primeiro artigo, dizendo querer «assentar algumas ideias que convém ter presentes, para casos desta natureza», «como católicos admitimos a plena possibilidade do milagre. Deus fez as leis que regem a natureza, pode por isso mesmo alterá-las», logo acrescentou que «a Igreja católica [...] [é] de extrema exigência na apreciação das provas»³⁴ e daí

³¹ Facto realçado por Le Roy, um dos críticos «modernistas» dessa noção racionalistas de milagre, cit. in François Rudé, *op. cit.*, p. 185, em que afirmava acerca da comprovação do milagre: «On le presente volontiers comme [...] peréemptoire, irréfragable, quasi mathématique [...] le tour triomphante que nous voudrions pouvoir jouer a nos ennemis [...] preuve sans réplique.»

³² Recorde-se que o modernismo foi, desde a subida ao sólio pontifício de Pio X em 1903 e até 1910, alvo de sucessivos ataques por parte da Santa Sé. Em 1903 vários dos textos de Loisy foram colocados no *index*. E o mesmo sucedeu com outros autores identificados com esta corrente, inclusive Leberthonnière e Le Roy, que, no entanto, nunca foram excomungados, como sucedeu com Loisy em 1908. Em 1907 houve uma condenação pelo Santo Ofício — decreto *Lamentabili* —, retomada pelo papa na encíclica *Pascendi* de 1910. Para uma síntese narrativa pormenorizada, ainda que muito marcada pelas preocupações doutrinais levantadas pela questão, cf. J. J. Heaney, «Modernism», in *New Catholic Encyclopedia*, vol. ix, MacGraw-Hill, Nova Iorque, 1966, pp. 991-995. E, para um discussão aprofundada e mais actualizada, cf. T. M. Loome, *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism*, 1984.

³³ Quanto ao *clericalismo*, afirma Pierre Thibault, *op. cit.*, p. 95, que é um «pouvoir ministérielle d'ordre spirituel qui s'exerce essentiellement dans le domaine moral et metaphysique [...] se fonde sur le monopole des verités théologiques [...] et un droit exclusiv d'accès à la source de leur révelation». Pelo que ele postula «une épistemologie [...] charismatique et ministérielle». Era esse o papel do tomismo e a razão da sua oficialização por Leão XIII (*ibid.*, «Conclusion», pp. 231-232).

³⁴ *Or.*, n.º 507, 16-X-1917. Assinale-se que *em todas as citações procedemos à modernização da ortografia*, pois esta, como manifestação aberta de demarcação em relação ao regime republicano — recorde-se o carácter católico e monárquico do diário —, mantinha-se alheada da nova norma ortográfica decretada pelo governo provisório.

concluiu que, se «o milagre é, na doutrina da Igreja, não só possível, mas necessário [...] nada disto obsta ao seu carácter extraordinário»³⁵.

Esta sua posição (e quase só esta) não foi contestada. No entanto, se aqueles que, como Domingos Pinto Coelho, exprimiam reservas em relação a Fátima utilizavam essa concepção racional e clerical do milagre no sentido de argumentarem a favor de um acolhimento reservado, ou mesmo da rejeição de Fátima; aqueles que defendiam o seu carácter sobrenatural assumiam uma posição defensiva a partir do mesmo quadro mental, pelo que afirmavam que também eles eram pessoas racionais e respeitadoras da hierarquia, mas que Fátima era precisamente um daqueles casos excepcionais em que tinha havido uma ruptura das leis naturais; por isso, enquanto se esperava por uma primeira decisão do bispo de Leiria, podiam e deviam os leigos fazer uma aposta em algo que consideravam de inspiração divina e atestado como ruptura das leis naturais por pessoas com formação científica.

Em suma, no que diz respeito a Fátima, a polémica centrou-se, não na questão da definição de milagre, mas sim na legitimidade de se aplicar um conceito consensual de milagre ao que sucedeu na Cova da Iria. Ou seja, em saber se as leis naturais foram derogadas pelo fenómeno solar de 13 de Outubro de 1917.

*O artigo da polémica*³⁶

O cerne da polémica sobre Fátima n' *A Ordem* esteve no facto de o autor do primeiro artigo sobre o milagre do Sol — o importante militante católico

³⁵ *Or.*, n.º 508, 17-X-1917. E cita Santo Agostinho: «Nunca se deve proclamar milagre quando é possível uma explicação natural.»

³⁶ Já depois de praticamente concluído este texto tivemos conhecimento da publicação da obra de António Teixeira Fernandes, *O Confronto de Ideologias... À Volta de Fátima*, Porto, Afrontamento, 1999. Esta obra centra-se nas polémicas em torno de Fátima, no ano de 1917, entre republicanos e católicos e, dentro de cada um destes grupos, numa perspectiva de estudo das opiniões públicas. E de realçar desde já que representa um enorme esforço de investigação de boa parte da imprensa da época e de transcrição e análise dos artigos mais relevantes que são generosamente colocados à disposição do leitor interessado. Naturalmente, referencia também a polémica a que aqui nos referimos e transcreve na íntegra boa parte dos textos que aqui referenciamos (cf. pp. 92-108), o que inicialmente nos levou a questionarmos a pertinência de mantermos esta parte do presente artigo. No entanto, verificámos que esta importante obra tinha um enfoque substancialmente diferente do nosso, pelo que nos pareceu que se mantinha a pertinência de apresentarmos a nossa análise centrada no ponto de vista da militância católica no mais longo prazo, e levando a cabo, nesse quadro, uma análise mais detida da polémica n' *A Ordem* que, naturalmente, no estudo referenciado é vista como uma polémica entre várias e é tratada mais genericamente. Só ganham, esperamos, os interessados pelo estudo de Fátima em terem duas análises distintas sobre este ponto, quando tantos há relativamente aos quais não existe nenhuma. Não era fácil, tendo o texto aqui apresentado sido já objecto de um longo processo de elaboração, alterá-lo significativamente para entrar em linha de conta com os

e político miguelista Domingos Pinto Coelho — ter adoptado e defendido uma posição de reserva face às aparições e de, como testemunha presencial do chamado milagre do Sol de 13 de Outubro de 1917, ter declarado não ter ficado convencido do seu carácter miraculoso, mas antes ter concluído que as invulgares sensações visuais se deviam apenas a circunstâncias naturais. Isto, segundo afirma, após ter repetido a observação do Sol em circunstâncias atmosféricas semelhantes com o mesmo tipo de sensações aparentemente miraculosas. Em suma, tudo lhe parecia fruto de se olhar o Sol através de nuvens translúcidas em rápida deslocação por impulsão de um vento forte.

As consequências a tirar pelos católicos do carácter natural do dito milagre do Sol eram claras para Pinto Coelho: «Eliminado o único facto extraordinário, que fica? [...] as afirmações de três crianças [...] É muito pouco³⁷.» Ou seja, o carácter natural do que se chamara milagre do Sol, ou tão-só essa possibilidade — pois não assumia a sua posição como verdade certa, mas apenas como verdade sincera —, era mais uma razão para que os católicos, especialmente as elites católicas (que tinham influência sobre outros), respeitassem e imitassem a reserva da hierarquia episcopal e esperassem pela respectiva decisão.

principais argumentos aduzidos na obra referida. Daí que tivéssemos optado por incluir esta nota e mais uma ou outra. E, sem entrar, por essa razão, numa análise aprofundada da obra, em todo caso, anotaremos apenas a nossa apreciação de dois aspectos gerais da análise de A. Teixeira Fernandes, um com o qual concordamos e outro do qual discordamos. O autor confirma, num universo mais vasto, e portanto de forma mais segura, a nossa impressão do peso da prudência católica em relação a Fátima até Outubro de 1917, apesar das provocações em actos e textos de algumas correntes anticlericais desde Julho desse ano (cf. pp. 51 e segs. e 101). Por outro lado, parece-nos que talvez não seja exactamente incorrecto, mas pode dar azo a uma certa confusão, o facto de o autor utilizar o mesmo termo, «polémica», quer quando se refere à campanha na imprensa republicana mais anticlerical, em especial n' *O Mundo*, a partir de Julho de 1917, contra Fátima, quer quando se refere à controvérsia e à troca de argumentos e acusações na imprensa católica e anticlerical a partir de Outubro de 1917 (cf. pp. 60 e 92 e segs.) De facto, no primeiro caso, como A. Teixeira Fernandes assinala, os ataques d' *O Mundo* não geram qualquer resposta católica, ou seja, não existe polémica no sentido de controvérsia, ainda que seja certo afirmar que Fátima é desde muito cedo um facto controverso, um facto polémico. E é só a partir de Outubro de 1917 e até Dezembro desse ano que efectivamente se vive um período de controvérsia acesa entre católicos e republicanos anticlericais, mas também entre católicos e entre republicanos.

Aquela que nos parece ser a conclusão principal do estudo de A. Teixeira Fernandes parece-nos inteiramente acertada: O que importa ao historiador de hoje não é tomar partido e decidir *ex cathedra* quem está correcto, mas sim perceber que a propósito de Fátima se confrontam entendimentos e projectos ideológicos distintos e em confronto para a regeneração de Portugal.

³⁷ A propósito desta afirmação discute, em relação às crianças em geral, o peso relativo, nas suas disposições naturais, da inocência e da fantasia. E concluiu que, em termos genéricos, se equivaliam e, portanto, se anulavam em termos de ponderação do valor do seu testemunho (*Or.*, n.º 507, 16-X-1917).

Entende-se a especial reserva que Pinto Coelho recomendava aos militantes católicos de topo. Já que a opinião pública em geral e, especialmente, os «inimigos» anticlericais da Igreja iriam tomá-la como comprometendo todo o catolicismo português. Ora, outra razão, e nada desprezível segundo Pinto Coelho, para se observar essa reserva face a Fátima era exactamente a força dos «inimigos da Igreja», que procurariam aproveitar qualquer deslize. Bastava ler o que, desde Julho, a imprensa republicana radical, em particular *O Mundo* e *O Debate*, vinha escrevendo a este respeito para perceber a razão de ser deste temor³⁸. Pinto Coelho concluía, portanto, o seu primeiro artigo recomendando, relativamente a Fátima, «expectativa benévola [...] mas não mais»³⁹. À luz do seu posicionamento global, este adjectivo parece-nos utilizado mais para amenizar formalmente esta tomada de posição. O fundamental no seu artigo era o temor de que os influentes — que considerava o pilar do movimento católico — comprometessem a sua credibilidade e influência com um apoio precipitado a Fátima, que podia desacreditá-los⁴⁰.

A publicação desta posição de reserva de Pinto Coelho é tanto mais interessante quanto mais a estreita associação de Fátima com o Rosário, à partida, poderia levar a pensar que as aparições teriam tido o apoio fervoroso d'*A Ordem*, que durante o ano de 1916 tanto se empenhara em promover essa forma de piedade mariana, organizando a cruzada do Rosário, que procurava responder com uma ofensiva devocional e moral à grave crise nacional resultante da primeira guerra mundial. E que, provavelmente, foi um dos catalisadores das várias experiências da aparição de Nossa Senhora que surgem na imprensa da época. Mas esse apoio não se deu em nenhum destes casos e mostra que as teses de manipulação linear para explicar este tipo de fenómenos são geralmente insuficientes.

Mais, parece-nos provável que tenha sido precisamente o temor d'*A Ordem* de se ver demasiado associada, por via dessa sua iniciativa, a um fenómeno ainda incerto e potencialmente perigoso naquele contexto político-religioso, como era Fátima em 1917, que contribuiu para que preferisse correr outro

³⁸ Cf. A. Teixeira Fernandes, *op. cit.*, pp. 67 e segs. e 78 e segs. Segundo este estudo, os primeiros artigos d'*O Debate* e d'*OMundo* são ambos de 23 de Agosto de 1917 e são significativamente intitulados, respectivamente, «Conto do vigário» e «Um grito de alarme. A reacção anda desenfreada».

³⁹ *Or.*, n.º 507, 16-X-1917. E logo no parágrafo seguinte acrescenta: «E seja-nos permitido aconselhar *as pessoas que [...] possam influir em quem as rodeia*, que não excedam esse limite [de expectativa benévola]» (itálico nosso). Ou seja, designa claramente aqueles cuja adesão procura à sua tese de reserva face a Fátima — a elite militante dos católicos.

⁴⁰ A realidade será que a elite católica terá de aderir a Fátima — coisa que em muitos, próximos da piedade popular, aliás, terá levantado poucas ou nenhuma dificuldades — precisamente para não comprometer essa influência. Pois liderar o bom povo católico significava, neste caso, seguir a sua devoção.

risco: o de publicar um artigo que manifestava reservas face às aparições num jornal que retirava parte fundamental da sua *raison d'être* de ser um órgão católico. Com uma atitude, provavelmente, impopular entre os católicos se salvaguardaria *A Ordem* e, portanto, pelo menos algum do catolicismo militante de acusações de envolvimento e promoção das aparições. Efectivamente, se Fátima fosse desmascarada com sucesso como uma fraude, esse descrédito podia não só afectar o prestígio da imprensa católica e do catolicismo militante, como também justificar uma maior repressão sobre ambos. Certo é que o apelo a esta atitude de reserva irá falhar, como falhou a outra grande aposta que animava *A Ordem* em termos de militância católica: a ligação monarquismo-catolicismo⁴¹.

Os termos da polémica católica: críticos e apoiantes de Pinto Coelho

A dimensão polémica em torno de Fátima surge n' *A Ordem* através das cartas dos leitores. E há mesmo alusão a que algumas não foram publicadas porque tinham sido escritas em linguagem demasiado polémica⁴². Portanto, da nossa análise terão ficado excluídas as críticas mais violentas à posição de Pinto Coelho. Do que não restam dúvidas é de que a rejeição da sua posição de reserva face a Fátima assumiu, por vezes, uma forma radical: o anular da assinatura do jornal. Assinaturas que eram a grande fonte de rendimentos deste tipo de órgãos impressos de militância confessional. E esta atitude foi referida em termos que permitem perceber que o seu impacto foi importante a ponto de afectar financeiramente o jornal. Expressar reservas em relação a Fátima saiu literalmente caro a *A Ordem*.

Quanto às críticas discursivas, elas foram essencialmente de três tipos: 1.º o dos que criticavam por má fé ou deficiente compreensão posições que, de facto, Pinto Coelho não tinha subscrito; 2.º o das testemunhas do que se passou em Fátima a 13 de Outubro de 1917 e que defendiam que se tinha tratado de um milagre, ao contrário do artigo deste último; 3.º o dos que apontavam a inconveniência de publicar posições de reserva sobre Fátima, verdadeiras ou não, num jornal católico, ou seja, militantes católicos que consideravam que exprimir dúvidas em relação ao carácter miraculoso de Fátima era, ou incompatível com o estatuto de militância católico, ou a expressão de um entendimento errado dos interesses dessa militância.

Pinto Coelho procurou responder a todos.

⁴¹ O momento-chave que marca a ruptura entre catolicismo militante e monarquismo assumido foi o Congresso do Centro Católico de 1919 (cf. M. Braga da Cruz, *op. cit.*, pp. 276 e segs.).

⁴² *Or.*, n.º 516, 26-X-1917: serão publicadas «as observações que nos enviem, desde que expressas em linguagem aceitável».

Quanto aos que anularam a assinatura d'A *Ordem*, invocando discordar da publicação do seu artigo, realçou tratar-se de um artigo assinado, portanto da sua inteira responsabilidade, e, sobretudo, acusou-os de perderem legitimidade para se pronunciarem como católicos acerca de Fátima, pois não cumpriam um dever essencial do militante da causa da Igreja: ler e apoiar os jornais católicos. Evidentemente que aqueles que cancelavam a assinatura d'A *Ordem* o faziam exactamente com a ideia de que este diário, ao publicar artigos contra Fátima, deixara de ser católico, se traía e os traía⁴³.

Em relação aos que o atacavam por má fé ou deficiente compreensão, Pinto Coelho limitava-se a citar-se a si próprio para mostrar, por exemplo, que era errónea a mais grave dessas acusações, a de que teria aderido à tese do *complot* jesuítico em relação a Fátima. *Complot* que manipularia a credence de crianças e adultos analfabetos (que eram como crianças) a fim de criar, fraudulenta e interesseiramente «uma nova Lourdes». Tese que Pinto Coelho inequivocamente criticara⁴⁴.

Há depois os que argumentavam com um testemunho pessoal. Por exemplo: «Uma estimável senhora» que adoptava na sua carta um tom de testemunho judicial («eu declaro») e insistia em que «o milagre [...] é certo e bem certo», porque «o afirmam milhares de pessoas, não só rudes [...] camponeses, mas pessoas ilustradíssimas, que conhecem bem *as leis da natureza* [...]»⁴⁵. Afirmava que tinha olhado para o Sol depois do milagre e nada tinha visto de similar e realçava que nenhum fenómeno estava previsto para aquele dia. O milagre, esse sim, tinha sido pré-anunciado pelas «proféticas crianças». Assegurava ainda que tinha ido a Fátima sem preconceitos⁴⁶.

Pinto Coelho respondeu que tinha dado um testemunho do qual afiançava «a verdade subjectiva», a «sinceridade», mas sem pretensões de ser infalível. Recorda que tinha reconhecido que havia ficado impressionado com o que

⁴³ Pinto Coelho contesta que assim seja, pois «várias pessoas têm tirado do que ontem escrevemos a impressão de que negamos que haja milagre em Fátima. Nada mais inexacto. Não afirmámos, mas também não negámos [...]» (*Or.*, n.º 508, 17-X-1917). De facto, é assim (*cf.* *Or.*, n.º 507, 16-X-1917), mas com uma ênfase diferente. Já que se tinha também afirmado explicitamente que, no testemunho e opinião de Pinto Coelho, não tinha havido milagre do Sol e que, tirando isso pouco ou nada havia de incontestavelmente milagroso em Fátima.

⁴⁴ *Or.*, n.º 513, 23-X-1917. A citação feita para corrigir essa ideia foi retirada de um artigo anterior (n.º 507, 16-X-1917), em que se diz que estas «histórias téticas de exploradores da credence», publicadas nos dias 12 e 13-X-1917 no *Século*, mostram a dualidade dos anticlericais quanto às exigências de rigor: «Desejam os espíritos fortes que não creiamos sem provas? [...] Muito bem. Mas com igual direito exigiremos daqueles que em tudo vêem malféitorias dos jesuítas aquelas mesmas provas» (itálico nosso).

⁴⁵ *Or.*, n.º 513, 23-X-1917 (itálico nosso).

⁴⁶ *Or.*, n.º 513, 23-X-1917. Refere-se aos videntes também como «inspiradas crianças». Como curiosidade, assinalemos que o termo «pastorinhos», usado, e. g., no extracto do artigo do *Liberdade* sobre Fátima, não é utilizado nos artigos d'A *Ordem*, mas sim o de «pastorinhas», marca da indefinição típica de qualquer culto nascente e do papel escasso de Francisco Marto.

viu a 13 de Outubro em Fátima e com facto de o fenómeno ter coincido, *quase exactamente*, com o momento pré-anunciado. Note-se, como exemplar da personalidade e da posição que adoptou em relação a Fátima, que Pinto Coelho assinalou a existência de uma *diferença de minutos* dos fenómenos solares em relação ao momento anunciado pelos videntes para a concretização do milagre. Exemplar quanto ao rigor com que (pelo menos) alguns dos católicos procuravam lidar, em tempos de racionalismo e de anticlericalismo, com eventuais manifestações do sobrenatural. Exemplar também quanto à prudência que, por isso, Pinto Coelho sempre guarda em relação a Fátima⁴⁷.

Esclarecidas estas questões, Pinto Coelho enfatiza aquele que para ele era o *pomo da discórdia* entre católicos relativamente ao 13 de Outubro de 1917: o que se viu era ou não natural? Os leigos, aderindo a Fátima, correriam ou não o risco de desacreditarem o movimento católico e a Igreja? Ele, Pinto Coelho, reafirmava que o fenómeno que fora apelidado de milagre do Sol lhe parecera estritamente natural e que aderir a Fátima podia comprometer a credibilidade da militância católica e da Igreja.

Não há dúvida de que esta era uma posição bem argumentada, mas o que importa é perceber por que é que ela levantou as resistências que levantou, teve os apoios que teve — que de início não foram despidiendos, mesmo no seio da restante imprensa católica⁴⁸ —, mas foi, afinal, derrotada.

Um extracto publicado n' *A Ordem* de um artigo sobre Fátima do outro grande diário católico — *A Liberdade*, do Porto — pode também ser considerado na linha dos testemunhos opostos ao de Pinto Coelho⁴⁹. Já que o autor, um padre, fazia nele uma descrição muito pormenorizada do milagre do Sol e considerava-o, de facto, um milagre. Mas, evidentemente, como extracto que era, não polemizava. Referimo-nos a ele, pois parece-nos que desse modo a redacção d' *A Ordem* queria mostrar — já numa lógica de reacção defensiva à polémica — que, embora não se demarcando da posição assumida por Pinto Coelho, estava disposta a publicar posições favoráveis a Fátima.

No que respeita aos que defendiam que exprimir reservas em relação a Fátima não era compatível com uma afirmação pública de militância católica, verificamos que tal posição assentava em duas justificações diferentes, mas convergentes: a de que não se devia hostilizar um movimento de fé de massas; a de que se devia aguardar, em silêncio, a decisão das autoridades eclesiásticas (presume-se que um silêncio absoluto, isto é, sem exprimir

⁴⁷ Refere que a hora pré-anunciada do milagre era o meio-dia solar («uma hora e 37 minutos e meio») e o fenómeno iniciou-se já à «uma e três quartos» (*Or.*, n.º 513, 23-X-1917).

⁴⁸ Como se torna manifesto no estudo de A. Teixeira Fernandes, *op. cit.*, pp. 104 segs. E que permite verificar uma curiosa mudança de toma, de início aparentemente concordante com Pinto Coelho e depois com importantes críticas à posição deste, por parte do outro grande diário católico, *A Liberdade*.

⁴⁹ *Or.*, n.º 516, 26-X-1917.

qualquer reserva face a Fátima, já que de outra forma concordar-se-ia com a posição expressa por Pinto Coelho).

O «porta-voz» dessa posição na polémica epistolar n' *A Ordem* foi Gonçalo Xavier Almeida Garrett, figura que partilhava com Pinto Coelho o estatuto de notável político e promotor da militância católica⁵⁰.

Gonçalo A. Garrett, apesar de justificar a sua crítica pela defesa do dever de silêncio total, não deixou de tomar uma posição de defesa do milagre do Sol⁵¹. Garrett afirmava que testemunhos idóneos (de pessoas *ilustradas*) lho tinham confirmado e considerava-o comprovado porque tal correspondia à concretização de uma profecia transmitida pelos pastorinhos.

Em resposta a estas críticas, Pinto Coelho afirmava que, se «nem todas as verdades se dizem [...] [lhe] parecer necessário a um bem entendido interesse religioso opor à febre de entusiasmo [com Fátima]»⁵² e que, sendo os milagres excepcionais, era necessário rigor e circunspeção não só da parte da hierarquia, mas também dos padres e leigos, numa altura em que os católicos estavam rodeados de inimigos⁵³. E passava ao contra-ataque, dizendo que naquela multidão haveria exemplos do melhor catolicismo. «Mas não haveria também algum desse amor do maravilhoso que o paganismo não exclui⁵⁴?» Concluía Pinto Coelho haver melhores «mistérios» a que aplicar a fé. Realçava também os deveres, cujo cumprimento permitiria distinguir os verdadeiros católicos: apoiar os jornais da Igreja, participar nos centros católicos

⁵⁰ Sobrinho-neto do escritor visconde d'Almeida Garrett, Gonçalo Xavier d'Almeida Garrett tinha sido par do reino e era docente de Medicina na Universidade de Coimbra, o que lhe dava pergaminhos de homem das ciências naturais. Pergaminhos que, aliás, invocou, juntamente com os de católico, para fazer o seu protesto (*Or.*, n.º 508, 16-X-1917). Dois anos depois desta polémica foi-lhe concedida pela Santa Sé a comenda de S. Silvestre, o que foi noticiado n' *A Época*, 25-X-1919, aliás sem qualquer acrimónia e com o seguinte comentário: «o que mostra o apreço em que é tido na corte pontifícia». O que não quer dizer que a Santa Sé tomasse partido na disputa, já que, como referimos, o Dr. Pinto Coelho também recebeu uma comenda pontifícia. Aliás, na pastoral de 1930 do bispo de Leiria salvaguardam-se as rectas intenções dos católicos que levantaram dúvidas e colocaram reservas em relação às aparições.

Gonçalo A. Garrett enviou dois textos para *A Ordem* (*Or.*, n.º 508, 17-X-1917, e *Or.*, n.º 532, 15-XI-1917) em que, no segundo, já retira a palavra «protesto», mas continua a «julgar inconvenientes os dois primeiros artigos e inconvenientíssimo o terceiro para um jornal católico». Este último era aquele em que se respondia ao seu protesto.

⁵¹ O que parece reconhecer no segundo texto, em que termina assim: «Nada mais será dito. E talvez tenha sido longo em demasia.»

⁵² *Or.*, n.º 513, 23-X-1917.

⁵³ *Or.*, n.º 508, 16-X-1917: «O fiasco [de Fátima] após exaltações incon sideradas não deixaria de ser explorado pelos inimigos da Igreja [...] sempre numerosos, activíssimos e constantemente à espreita das oportunidades propícias aos seus ataques.»

⁵⁴ *Or.*, n.º 513, 23-X-1917.

e votar nos seus candidatos, «assegurando à Igreja, perseguida e vilipendiada, por vereações e juntas de ímpios, uma situação de dignidade e de vitória»⁵⁵. Ou seja, ser católico era sê-lo de forma empenhada, militante, disciplinada e racional, e não o deixar-se levar por entusiasmos místicos perigosos. Para mais, sem grande possibilidade de um empenho disciplinado das multidões deslumbradas no movimento católico.

Os intervenientes na polémica, paradigmaticamente Pinto Coelho e Gonçalo A. Garrett, partilhavam, portanto, a noção de uma Igreja perseguida e a ideia da necessidade de reagir à perseguição. Uma reacção que consistiria em transformar a fé católica passiva da maioria dos portugueses numa fé consciente, logo militante. Este aspecto parece-nos essencial. Pois a polémica gira precisamente em torno da forma oposta como eram analisados os efeitos de Fátima no grande projecto de transformar o catolicismo numa fé militante: ela era um trunfo para mobilizar as massas inertes ou representava um risco de descrédito para esse projecto?

A resposta a estas questões sumaria as nossas conclusões a respeito da polémica católica a respeito de Fátima em 1917. Vimos como esta última questão foi utilizada por Pinto Coelho na defesa do dever de reserva dos católicos. Parece-nos que a inconveniência que Gonçalo A. Garrett e outros viam em publicar artigos contra Fátima, mesmo que, por razões compreensíveis, não fosse totalmente explicitada⁵⁶, se deve a considerarem que assim estavam a dar-se armas ao inimigo laicista, quebrando a solidariedade indispensável entre os perseguidos católicos, e, sobretudo, que não se deveria hostilizar um movimento popular de tal envergadura. Pelo contrário, Pinto Coelho e os que o apoiavam consideravam Fátima, desse de ponto de vista, ou inútil, ou mesmo perigosa. Inútil porque a grande maioria das dezenas de milhares de católicos que estavam em Fátima em 13 de Outubro de 1917 não assinariam os jornais confessionais nem votariam, não contavam na forma como Pinto Coelho concebia o ideal de mobilização e reforma do catolicismo português: algo esclarecido, militante e politizado. Perigosa porque permitia aos anticlericais acenar com os *clichés* da superstição obscurantista e do

⁵⁵ *Ibid.*, *passim*.

⁵⁶ Isso daria argumentos aos anticlericais que partiam dessa mesma ideia para «provar» o *complot*: se havia interesse, se havia desejo de canalizar essa piedade de massas, então ela não podia ser inocente. E, de facto, a imprensa republicana mais activa contra Fátima — *O Mundo* e *O Debate* — assim o fez (cf. A. Teixeira Fernandes, *op. cit.*, pp. 122 e segs., máxime pp. 126-127.) Note-se que *O Mundo* faz ressalva em relação à sinceridade da reserva de Pinto Coelho e da oposição que ela levanta, comentando que «os católicos já não andam satisfeitos com o pretendido milagre de Fátima. Querem uns que se acredite [...] querem outros que se pondere o caso com toda a gravidade. A não ser que seja combinada para armar efeito, a disputa é interessante.» Quanto a *O Debate*, considera que a pessoa de Pinto Coelho torna o crédito do seu testemunho valioso para os que se opõem à febre da superstição.

complot jesuítico, acabando por fornecer uma arma poderosa contra a Igreja, tanto mais quanto mais real lhe parecia o risco de desmascaramento, em vista do que pensava relativamente ao milagre do Sol.

Tendo em conta as posições tomadas no início do século por Pinto Coelho e Gonçalo A. Garrett acerca da transformação do Centro Nacionalista em Partido Nacionalista, primeiro ensaio de um partido católico⁵⁷ — Garrett contra a transformação em partido e Pinto Coelho a favor —, e cruzando-as com as posições assumidas em relação a Fátima, parece-nos poder descortinar-se uma certa diferença de sensibilidades entre ambos em relação ao que deveria ser o caminho para a promoção de um catolicismo militante (em que os dois se empenharam profundamente) e que ajudaria a explicar as posições opostas que assumiram relativamente a Fátima.

Pensamos haver da parte de Pinto Coelho uma maior tendência para valorizar o lado mais político da militância católica. O que, no caso de Fátima, o terá levado a considerar sobretudo os perigos, que em termos políticos eram inegavelmente elevados, da adesão dos católicos às aparições e a desvalorizar a multidão como uma entidade eminentemente desorganizada e potencialmente desorganizadora, numa concepção restritiva e elitista de política católica nada invulgar na democracia cristã da época⁵⁸. Consideramos que a sua formação numa matriz de legitimismo miguelista, de que nunca abdicou, não será também estranha a esta sua visão das coisas⁵⁹.

Da parte de Gonçalo A. Garrett parece ter existido uma sensibilidade mais devocionista, um maior empenho nos meios especificamente religiosos para atingir concomitantemente e de forma necessariamente subordinada fins políticos favoráveis à Igreja. O que se traduz quer em reservas face a um catolicismo militante demasiado politizado, isto é, a um partido confessional, quer numa maior tolerância e mesmo valorização — até em termos de mais-valia política — das manifestações de piedade popular de massas, no quadro de uma concepção mais abrangente de movimento católico. Ainda que não deixasse de exprimir as suas reservas face ao lado de superstição que atribuía à piedade popular. O que o levava a integrar essa piedade popular no movimento católico numa modalidade paternalista e reformista, a de procu-

⁵⁷ V. Amaro C. da Silva, *O Partido Nacionalista...*

⁵⁸ Na linha da doutrina papal, entendia-se que democracia não queria dizer governo do povo, mas sim governação paternalmente respeitadora dos seus direitos e solícita para com os seus legítimos interesses (cf. Antonio Acerbi, «Leone XIII: la chiesa madre dei popoli», in *Chiesa e democrazia*, pp. 3-83, *passim*).

⁵⁹ Ainda que possa argumentar-se que os temas tipicamente miguelistas do louvor do bom povo e da traição das elites (excepto dos verdadeiros fidalgos portugueses, próximos desse povo fiel a Deus e ao rei legítimo) podiam levar ao resultado oposto. Note-se, no entanto, que esse é um culto de um povo obediente numa estrutura hierarquizada, e não da multidão.

rar educá-la nos dogmas da fé e nas necessidades políticas da Igreja⁶⁰. O que, como vamos ver na parte seguinte, será um elemento muito presente na consolidação de Fátima nos anos 20.

Estamos conscientes de que a análise que avançamos nestes dois últimos parágrafos é contestável. Ela não resulta linearmente da documentação e diz respeito a *nuances* no contexto de um identidade comum muito marcada: a de militantes católicos que enfrentam o desafio anticlerical. No entanto, parece-nos que esta proposta analítica que arriscamos, por um lado, assenta em indícios suficientes para merecer consideração e, por outro, pode ser um contributo interessante para um debate em torno de uma questão que não podemos deixar de colocar: porquê estas posições opostas de elementos destacados do movimento católico em relação a Fátima?

É que, como referimos, Pinto Coelho não esteve isolado no catolicismo português na defesa de uma posição de reserva face a Fátima. Ainda que seja impossível quantificar em rigor o peso relativo dos seus apoiantes e dos seus detractores. Mas há um aspecto a realçar no que respeita à «qualidade» dos que o apoiaram n'A *Ordem*: eram quase todos párocos. Gente situada, portanto, na base da estrutura clerical. Era a eles que cabia o contacto quotidiano com os fiéis⁶¹. Em contrapartida, todas as cartas de protesto eram de leigos. O objectivo da redacção d'A *Ordem*, que, evidentemente, fez uma selecção das cartas que publicou, é claro: dar a impressão de que contava com o apoio à posição do seu articulista dos «profissionais», dos «especialistas» do sagrado, e de que eram os leigos — em termos de estatuto eclesial, mas também «leigos no assunto» — que se lhe opunham⁶². Mas, mesmo tendo em conta esse mais que provável enviesamento deliberado da fonte, não deixa de ser muito significativo que A *Ordem* tenha tido a possibilidade de o fazer, ou seja, de ter encontrado padres que apoiaram a posição de Pinto Coelho. Apoio que chega ao ponto de um sacerdote afirmar: «O seu artigo merecia ser escrito com letras de ouro⁶³.»

⁶⁰ Quanto à questão das diferentes sensibilidades, como refere É. Poulart, «Le mouvement catholique et son développement structurel», in *Theorie et langage du mouvement catholique*, pp. 226-227, «s'agit-il, en effect, de *sensibilité sociale* engageant dans des voies opposés. Frayer avec les hautes classes et les milieux éclairés ou aller au peuple». Para a nossa interpretação da posição de Gonçalo A. Garrett contribui também o facto de ter sido autor do livro de hinos referenciado na nota 133.

⁶¹ As suas cartas em *Or.*, n.º 516, 26-X-1917, e n.º 532, 15-XI-1917. Trata-se dos párocos de Pedrógão, freguesia imediatamente vizinha da de Fátima e da Azambuja e ainda de um outro de Lisboa.

⁶² Há, no entanto, uma referência a uma atitude de protesto, em relação ao artigo de Pinto Coelho, da parte de um padre e logo bem radical: a anulação da assinatura do jornal (*Or.*, n.º 516, 26-X-1917).

⁶³ *Or.*, n.º 516, 26-X-1917.

Os termos em que esses sacerdotes exprimiam o seu apoio a Pinto Coelho são bem esclarecedores. Para eles, os católicos efectivamente úteis e fiéis à Igreja eram aqueles que tinham um comportamento militante, organizado e consciente. E era também claro para eles que a Igreja tinha de resistir ao desejo popular de milagres: «Milagres não se presumem, provam-se; e a Igreja não precisa da benevolência dos seus filhos para impor a sua autoridade⁶⁴.» De facto, não era isso — resistir à religiosidade popular — que lhes ensinavam nos seminários e lhes pediam os bispos, apesar das resistências populares e dos dissabores que elas lhes causavam? A esta luz, esses sacerdotes que apoiaram Pinto Coelho viram conjugados em Fátima aspectos que viam com as maiores reservas: primeiro, o tratar-se de um movimento espontâneo de massas; segundo, o facto de esse movimento ter o seu eixo numa manifestação mística que poderia pôr em risco a credibilidade da Igreja e correspondia a uma piedade popular que lhes era pedido que combatessem, ou, pelo menos, controlassem. Portanto, Fátima era temida porque escapava — quer pela sua dimensão, quer pela sua natureza — ao controle da Igreja institucional, de que eles constituíam a base, por excelência o sítio onde se dava o embate entre doutrina e prática, entre teologia «racional» e «superstição» popular. A isto acrescia uma natural preocupação dos párocos com o não agravar do conflito com o Estado — em que de novo eram frequentemente o primeiro e mais desprotegido ponto de embate.

A polémica acerca de Fátima em A Ordem — balanço

Um ponto comum que sobressai destas posições opostas sobre a natureza de Fátima e os seus efeitos em termos de militância católica é o de que afirmavam muito claramente uma *oposição geral em relação à credence popular*. O que resultava do facto de todos — a favor ou contra Fátima — partilharem uma *concepção racionalista de milagre*, e uma *concepção militante do catolicismo*, como fé consciente e integral, e não recurso mágico para satisfazer uma necessidade ocasional. Procurava-se, por isso, estabelecer a credibilidade da posição que se assumia por meio de um distanciamento face à supersticiosa ignorância⁶⁵. Racionalismo e fé surgiam reconciliados numa convivência tipicamente neotomista⁶⁶.

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ Para uma crítica dos mentores da «cristianização das festas religiosas», utilizando precisamente o exemplo de Fátima, cf. Bento Domingues, *A Religião dos Portugueses*, p. 71.

⁶⁶ Simbolizada nas revistas eruditas dos grandes divulgadores do neotomismo (os jesuítas): em Portugal, a *Brotéria* (assim baptizada em homenagem ao famoso botânico Brotero), que começou (e manteve até hoje uma série) como revista científica, ou ainda mais explicitamente, em Espanha, *Razón y Fe*.

Havia outro elemento básico comum a todos os participantes nesta polémica católica: a noção de que os católicos eram membros de uma Igreja cercada de inimigos, pelo que a prudência e a unidade na defesa militante da fé eram indispensáveis. Foi a partir desta base, em conjugação com as circunstâncias de conflito agudo entre catolicismo e laicismo após a lei da separação de 1911, que, nos finais de 1917, se formulou, ainda que em sentidos antagónicos, a questão dos efeitos de Fátima no catolicismo em Portugal. Antagonismo quanto aos factos — natureza, milagrosa ou não, dos fenómenos de 13 de Outubro de 1917 — e antagonismo também quanto à atitude de maior utilidade para o movimento católico em relação às peregrinações a Fátima — aceitá-las ou rejeitá-las.

Um ponto que há que destacar na reconstituição histórica diz respeito à prudência, às hesitações, ao carácter difícil e paulatino da resposta católica inicial a Fátima, que vai do silêncio à reserva, do apelo à prudência, à aceitação e defesa face aos ataques anticlericais, sempre em pano de fundo.

Todavia, rapidamente obscurecendo estas hesitações e polémicas iniciais no seio do movimento católico, uma resposta à questão de Fátima vai tornar-se hegemónica no catolicismo português logo no início dos anos 20. O primeiro sinal de viragem em relação à prudência inicial é dado logo no final de 1917, particularmente em reacção à propaganda agressiva dos republicanos anticlericais. Em meados dos anos 20 eram já claros, nas reportagens que o diário católico *Novidades* fez a propósito das peregrinações à Cova da Iria, os termos fundamentais dessa viragem, como veremos. Em todo o caso, podemos adiantar que Fátima triunfou institucionalmente em termos da Igreja católica portuguesa porque conseguiu tornar-se o símbolo e fulcro da unidade católica em torno de temas essenciais. Triunfou também porque durante os «anos obscuros» que vão de 1918 a 1920, apesar da pouca importância que grande parte das elites católicas (e anticlericais) dedicaram a Fátima — ocupadas com a situação política em constante evolução —, a arraia miúda católica não deixou de, em número cada vez maior, insistir em visitar a Cova da Iria, local das aparições da Virgem e do milagre do Sol, pois, apesar de toda a polémica, a maioria dos católicos portugueses não tiveram dúvidas em considerá-los como tais.

AS PEREGRINAÇÕES A FÁTIMA NAS *NOVIDADES* (1925-1930)

O PESO DO CULTO MARIANO NAS PEREGRINAÇÕES CATÓLICAS

Peregrinação é, em termos muito genéricos, «percorrer o caminho até lugares sagrados»⁶⁷. Mas esta definição encerra realidades muito diversas,

⁶⁷ Pierre A. Sigal, «Pilgrimage. Roman catholic...», p. 330.

que não são imutáveis. Assim, por exemplo, as peregrinações católicas na Europa no século XX têm características e uma evolução próprias, têm uma história.

A par das tradicionais romarias do mundo católico (peregrinações locais ou regionais), no período após a revolução francesa ressurgiram as peregrinações como fenômenos de massas que, tendo por base sítios novos ou restaurados de peregrinação, se distinguem desde logo porque utilizavam tecnologias modernas, quer no transporte do grande número de peregrinos (comboios, automóveis, aviões), quer na comunicação da mensagem em grande escala pelos *mass media* (imprensa popular, rádio, televisão). Apenas a conjugação destes dois meios veio permitir mobilizar anualmente milhões de peregrinos⁶⁸. No nosso estudo centrámo-nos precisamente num dos principais pilares das peregrinações actuais: a imprensa, que, pela divulgação massiva dos santuários, é fundamental, ao gerar a motivação original de se deslocar nos peregrinos.

Contudo, a par destes elementos inovadores, as peregrinações contemporâneas têm também elementos relativamente invariáveis e que correspondem aos impulsos básicos em que assenta este tipo de fenômenos: o de pedir ou agradecer graças sobrenaturais. Funcionando como um processo de troca de algo material (v. g., uma vela) e de um sacrifício voluntário (a deslocação ao santuário) por uma recompensa, material ou espiritual⁶⁹. Este lado devocional — a piedade — das peregrinações assenta num dos aspectos fundamentais e fundadores do religioso que é o *sacrifício*, «acima de tudo [as peregrinações são] uma prática ascética que permite que o cristão encontre a salvação através das dificuldades de um exílio temporário»⁷⁰. Por muito que a hierarquia católica, desde há longo tempo (essencialmente na sequência do impacto do iluminismo), procure limitar os excessos dessa piedade sacrificial, quer por razões doutrinárias, quer por razões de imagem exterior da Igreja, essa marca permanece.

Quanto ao peso do culto mariano como foco de peregrinações, ele é significativo desde, pelo menos, os séculos XIV-XV. Mas ganhou relevância acrescida nas peregrinações com origem na segunda metade do século XIX e no século XX⁷¹. A maioria destes novos santuários marianos de peregrinação

⁶⁸ Para se ter uma ideia basta dizer que, na década de 80, os dois santuários mais visitados — Lourdes e Fátima — tinham, respectivamente, 3 milhões e 2 milhões de peregrinos, em média, por ano. Havendo mais seis santuários com mais de 1 milhão de visitantes ano, cf. *ibid.*, p. 331, sendo que, destes, quatro são também santuários marianos (8/10).

⁶⁹ *Ibid.*

⁷⁰ Pierre A. Sigal, art. cit., p. 330.

⁷¹ O século de ouro do culto mariano de 1830-1930 (cf. Garry Wills, «The Vatican monarchy», in *New York Review of Books*, 19-II-1998, pp. 20-25). Garry Wills realça ainda o lugar destacado dado a Fátima, por um lado, pelo papado e, por outro, e ironicamente, pelos movimentos cismáticos surgidos da oposição ao Vaticano II e que defendem que os papas actuais são heréticos e a Santa Sé está vacante. Estes afirmam que o terceiro segredo revela isso mesmo e por isso não foi realmente revelado (cf. Michel W. Cuneo, *The Smoke of Satan. Conservative and Traditionalist Dissent in Contemporary American Catholicism*, Oxford, Oxford University Press, 1997). A relevância de Fátima neste tipo de posições é bem

resultam de uma visão da Virgem por crianças/jovens de poucas posses e instrução. Fátima ajusta-se tão bem a este conjunto de características e é tão relevante o seu peso actual no catolicismo que é frequentemente apresentada como um caso paradigmático da peregrinação católica contemporânea.

A imagem das peregrinações a Fátima que era dada pelas *Novidades* reflectia estas características. O primeiro aspecto que as reportagens realçavam era que se tratava de peregrinações de massas, diferentes das tradicionais romarias de aldeia. É também clara a importância quer do comboio, quer do carro ou da camioneta nas deslocações dos peregrinos, mesmo que a par de meios de transportes mais tradicionais⁷². A dimensão do *sacrifício* entendido como *expição* estava no centro da imagem de Fátima dada pelas *Novidades*. Um sacrifício e uma expiação marcados pela lógica de restauração católica face às revoluções «sacrílegas», concepção providencialista muito presente nas peregrinações católicas dos séculos XIX e XX⁷³.

Convém, finalmente, e para terminar esta abordagem introdutória, realçar que, ao contrário do que poderia esperar-se, as visões da Senhora de Fátima pelos *pastorinhos* ou o milagre do Sol não são um tema central destas reportagens iniciais das *Novidades* sobre Fátima. As aparições estão presentes, mas como algo em grande parte subentendido⁷⁴. Pensamos que isso resulta da conjugação de dois factores: por um lado, o pressupor-se que as aparições eram de todos conhecidas, o que expressa o facto de muitas vezes o mais importante em história ser o não-dito; por outro, o de, assim, ser possível afirmar-se que era respeitada a reserva quando à matéria de facto (ainda não objecto de aprovação eclesiástica), que se esperaria de um jornal católico oficioso. Ou seja, as *Novidades* davam o máximo destaque às ma-

clara na tradução portuguesa de uma adepta destas correntes, Deirdre Manifold, *Fátima e a Grande Conspiração*, Lisboa, Eds. Fernando Pereira, s. d. (posterior a 1982).

⁷² Como sejam carroças e «milhares de burros!» (*N.*, n.º 9452, 13-X-1926), ou seja, mesmo o tradicional era numa dimensão inaudita.

⁷³ De facto, ela esteve também presente em relação a Lourdes. E sobretudo no caso do Sacré-Coeur de Montmartre, sobre o qual há um estudo recente que analisa em profundidade este aspecto (cf. J. Benoist, *Le Sacré-Coeur...*, 2 vols., máxime «Les idées inspiratrices. La France moderne, ses péchés et son salut», vol. 1, pp. 125-155). Em que acentua como nos movimentos católicos foi importante, nesse século XIX de nacionalismos exacerbados, cristianizar a ideia de nação. E de como neste caso particular houve a ligação, que se deu também em Fátima, entre uma crise particularmente grave em termos de vida nacional (a derrota francesa na guerra franco-prussiana de 1870, a participação desastrosa de Portugal na primeira grande guerra) com uma política considerada danosa para com a Igreja e a ideia de que, *portanto*, essas situações desastrosas eram o castigo divino pelo pecado da impiedade institucionalizada. E de que as nações (francesa, portuguesa) eram particularmente queridas de Deus de uma forma que as aproximava do arquétipo bíblico de povo eleito e, tal como este, tinham de expiar a falta para recuperarem a antiga glória.

⁷⁴ E o mais frequente era a invocação de Nossa Senhora ser feita em termos genéricos, e não como *Senhora de Fátima*. Fórmula que, no entanto, os peregrinos já utilizavam.

nifestações piedosas em Fátima, que muito louvavam, deixando deliberadamente na sombra os eventos que as motivavam: «A Igreja ainda não se pronunciou [...]», pelo que, embora «[i]nserindo os relatos das manifestações piedosas que assumem proporções extraordinárias, guardemo-nos de emitir juízo sobre os factos a que se atribui uma origem sobrenatural»⁷⁵.

AS NOVIDADES EM FÁTIMA

Analisámos as reportagens das *Novidades* nos anos de 1925 a 1930 a respeito das peregrinações dos dias 13 de Maio e Outubro⁷⁶, as mais importantes, com uma cobertura especialmente pormenorizada e destacada, portanto mais relevantes e reveladoras⁷⁷.

Em termos de cronologia política, a nossa análise inicia-se no ano imediatamente anterior ao golpe de 28 de Maio de 1926⁷⁸ e termina já com Salazar no poder como «ditador das finanças», mas ainda sem ter acedido à Presidência do Conselho e sem que o Estado Novo tivesse começado a institucionalizar-se. Contudo, não é pela política que se justificam estes limites cronológicos, mas sim por este ser o período imediatamente antecedente ao pronunciamento oficial do bispo de Leiria a respeito das aparições de Fátima, nesse ano de 1930.

Na realidade, nas *Novidades* de 1925 não existe o menor rasto da polémica de 1917 n' *Ordem*. É certo que diziam, como referimos, que se aguardava a decisão oficial, mas, na realidade, foi uma espera bem palavrosa e uma expectativa profundamente empenhada. Nunca houve uma descrição neutra das

⁷⁵ N., n.º 8950, 15-V-1925.

⁷⁶ As *Novidades* tiveram uma primeira série (1885-1913) como diário do Partido Regenerador, reaparecendo em 1923, mas como diário católico matutino (em 4-5-1974 foi interrompida a sua publicação e em 1-3-75 vieram a ser oficialmente extintas). A empresa para a sua publicação foi organizada pelo cónego Pais de Figueiredo. O seu surgimento está directamente ligado ao conflito d'A *Época* com o episcopado (v. nota 14). As *Novidades* surgem — não por acaso o seu primeiro editorial foi assinado pelo arcebispo de Évora — assentes numa relação de dependência estreita em relação à hierarquia episcopal. Dois aspectos curiosos a realçar: nenhum dos artigos que lemos estava assinado e o jornal durante «anos publicou-se sem nome de director» (cf. «Novidades», in *Grande Enciclopédia Luso-Brasileira*, vol. XVIII, Lisboa e Rio de Janeiro, Ed. Enciclopédia, p. 986), só passou a tê-lo quando a tal foi obrigado por lei. Anonimato que nos parece ser uma forma de marcar a sua identidade institucional, oficiosa.

⁷⁷ Surgem normalmente na primeira página — com continuação nas páginas interiores — imediatamente abaixo do cabeçalho e acompanhadas de fotos de grande dimensão. Esta série das *Novidades* inicia-se em Dezembro de 1923, mas não nos foi possível consultar esse mês inicial e todo o ano de 1924. Os artigos, que constituem a fonte deste capítulo, são os seguintes: «Peregrinação nacional a Fátima», n.º 8949, 14-V-1925, n.º 8950, 25-V-1925, e n.º 8951, 16-V-1925; «A romagem da Senhora de Fátima», n.º 9099, 14-X-1925, e n.º 9101, 16-X-1925; «Fátima», n.º 9304, 14-V-1926; «A peregrinação de Fátima», n.º 9305, 15-V-1926; «A caminho de Fátima», n.º 9452, 13-X-1926; «A romagem de Fátima», n.º 9454, 15-X-1926; «Ainda a romagem de Fátima», n.º 9456, 17-X-1926, etc.

peregrinações. E, quando, logo a partir de 1926, os bispos começaram a participar nas peregrinações a Fátima, utilizavam-se já nas *Novidades* expressões como «visão celestial» ou «hora extraordinária de graça»⁷⁹ para referir as aparições. Ou seja, um ano após as declarações de reserva que citámos já não se guardava efectivamente qualquer reserva, mesmo quanto aos factos milagrosos alvo de inquérito episcopal em curso.

Isto era natural quando entre esses bispos peregrinos se incluía a própria autoridade eclesiástica a quem cabia pronunciar-se, o bispo de Leiria, que dava, assim, uma clara indicação antecipada de qual seria a sua decisão. Portanto, e sobretudo a partir de 1926, o tom, em todos os artigos, era já da mais hiperbólica valorização das «manifestações piedosas». Um exemplo paradigmático: «Há ali, parece, um pedaço de céu aberto em que anjos festejam com os homens a graça da Rainha dos céus e da terra»⁸⁰.

Esta atitude de reportagem militantemente católica é assumida claramente e está bem expressa na seguinte frase: «A Peregrinação a Fátima não é um simples facto que se noticia, é uma altíssima lição de Fé»⁸¹. É impossível analisar a imagem das peregrinações dada pelas *Novidades* sem ter em conta esta afirmação, com o que ela implicava para um jornal confessional: a defesa e promoção de Fátima era o objectivo de tudo o que a propósito se escrevia.

As massas piedosas

Elas tinham um valor exemplar para as *Novidades*. Porque esse *mare magnum* de gente empolgava o crente, perturbava o «ímpio», obrigava mes-

⁷⁸ 28 de Maio, em que, «se a Igreja enquanto tal não participou directamente na preparação revolucionária» [António M. Ferreira, «A Igreja e a República», in *História de Portugal*, J. Medina (dir.), Alfragide, Ediclube, 1993, p. 355], em contrapartida, oficiais católicos participaram com posições de destaque, e a nova situação, mesmo instável e indefinida, contou com a benevolência, ainda que expectante, da Igreja católica, que permitiu a participação, no primeiro governo da ditadura, de Salazar e Mendes dos Remédios, membros do Centro Católico. Fizeram-no a título individual, mas com o apoio da imprensa católica e, ainda que de forma discreta, da hierarquia. São significativas do espírito reinante na época, e até por virem de quem vêm, as declarações de D. António Ferreira Gomes na famosa carta a Salazar, recordando os seus tempos de jovem padre: «Sendo V. Ex.^a, para além da sua competência profissional, apenas conhecido pelas suas actividades no campo católico, era uma espécie de oferta que a Igreja fazia à pátria num momento crucial» (cf. in J. F. Alves, *Católicos e Política...*, ed. autor, 1969, p. 37).

⁷⁹ Respectivamente *N.*, n.º 10 164, 14-X-1928, e n.º 10163, 12-X-1928.

⁸⁰ *N.*, n.º 9305, 15-V-1926. Outras eloquentes expressões, de entre muitas do mesmo tipo: do próprio repórter das *Novidades*: «[a] romagem [...] à Senhora da Fátima é dos espectáculos mais impressionantes e mais comovedores que se podem presenciar» (*N.*, n.º 9454, 15-X-1926); ou de um candidato pelo Centro Católico a deputado que, questionado sobre as suas impressões, responde: «Oh! As melhores e as mais belas» (*N.*, n.º 8949, 14-V-1925).

⁸¹ *N.*, n.º 9304, 14-V-1926.

mo os jornais «indiferentes» a registarem a força da fé católica⁸². Por isso, a multidão e a sua quantificação estão sempre presentes nos textos, como nas fotos. Uma obsessão estatística que convive irmãmente com um estilo de escrita de um ultra-romantismo místico ao serviço de um fim comum: exaltar as peregrinações. Nessas quantificações e hipérbolos merece particular destaque a quantidade de missas e de comunhões, reflexo do peso da piedade sacramental, eucarística, no projecto de restauração católica⁸³.

Tão grande ajuntamento não deixava de ter o inconveniente do «aperto», mas o essencial era que «essa multidão compacta é gente boa», excepto os ocasionais «gatunos», que não chegavam, no entanto, para estragar o evento⁸⁴.

Independentemente do *partis pris* dos relatos das *Novidades*, não é de espantar que as peregrinações a Fátima impressionassem tanto. Alcançavam já nesta altura, nos picos de 13 de Maio e 13 de Outubro, entre as 100 000 e as 200 000 pessoas. Assim o dizem as *Novidades*, mas também o *Diário de Notícias* ou *O Século*. Ainda hoje ajuntamentos desses têm algum impacto, apesar de, entretanto, se terem tornado relativamente vulgares em manifestações de massas de tipo musical ou desportivo. Mas na época em que nos situamos não só Portugal tinha menos população — e os peregrinos eram quase exclusivamente portugueses —, como sobretudo dificilmente se teriam visto no país, em qualquer actividade que fosse, ajuntamentos de tal envergadura com tal regularidade. E mesmo no estrangeiro eram invulgares⁸⁵.

Peregrinações nacionais e nacionalismo católico

Mas o aspecto *qualitativo* era também essencial nos relatos das *Novidades*. Ele surgia a partir da própria dimensão do evento: o carácter de massas de Fátima implicava que a peregrinação ultrapassava a dimensão local ou mesmo regional. A noção-charneira que fazia a ponte quantidade-qualidade,

⁸² *N.*, n.º 9305, 15-V-1926: «Ao crente empolga-o [...] Ao ímpio domina-o o espanto, o seu espírito [...] se perturba [...]» é também daí retirada a expressão *mare magnum*. Quanto à referência aos jornais indiferentes — o *Informação* e o *Diário de Notícias* —, com citações dos respectivos relatos sobre Fátima, v. *N.*, n.º 9454, 15-X-1926.

⁸³ *N.*, n.º 9452, 13-X-1926: «Dezenas de missas e milhares de comunhões!» Ou 25 000 comunhões referenciadas em cabeçalho no n.º 10 302, 15-V-1929. Os artigos abrem, geralmente, com a indicação do número de peregrinos. Excepções como a do n.º 10 301, 14-V-1929, na verdade, apenas reforçam essa impressão de multidão esmagadora, já que a ausência de contagem era justificada pela sua impossibilidade, devido à extraordinária quantidade de gente.

⁸⁴ Que vinham «entreter-se a surripiar carteiras» (*N.*, n.º 9454, 15-X-1926) e foram «perseguidos pela multidão, que os queria linchar». A citação imediatamente anterior é do *N.*, n.º 9305, 15-V-1926.

⁸⁵ Na verdade, um dos poucos estrangeiros, o professor na Universidade de Bamberg e padre alemão L. Fischer, teria confessado ao repórter que o interroga nunca ter visto nada assim, nem na canonização de Santa Teresa em Roma (cf. *N.*, n.º 10 302, 15-V-1929).

muito repetida em todos os artigos, era a de que esta multidão vinha «de todos os cantos de Portugal», era, portanto, uma verdadeira peregrinação *nacional*⁸⁶.

Parece-nos possível que, de facto, nesta altura já haveria peregrinos de todo o país. Mas parece-nos também claro que o registo desse aspecto não corresponde a uma descrição neutra, quer pela constante insistência nesse ponto, quer por não haver qualquer insistência numa outra realidade, que simultaneamente se tem de admitir, a da existência de variações importantes no número de peregrinos de diferentes áreas do país, em função da distância relativamente a Fátima e dos diferentes níveis de crença e prática católica. Estas variações inevitáveis não eram propriamente ocultadas, simplesmente não lhes era dado qualquer relevo. É que a insistência no carácter nacional das peregrinações explica-se antes de tudo por corresponder a um traço fundamental do catolicismo militante português deste período: o *nacionalismo*, um nacionalismo católico, ou, se se preferir, um catolicismo nacionalista, que naturalmente não valorizava essas variações⁸⁷.

As aparições de Fátima eram concebidas e apresentadas pelas *Novidades* como um sinal — uma promessa que era já uma providencial certeza — do inverter da marcha que a nação vinha seguindo em direcção ao abismo da impiedade. A padroeira nacional interviu por nós junto de Deus e intervinha junto de nós por Deus. Fátima devia, por isso, ser o local por excelência da redenção nacional. A fé, a disciplina e o patriotismo de que o movimento católico dava uma imagem exemplar em Fátima, organizando e atendendo a uma enorme massa de peregrinos, salvariam Portugal. Neste contexto de nacionalismo católico, o desinteresse pelos bens materiais⁸⁸ significava, não o desinteresse por tudo deste mundo, mas apenas o abstrair dos interesses comezinhos e individuais: os peregrinos são «milhares de almas numa abstracção perfeita de interesses terrenos» que estavam, «não a pedir à Virgem Santíssima [...] para si, mas para a Pátria». Os peregrinos são, por isso, apresentados como os representantes da «alma do velho e honrado Portugal»⁸⁹. A pátria portuguesa surgia nas *Novidades* revestida de uma aura de espiritua-

⁸⁶ *N.*, n.º 10 301, 14-V-1929, p. 6, ou ainda n.º 9305, 15-V-1926, em que em parágrafos sucessivos surgem as seguintes expressões: «muita gente de todas as terras de Portugal [...]»; «veio gente [...] de todos os recantos enfim da Terra de Santa Maria»; «milhares [...] tinham vindo de todos os pontos de Portugal [...]». Um dos articulistas (*N.*, n.º 9454, 15-X-1926) elabora mesmo uma lista, que diz ser de memória, de 107 povoações de todo o país donde teriam vindo peregrinos!

⁸⁷ Com a expressão «nacionalismo católico» referimo-nos, não a uma posição relativamente às relações entre a Igreja católica e o Estado — de defesa do catolicismo como religião oficial —, mas sim a um conteúdo ideológico mais genérico que associa de forma estreita a nação portuguesa ao catolicismo nos sucessos e nos insucessos nacionais, vê sempre a mão providencial de Deus. O que, implicando uma situação de privilégio da Igreja católica, não implicava — não implicaria, como se veria com Salazar —, necessariamente, o restabelecimento do catolicismo como religião oficial.

⁸⁸ *N.*, n.º 9305, 15-V-1926.

⁸⁹ As citações são, respectivamente, *N.*, n.º 9305, 15-V-1926, e n.º 10 301, 14-V-1929.

lidade que tornava claro o sentido e a importância que tinha falar-se de nacionalismo católico a este respeito. E que ganhava em ser analisada como expressão particular de um fenómeno mais geral que Niebuhr analisava em termos de solução tradicional para a natureza paradoxal do patriotismo: um particularismo com pretensões universais e absolutas⁹⁰.

Quanto ao carácter idealizado desta imagem face ao mais que provável predomínio dos motivos privados e pessoais na ida a Fátima de boa parte dos peregrinos, dispensamo-nos de desenvolver este ponto, por nos parecer evidente não haver razões de fundo para que algo tão evidentemente relevante na motivação dos peregrinos de hoje estivesse ausente então, a dar crédito aos relatos das *Novidades*.

Um elemento especificamente religioso também contribuía para esta concepção da superioridade das peregrinações de Fátima em relação às peregrinações tradicionais: a forma como esse maior número de pessoas era capaz de maior recolhimento, de uma atitude menos mundana e mais espiritual do que a dos vulgares romeiros das romarias populares. Este era um ponto sempre realçado e correspondia, sem dúvida, em parte, à realidade⁹¹.

Mas os elementos religiosos e políticos nunca estavam muito afastados nos relatos das *Novidades*. O que tornava especialmente significativa e distinta esta experiência religiosa era a sua dimensão de sacrifício colectivo com um fim de expiação nacional⁹²: «Os sacrifícios que esta gente faz para aqui vir [...] são bem a *expição* de tantas culpas dos filhos desta abençoada terra⁹³.» Portanto, apesar das falhas e castigos correspondentes ao pecado colectivo de apostasia cometido com a separação, a eterna bênção providencial lançada sobre Portugal desde Ourique permanecia. Logo, não poderia deixar de haver remédio (divino) para a crise nacional.

Quanto à natureza das queixas de Deus, era claro nas reportagens das *Novidades* que elas resultavam de ter havido portugueses que haviam renegado «a fé dos nossos maiores»⁹⁴. A matriz providencialista do Antigo Testamento era

⁹⁰ R. Niebuhr, *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics* (ed. original, 1932), Nova Iorque, Charles Scribner's Sons, 1960, pp. 91 e 97: «There is an ethical paradox in patriotism which defies every but the most astute and sophisticated analysis. The paradox is that patriotism transmutes individual unselfishness into national egoism.» E mais adiante e na mesma linha: «In the imagination of the simple patriot the nation is not a society but *the* society. Though its values are relative they appear [...] to be absolute. The religious instinct for the absolute is no less potent in patriotic religion than in any other. The nation is always endowed with an aura of the sacred, which is one reason why religions [...] are so easily captured and tamed by national sentiment, religion and patriotisme merging in the process.»

⁹¹ *N.*, n.º 9305, 15-V-1926: «240 000 pessoas prostradas num recolhimento desconhecido nas romarias.»

⁹² Numa teologia da expiação profundamente enraizada na reforma tridentina, cf. T. F. Casey, cap. e *op. cit.*, *passim*.

⁹³ Esta citação é significativamente retirada de uma pequena entrevista a «um ilustre clínico de Lisboa» (*N.*, n.º 8949, 14-V-1925).

⁹⁴ *N.*, n.º 9850, 15-V-1925.

aplicada à situação pós-1910 e aos Portugueses, novo povo eleito⁹⁵. Estes, à imagem dos antigos israelitas, ciclicamente, mostravam-se indignos da eleição divina. Mas Deus apenas esperava pelos sinais de arrependimento e redenção para retomar a sua protecção à nobre aliança entre fé e nação. Era esse o valor e carácter fundamental de Fátima para as *Novidades*: solução para a crise nacional enquanto sacrifício colectivo, *nacional*, através da expiação de culpas também colectivas. E nessa medida, como sacrifício bendito, até as dificuldades de acesso à Cova da Iria ou as inclemências do clima eram valorizadas⁹⁶.

A imagem de Fátima como centro da salvação nacional implicava, evidentemente, uma visão extremamente negativa do estado do país e uma avaliação extremamente crítica daqueles que «(des)governavam» ou tinham «(des)governado» o país, aliás, deixada bem expressa pelas *Novidades*: é porque «a colectividade [...] [vê] a desorientação e a desordem dos espíritos, e a decadência da nossa pátria, [que] implora em comum a salvação desta tremenda crise que Portugal atravessa»⁹⁷. O que mostra como, apesar das tentativas de pacificação da relação com a Igreja por parte da «Nova República Velha» com o apoio da Santa Sé e *volens nolens* da hierarquia, as dificuldades e as tensões de fundo permaneciam. Elas marcavam as concepções básicas das militâncias dos dois lados da questão religiosa (católica e laicista). No campo do catolicismo militante, claramente, a acrimónia permanece e nota-se uma viragem apenas a partir de 1926, que é simbolicamente marcada, no caso de Fátima, pela «visita» — *e não peregrinação* — do Presidente da República, o *maçon* (ou *ex-maçon*) Carmona, em 13 de Maio de 1929, acolhido e saudado pelo bispo de Leiria⁹⁸.

Da citação feita no parágrafo anterior parece-nos merecedora de particular atenção a expressão «[a] nossa pátria implora em comum». Porque outro elemento importante da imagem de Fátima nas *Novidades*, enraizado também no traço central do nacionalismo confessional, era precisamente essa dimensão de comunidade, de comunidade assente numa fé partilhada por todos. Era todo um povo que aí rezava: de todas as regiões do país, das aldeias, vilas e cidades, de todas as classes sociais, sem distinções⁹⁹. Pelo menos, era esse o ideal que se

⁹⁵ Cf. nota 73 para comparação a este propósito com o movimento do Sacré-Coeur de Montmartre.

⁹⁶ «Em Lourdes [...] há já comodidades de mais [...] Em Fátima nada há que atraia e o caminho é um calvário!» (*N.*, n.º 9099, 14-X-1925) e clima *N.*, n.º 10 165, 14-X-1928).

⁹⁷ *N.*, n.º 9849, 14-V-1925.

⁹⁸ *N.*, n.º 10 300, 13-V-1929. Aí o presidente considera «lindo e digno de todo o apoio» o plano de urbanização que lhe é apresentado. E o bispo termina pedindo aos peregrinos que rezem por Portugal. Ou seja, rezar pela pátria deixou de significar, como era o caso antes de 1926, quase *ipso facto*, estar contra o governo e os governantes.

⁹⁹ V. texto *supra*. Para a referência às cidades, aldeias e vilas, cf. *N.*, n.º 9454, 15-X-1926. E para a referência às diversas classes unidas numa «vibração única», cf. *N.*, n.º 9305, 14-X-1926.

apresentava. As distinções, nessa comunidade perfeitamente cristã e por isso católica e portuguesa, deveriam ser as de uma hierarquia de exemplaridade na piedade¹⁰⁰.

Quando não sucedia assim, surgia a ocasião para passagens mais polemizantes e pedagógicas das *Novidades*. As críticas visavam vários alvos: às peregrinas urbanas apontava-se o estarem excessivamente «pintadas», decotadas e enfeitadas segundo os ditames da moda; havia também a arrogância de certos titulares que queriam privilégios não conquistados pela correspondente exemplaridade da fé. Apresentava-se também o modelo alternativo: a «piedade-ouro de lei» presente no recolhimento humilde e simples de uma família de camponeses¹⁰¹. Vemos desenhar-se, portanto, uma dicotomia que correspondia a uma hierarquização de valor comum na mundividência católica da época: rural *versus* urbano e popular *versus* aristocrático (sendo que, relativamente a esta última, logo se esclarecia que tal não significava negar-se a distinção do nascimento, mas simplesmente exigir-se especialmente de quem a tinha uma piedade exemplar).

Ficamos a perceber melhor de que forma e com que intenção as peregrinações assumiam um valor exemplar tão marcado para as *Novidades*. Elas mostravam qual era a «verdadeira» natureza do povo português — a adesão a uma profunda fé católica¹⁰². E, rezando pela salvação de Portugal, o povo aí reunido mostrava pelo exemplo o meio dessa salvação: a submersão das diferenças pela fusão de todos os portugueses através do seu meio «natural» de identificação — o serem católicos. Neste último sentido, Fátima aparecia como a ilustração perfeita e a comprovação prática e espontânea do corporativismo católico, ao menos para a elite militante que escreve nas *Novidades*, ou que por elas é entrevistada¹⁰³.

Por tudo isto não é difícil identificar neste discurso da militância nacionalista católica sobre Fátima uma matriz comum com o salazarismo¹⁰⁴. Este

¹⁰⁰ *N.*, n.º 9101, 16-X-1925: «Não faz sentido dar o primeiro lugar na igreja a quem ocupe o último na piedade.»

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² Em quase todos os artigos. Esta referência é retirada do *N.*, n.º 8951, 16-V-1925.

¹⁰³ Insiste-se sempre em que, apesar de tão grande ajuntamento, não se verifica qualquer desordem (e. g., *N.*, n.º 9304, 14-V-1926: «A ordem foi completa»). No entanto, convém observar que não encontramos qualquer referência explícita ao conceito de corporativismo e, portanto, talvez estejamos mais a identificar uma matriz organicista anterior de que surge como doutrina elaborada o corporativismo.

¹⁰⁴ Cf. Manuel B. da Cruz, *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, p. 17: «O próprio [Salazar] foi também, de certa maneira e em certa medida, a expressão portuguesa de um ‘nacionalismo católico’.» E como exemplo do peso de uma mentalidade comum basta verificar pelas *Novidades*, ao longo de 1928, e sobretudo a partir de 27 de Abril, data da posse de Salazar como ministro das Finanças, a insistência no tema do *sacrifício*, quer no discurso do estadista católico, logo desde a posse, quer nos editoriais de apoio à sua acção das *Novidades*, ou nas pastorais que a partir de Maio o episcopado começa a publicar em apoio da acção

último, se não pode reduzir-se ao nacionalismo católico, é, sem dúvida, fortemente marcado por ele, desde logo através da fisionomia do próprio Salazar. Ainda que haja que ter em conta que este tipo de mentalidade nacionalista e católico estava muito generalizado neste período, inclusive em países com uma longa tradição democrática¹⁰⁵. Ou seja, em si mesmo, o nacionalismo católico não implicava o apoio a um regime autoritário. Mesmo em Portugal isso não era inevitável. A facilidade com que se deu a aliança do catolicismo com o Estado Novo emergente é incompreensível sem esse fundo ideológico comum de nacionalismo, mas deve-se em grande medida ao descrédito do sistema representativo em Portugal, muito acentuado neste período (e não só nos meios católicos e de direita), assim como à hostilidade para com a Igreja demonstrada pelos partidários mais acérrimos da forma de governo parlamentar, que encorajava a sobrevivência reactiva de uma teologia política católica ainda muito marcada pelo modelo do antigo regime, do soberano absoluto, ainda que justo e disponível para ser aconselhado.

Peregrinações e catolicismo militante

A imagem das peregrinações nas *Novidades* surge, portanto, como profundamente nacionalista: «Fátima é uma *grande escola de Fé e de patriotismo*.» Ora o catolicismo militante concebia-se a si mesmo precisamente como essa dupla escola. A beatificação de Nuno Álvares foi vista como a consagração dessa união indissolúvel de fé católica e de fé portuguesa que a militância católica pretendia fazer: o santo condestável era visto a esta luz como o modelo *avant la lettre* do militante católico. Mas, se o beato Nuno de Santa Maria era o modelo, ele mesmo apontava pela sua profunda devoção mariana para a suprema patrona celeste desse catolicismo, militante na fé como no patriotismo, por isso devidamente revestida das invocações nacionais como «Santa Padroeira de Portugal» e eterna «Rainha» de Portugal¹⁰⁶. A estreita

de saneamento financeiro do ex-seminarista e destacado militante católico. Por tudo isto não pode espantar que logo nesse ano de 1929 o ex-presidente Bernardino Machado, num panfleto significativamente intitulado *A Pastoral Financeira do Patriarca*, Paris, Imprimerie du Centaure, fale de Nossa Senhora de Fátima como padroeira da ditadura. Tema precoce da oposição e destinado a grande sucesso...

¹⁰⁵ V. a caracterização que faz E. O. Hanson, «American catholic nationalism, from Hughes to Spellman» (1838-1967), in *Catholicism in World Politics*, Princeton University Press, 1990, pp. 166-173, do caso americano. Os comentários que faz em relação a Spellman aplicam-se (nomeadamente em termos de nacionalismo) quase integralmente a Cerejeira, com a diferença, evidentemente, de que o poder de que Spellman estava muito próximo era o poder presidencial de líderes democraticamente eleitos, como Roosevelt ou Kennedy.

¹⁰⁶ As citações são, respectivamente, de *N.*, n.º 10 302, 15-V-1929, e n.º 8949, 14-V-1925.

associação de movimentos, como a Cruzada de Nun'Álvares, com Fátima exprime e reforça essa realidade¹⁰⁷.

Não pode, por isso, espantar uma longa referência das *Novidades* à acção da Cruzada de Nuno Álvares em Fátima e Ourém, que tinha, aliás, como chanceler nessa região o bispo de Leiria¹⁰⁸. Já que todos os pilares da militância católica são valorizados pelas *Novidades* — se a Cruzada não o era propriamente, tinha no seu interior uma massa importante de militantes católicos e sobretudo caminhava no sentido certo. Assim sucedia quer com o jornalismo católico, quer com o Centro Católico, quer, de um modo geral, com os movimentos associativos católicos antigos ou nascentes. Da associação do jornalismo católico a Fátima ocupamo-nos em todo este artigo. Mas ela não deixa de ser explicitamente feita pelo próprio repórter, que refere que pela «nossa querida *Novidades* [...] pedi hoje, muito, muito, a Nossa Senhora de Fátima, porque estou convencido, é delas [*Novidades*] que depende a salvação da nossa Pátria»; que, além disso, defende a leitura pelos peregrinos da *Voz de Fátima*, ao mesmo tempo que condena os que no santuário lêem jornais «profanos»¹⁰⁹. Mais uma vez vemos como uma militância católica ideal se expressa numa forma de vida integralmente orientada pela fé.

No que respeita ao Centro Católico, um dos relatos mais interessantes refere que um candidato católico a deputado (não identificado) vem a Fátima «iniciar [...] a campanha eleitoral», tentando convencer aquele que, nas suas palavras, era «o grande eleitor». Vem, em suma, «suplicar a Nossa Senhora que, se for para meu proveito espiritual e glória de Deus, me conceda a vitória»¹¹⁰. Estas breves palavras exprimem um traço fundamental da mentalidade destes militantes da política católica: era o político que tinha de se submeter ao religioso. Ou seja, concorrer a uma eleição não significava reconhecer como princípio fundador da legitimidade política a soberania

¹⁰⁷ A Cruzada de D. Nuno Álvares Pereira foi recentemente estudada numa tese de doutoramento em que é aprofundada a questão da sua centralidade no contexto do nacionalismo português e do salazarismo [Ernesto Castro Leal, *Nação e Nacionalismo. A Cruzada [...] e as Origens Simbólicas, Ideológicas e Políticas do Estado Novo*, 1998 (editada este ano pela Cosmos)]. Aí se refere também como, no contexto da reorganização desse movimento, se iniciou uma peregrinação anual, a partir de 14-VIII-1928, a Fátima e Aljubarrota. Associando, portanto, explicitamente, num acto político e religioso de militância, o condestável e a Senhora de Fátima, (id., *ibid.*, p. 388).

¹⁰⁸ *N.*, n.º 9304, 14-V-1926: «relevantes serviços dos bravos escuteiros de Leiria». Sobre a Cruzada de D. Nuno Álvares Pereira, *N.*, n.º 10 165, 14-X-1928.

¹⁰⁹ *N.*, n.º 9101, 16-X-1925. Não se esquecendo também de recordar, em termos nada equívocos, que «o amor que o católico tem hoje pelo seu jornal é a pedra de toque do seu catolicismo» (itálico dele), isto a propósito de um peregrino que observou com um jornal não católico. Foi também referida a distribuição — por balão! — de panfletos pedindo apoio para uma nova revista católica (*N.*, n.º 10 301, 14-V-1929).

¹¹⁰ *Ibid.*

popular. Ela era apenas um meio, como outro qualquer, através do qual a onnipotência de Deus — fonte última de soberania — podia manifestar-se.

Infra-estruturas materiais e espirituais

Quanto às práticas rituais e à sua organização, elas eram descritas sempre em tom de lirismo devoto e ocupavam no relato dos repórteres das *Novidades* um lugar destacado. O que não sucede na nossa análise, dado o seu carácter repetitivo e não ser esse, como referimos de início, o objectivo principal desta análise.

O essencial pode resumir-se da seguinte forma: as principais práticas rituais dos dias 13 eram então (segunda metade dos anos 20) já as mesmas que hoje: o rezar do terço, as peregrinações a pé, a procissão das velas na noite da véspera, a missa e a bênção dos doentes no próprio dia, o adeus à imagem da Virgem num andor com o agitar dos lenços. Portanto, a nível de «infra-estruturas» espirituais, pouco ou nada mudou. Convém apenas acrescentar que em vários destes casos as *Novidades* se referiam explicitamente a empréstimos de Lourdes¹¹¹.

Os repórteres também nunca esqueciam os milagres individuais. Eles eram, afinal, a melhor maneira de consolidar, especialmente num período anterior à consagração oficial, a sacralidade do lugar. E nisto correspondiam, por certo, ao interesse dos leitores católicos a quem as *Novidades* se dirigiam. Eles surgem especialmente sob a forma das curas milagrosas. E, apesar das ressalvas — prudente pró-forma —, nota-se no tom do relato o crédito ou, pelo menos, a esperança que os jornalistas nelas depositavam¹¹².

¹¹¹ Sobre este ponto, cf. a cronologia na *Documentação Crítica de Fátima*, II, *Processo Canónico Diocesano (1922-1930)*, Fátima, Santuário de Fátima, 1999, pp. 11-18.

¹¹² Houve, em relação a esse aspecto, tão tradicional, um curioso toque de «modernidade e tecnologia», mesmo que apenas retórico: na descrição de uma dessas curas as *Novidades* usavam a instantaneidade da luz eléctrica como metáfora para marcar o carácter instantâneo do milagre. Tratava-se de uma doença intestinal que um padre tinha havia dezanove anos e com cuja origem os médicos não acertavam: «Quando, no quarto exame, o doente se encontrava no aparelho radiográfico, já cansado e sem forças para mais, invocou mentalmente o auxílio de Nossa Senhora de Fátima, pedindo-lhe que fizesse saber ao médico a causa da sua enfermidade, e (coisa singular!), como se tivesse tocado num botão eléctrico, o clínico [...] exclamou imediatamente: — já sei» (*N.*, n.º 9454, 15-X-1926). Recordamos que apenas neste período a iluminação eléctrica começava a ser coisa um pouco mais vulgar entre a burguesia das principais cidades. E pode encontrar-se nesta metáfora o reflexo de um aspecto que não poderia deixar de impressionar nesta novidade: a instantaneidade com que, carregando-se no «botão eléctrico», se acendia a luz, em vez do demorado e incerto processo de acender velas ou candelários a petróleo ou gás. Há ainda outro exemplo da impressão causada pela electricidade nas mentalidades: aquando da passagem da imagem da Virgem em procissão, diz-nos o repórter, «como que uma onda eléctrica avassala a multidão» (*N.*, n.º 10 165, 14-X-1928).

Já a situação quanto às infra-estruturas materiais apresentava-se então bem diferente, quer em termos de acessos, quer em termos de arranjo do recinto (apenas murado), além de que também não existia a basílica. Curiosamente, no entanto, a construção foi iniciada logo em 1928, portanto antes do *aprobatur* eclesiástico às aparições¹¹³. Apenas existia neste período o «coração» do recinto sagrado, a Capelinha das Aparições¹¹⁴.

A tendência dominante nos artigos das *Novidades* era valorizar essa falta de condições segundo o mote já referido do sacrifício e da exemplar simplicidade e pureza. A perpetuação deste estado de coisas punha, no entanto, graves problemas à continuação do processo de massificação, que, como referimos, era também muitíssimo apreciado. Daí que não espante que cada vez mais a balança penda para dar soluções, por melhoramentos sucessivos das infra-estruturas materiais, à crescente mole humana.

Curiosamente, é um polícia, ao ser entrevistado para as *Novidades*, quem, pela primeira vez, sugere todo um plano de melhoramentos. A ideia central que justificava aquele exercício de ordenamento virtual era a de que «o que falta em Portugal é disciplina. Fátima tem de ser uma escola de disciplina¹¹⁵!» Era então o dia 13 de Outubro de 1926, e a imagem de Fátima nas *Novidades* surge, assim, a inserir-se naturalmente na avaliação da situação portuguesa prevalecente nos meios conservadores que estimularam e apoiaram o novo estado de coisas após o pronunciamento militar vitorioso de 28 de Maio desse ano.

Num dos pilares do catolicismo militante deste período, as *Novidades* — jornal que gozava de particular autoridade pela sua relação de dependência do episcopado —, Fátima surge-nos, portanto, consagrada pela militância católica ainda antes do pronunciamento oficial do bispo de Leiria e já cada vez mais como o grande centro devocional do catolicismo português. O eixo da imagem de Fátima que emerge das *Novidades* desta época é o de ser um traço de união e um factor de mobilização dos militantes católicos, traços profundamente marcados pelas roupagens do nacionalismo católico. Uma mobilização e uma unidade que desde logo visam um inimigo duplo: a impiedade e a heresia, isto é, os anticlericais e os protestantes. Claramente, a tese de finais de 1917, protagonizada por Pinto Coelho, da necessidade de reserva e de prudência face a Fátima tinha perdido a partida. No combate pela fé, Fátima rapidamente tinha visto consagrada a sua importância.

¹¹³ Cf., para esta e todas as informações relativamente ao surgimento da Fátima em termos urbanísticos, Fernando P. de Oliveira, *Fátima. Como Nasceu e Cresceu* [...]

¹¹⁴ Sobre esta centralidade da Capelinha, cf. Ali Murat Yel, «Este lugar» [...], pp. 299 e segs.

¹¹⁵ *N.*, n.º 9456, 17-X-1926.

CONCLUSÃO: FÁTIMA CONTRA OS INIMIGOS DA FÉ¹¹⁶

O elaborar de uma conclusão a partir das fontes que analisámos podia tomar vários caminhos. Mas um parece-nos claramente merecer uma análise mais aprofundada, antes de fazermos as sínteses finais, na linha do objectivo central que nos propusemos: o da análise de Fátima à luz dos combates da militância católica. Combates não só a favor da Igreja, mas também contra os seus inimigos: o laicismo, o protestantismo e mesmo o judaísmo. Pois este é o ponto que melhor permite aprofundar a natureza da relação entre a imagem de Fátima e a militância católica. Para mais, no decurso das nossas pesquisas bibliográficas deparámos com outras duas fontes que permitem uma explicitação maior desta questão: *O Mensageiro do Coração de Jesus*, órgão do Apostolado da Oração, organização pietista e militante orientada pelos jesuítas, e o jornal evangélico *O Mensageiro*.

De facto, podemos caracterizar genericamente o discurso de todos estes periódicos que temos vindo a analisar — que são mais órgãos de militância do que de informação — da seguinte forma:

A linguagem dos actores empenhados [*engagés*] nesta situação é ao mesmo tempo uma arma e um apelo às armas, à militância, à luta: combate-se muito contra um adversário omnipresente e multiforme. É por isso essencial esquematizar, exagerar [...] são menos discursos a respeito de Deus e da sua metafísica do que discursos religiosos [...] em nome de Deus a respeito do mundo e da política no mundo. São *pro Deo* mais do que *de Deo*¹¹⁷.

ANTICLERICAIS, CATÓLICOS E FÁTIMA

O anticlericalismo dos republicanos portugueses tornou-se evidente logo no decurso do golpe de 4-5 de Outubro de 1910. Aos fervores momentâneos e aos desacatos das massas seguiu-se uma série de medidas legislativas elaboradas pelo ministro da Justiça do governo provisório — Afonso Costa — que vieram a culminar na lei da separação das igrejas do Estado de 20 de Abril

¹¹⁶ Evidentemente que aqui, como em todo o resto do texto, utilizamos o termo «inimigos» como aqueles que eram como tal considerados pelos textos que analisamos, nomeadamente republicanos laicistas, protestantes e judeus.

¹¹⁷ E. Poulat, *Église contre bourgeoisie*, Tournai, Casterman, 1977, p. 33; E. R. Aubert, «La notion de mouvement catholique», in *Theorie et langage du mouvement catholique. Problèmes d'historiographie*, Leuven, Universitaire Pers Leuven, 1982, p. 213. Parece-nos particularmente pertinente para a nossa análise, de entre os seis traços definidores dos movimentos católicos que aí aponta, «l'aspect de *défense* face à un Etat hostile: le mouvement catholique vise à l'organisation d'une contre-société, d'une contre-culture imprégnés d'esprit catholique».

de 1911¹¹⁸. Menos pela separação em si do que pelos termos em que foi feita, os católicos viram nesta legislação «uma declaração de guerra»¹¹⁹.

O principal resultado desta reabertura da questão religiosa como questão de Estado, com uma virulência comparável ao período após o fim da guerra civil em 1834, foi «a inevitável politização do movimento católico»¹²⁰, que se projectou, quer nas discussões em torno de Fátima no seio desse movimento católico, quer na imagem e função que dela foram sendo construídas.

Esta reacção católica cedo se traduziu em termos eleitorais, visto que logo em 1915 houve candidatos católicos às eleições parlamentares e em Agosto de 1917 foi fundado o Centro Católico Português [CCP], com o objectivo de melhor organizar essas candidaturas¹²¹. O episcopado continuava em conflito com o poder constituído. Apesar de os prelados terem regressado havia pouco (1914) ao governo das suas dioceses — todos haviam sido desterrados por dois anos para fora das suas dioceses pelo governo provisório por não acatamento da lei da separação —, precisamente em Agosto de 1917 foram decretados novos desteros com pretextos vários, nomeadamente contra o patriarca de Lisboa e o arcebispo de Évora. A questão da assistência religiosa ao CEP na Flandres não fora inicialmente clara e tinha gerado polémica. Neste contexto de guerra mundial e de questão religiosa, Fátima seria sempre um facto político importante, como facto religioso de grande importância — pelas cada vez maiores multidões que atraía e pela sua mensagem de paz. O que é curioso é que, desse ponto de vista político-religioso, não foram apenas os anticlericais republicanos que viram Fátima com desconforto. Houve também, como vimos, sectores da militância católica que por motivos bem diversos tiveram reservas e as tornaram públicas, e daí a polémica n' *A Ordem*¹²².

Quanto ao *mainstream* de uma república «matricialmente maçónica e jacobina» com uma marcada «visão positivista da religião», não poderia

¹¹⁸ Entra em vigor em 1 de Julho seguinte (cf., para os antecedentes, conteúdo e consequências da lei de separação, António M. Ferreira, cap. e *op. cit.*, pp. 342-348, e Manuel B. da Cruz, *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, pp. 242 e segs.

¹¹⁹ *Protesto colectivo dos bispos portugueses apud* Manuel B. da Cruz, *op. cit.*, p. 249. Aí são também listadas as componentes consideradas mais gravosas da lei da separação: a criação das associações culturais; a ingerência nos seminários; o restabelecimento do beneplácito; a proibição dos hábitos talares e da fundação de associações religiosas; a apropriação dos bens.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 250. Mesmo se já na década que antecedeu 1910, e mesmo desde os anos 70 do século XIX, ou seja, desde o início da militância católica em Portugal, ela começava crescentemente a verificar-se com muita hesitação e alguma contestação.

¹²¹ Sobre o Centro Católico Português, v. Manuel B. da Cruz, *op. cit.*, pp. 325 e segs. Acentuando as reservas dos seus dirigentes e da hierarquia sobre qualquer identificação deste com um partido, quer por razões internas, quer mesmo por reservas quanto aos partidos católicos por parte do Vaticano, António M. Ferreira, cap. e *op. cit.*, pp. 351-356.

¹²² Por exemplo, Idalino da C. Brochado interpreta exclusivamente nesta linha esses artigos d' *A Ordem* (cf. *Fátima à Luz da História*, p. 282: «Os artigos [...] na *Ordem* parecem-nos muito exagerados, não se compreendendo, sem recorreremos a uma conveniência política do momento»). Há um óbvio intento da parte do católico e crente em Fátima Costa Brochado de, remetendo

deixar de fazer de Fátima um alvo preferencial¹²³. Fátima surgia aos seus olhos como um exemplo acabado de perniciosa superstição, um embuste dos eternos «conspiradores» jesuítas, uma alucinação patogénica — *O Mundo dixit*¹²⁴. Uma afronta numa república que se queria na vanguarda do progresso, ou seja, na vanguarda do laicismo.

À hostilidade para com Fátima ajudava até aquilo que de religioso tinha o republicanismo: a sua dimensão messiânica que transformava a república, na demagogia dos seus líderes e na crença ingénua de muito «bom povo republicano», numa «forma nova, laicizada em aparência, na essência onticamente idêntica, da figura tutelar tradicional da Virgem Mãe»¹²⁵. Ora este ressurgimento do original prometia uma dura concorrência à sedução messiânica já tão depauperada da jovem República.

A hostilidade republicana para com Fátima não se ficava pelos artigos nos jornais. Detentores do poder, isso permitia aos laicistas republicanos usar a coacção. Primeiro foi a detenção dos videntes a 13 de Agosto de 1917 pelo administrador do concelho de Ourém¹²⁶. Em relação a esta acção repressiva surge um facto de interesse: a suspeita de conivência do pároco de Fátima, que quase lhe valeu ser linchado pela multidão de peregrinos! O que indica que a percepção dos primeiros devotos de Fátima em relação à posição do clero era exactamente oposta à da propaganda republicana. Eles tendiam a acreditar que a instituição eclesial, ou pelo menos o seu representante local, longe de promover as aparições, seria hostil aos videntes a ponto de colaborar na sua prisão¹²⁷.

exclusivamente para o político, desmerecer o valor testemunhal dos artigos. Mas este contexto e o próprio conteúdo dos textos assim comentados, muito claramente realçando o valor de uma prudência religiosa e política, tornam digna de consideração esta explicação.

¹²³ As expressões entre aspas são, respectivamente, de Manuel B. da Cruz, *op. cit.*, p. 242, e António M. Ferreira, *cap. e op. cit.*, p. 340.

¹²⁴ Cf. *O Mundo*, n.º 6056, 19-VIII-1917: «Trata-se de um caso de alucinações [...] de propósito clerical.» O exemplo mais acabado de teorizador desta visão positivista e pseudo-científica da religião é Miguel Bombarda, particularmente na sua obra *O Jesuitismo e a Ciência*, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, 1900.

¹²⁵ João Medina, «Oh! A República!...», p. 41.

¹²⁶ Cujas acção é guiada, precisamente, por essa dupla preocupação de provar, ou uma conspiração fraudulenta, e daí o interrogatório e as ameaças, ou, quando isso falha, que tudo não passou de um delírio, pelo que mandou fazer um exame psiquiátrico às crianças.

¹²⁷ Os videntes foram conduzidos inicialmente para a igreja paroquial. Aí o Sr. Marto — pai de um dos videntes —, entrevistado e citado por Idalino da Costa Brochado, *op. cit.*, p. 182, diz ter ouvido o pároco de Fátima dizer para o administrador do concelho sobre a sua deslocação forçada para Ourém: «Era bom porque elas [crianças videntes] não compareciam e acabou tudo por uma vez. Mas olhe que eu não me comprometo.» Este desejo compreensível de não se querer envolver no assunto corresponde, aliás, a mais do que isso: tinha havido ordens nesse sentido da hierarquia eclesiástica (cf. *ibid.*, pp. 173-176). O que só reforça a ideia, que adiantámos, de que também da parte da Igreja houve de início reservas. Daí não nos parecer provável a tese da fraude deliberada dirigida por ele, como defende Tomás da Fonseca, *op. cit.*, pp. 192-193.

O que vimos a propósito da polémica n'A *Ordem* em relação às tomadas de posição de certo clero mostra como esse ponto de vista nada tinha de disparatado. Entretanto, organizara-se uma peregrinação laica, com escolta da GNR, de uma delegação da Associação do Registo Civil a Ourém e à própria Cova da Iria com o fim de fazer palestras denunciando a superstição, em suma, de mostrar *in loco* a bandeira do livre-pensamento.

Seguiu-se, logo a partir de Dezembro de 1917, o interlúdio sidonista (a República Nova), que procurou distender as relações com a Igreja. Dentro dessa linha, deixou Fátima entregue a si mesma. A política de apaziguamento em relação ao catolicismo foi continuada, no essencial, no novo período de hegemonia do PRP—Partido Democrático (1919-1926). Mas, em relação a Fátima, regressou-se inicialmente às acções repressivas: «A resposta republicana oficial foi tentar impedir as peregrinações a Fátima. Quanto à não oficial, foi dinamitar a 'Capelinha' [...]»¹²⁸. Ou seja, Fátima era de mais para o laicismo republicano. De facto, entre 1920 e 1923, o governo mobilizou tropas a cavalo da GNR para tentar impedir o acesso à Cova da Iria e, assim, desencorajar as peregrinações. Quanto aos directórios republicanos, mobilizaram o «bom povo republicano» para desencorajar agressivamente os peregrinos¹²⁹. Estas acções do governo e da militância republicana foram violentamente criticadas pela imprensa católica. Foi precisamente a propósito destas acções que, por uma vez, o diário *A Época* quebrou o silêncio em relação a Fátima, que herdara d'A *Ordem*, para acusar os «'livres-pensadores' que da liberdade têm o mais afunilado dos conceitos» de fazerem «correr os mais apavorantes boatos, de que a ordem seria alterada, etc.» para tentarem desencorajar os peregrinos e acusava o governo de «subserviência» perante esses abusos e de ser cúmplice no serem privados os crentes de «um direito, que lei nenhuma — nenhuma! — podia cercear»: o de praticarem livremente o culto¹³⁰.

A associação pelos militantes católicos de Fátima ao combate contra os inimigos da Igreja começou, portanto, naturalmente como uma reacção de defesa face aos ataques ao carácter sobrenatural das aparições e do milagre do Sol e à pessoa dos videntes por parte do anticlericalismo republicano¹³¹. E a partir de 1920, como reacção à repressão às próprias peregrinações e à destruição por uma bomba da Capelinha das Aparições, emerge um total consenso

¹²⁸ R. Robinson, «The religious question...», p. 358.

¹²⁹ A referência é tirada do *N.*, n.º 8949, 14-V-1925, nos seguintes termos: um dos entrevistados adiantou que evitou passar por Torres Novas «com receio de alguma desordem, como sucedeu alguns anos atrás».

¹³⁰ *A Época*, n.º 362, 20-V-1920.

¹³¹ Amplamente documentada e analisada na obra de A. Teixeira Fernandes, *op. cit.*

público em termos da militância católica a respeito da defesa de Fátima. Como observou Robinson, estas acções violentas contra as peregrinações, «como seria de esperar, revelaram-se excepcionalmente contraproducentes»¹³². As peregrinações apenas adquiriam, assim, um significado mais marcadamente anti-republicano, pois o simples facto de terem continuado e crescido cada vez mais, apesar das medidas repressivas das autoridades, não podia deixar de ser visto como uma derrota dos governos republicanos. Para muitos era apenas a primeira de muitas e a redenção, entendida como restauração católica e derrota do jacobinismo do PRP—Partido Democrático, tinha começado em Fátima em 1917.

A utilização de Fátima pelo catolicismo militante contra o anticlericalismo assentava, desde logo, na rememoração destes eventos persecutórios, que passaram a constituir parte essencial da imagem católica de Fátima durante todo este período e por muitos anos. Serviam como eloquente ilustração da desordem e da violência contra a Igreja católica, que era um dos argumentos centrais da propaganda católica, como o será da do Estado Novo¹³³.

Neste uso adversativo de Fátima, o seu carácter massivo era precioso, como prova indesmentível do peso da fé católica no povo português¹³⁴. Portanto, o melhor argumento, claro e espontâneo, para ridicularizar a pretensão atribuída a Afonso Costa, epítome dos anticlericais, de acabar com o catolicismo português em duas ou três gerações¹³⁵.

Por outro lado, Fátima, com as curas e os muitos pedidos atendidos dos crentes, era ainda apresentada pelo catolicismo militante como a melhor resposta à negação da existência de milagres¹³⁶.

¹³² R. Robinson, art. cit., p. 358: «Both as could be expected, proved singularly counter-productive [...]»

¹³³ Um bom exemplo documental, segundo Oliveira Marques, *Guia de História da I República*, Lisboa, Estampa, 1981, p. 377, serão os hinos que constituem uma parte essencial de Gonçalo de Almeida Garrett, *Manual do Peregrino de Fátima*, Lisboa, União Gráfica, s. d., 1926.

¹³⁴ *N.*, n.º 8951, 16-V-1925.

¹³⁵ Reproduzidas em António M. Ferreira, art. cit., pp. 361-362. Essas afirmações, porque supostamente publicadas apenas por jornais antiafonsistas, foram contestadas pela historiografia republicana (e. g., C. Ferrão e O. Marques). Mas Fernando Catroga, *O Republicanismo*, vol. 2, 1991, pp. 356-360 e nota 4, argumenta de forma convincente contra essas objecções.

¹³⁶ E. g., *N.*, n.º 9452, 13-X-1926. Apesar de «[a] incredulidade procurar repelir a verdade» dos milagres, ela era «confirmada por centenas de médicos», pelo que se concluía categoricamente: «O milagre existiu e existe ainda em nossos dias.» Daí que nas *Novidades* se destacasse sempre a existência, nos dias 13 em Fátima, de um *bureau* médico de verificação dos doentes O primeiro dos médicos aí citados é o doutor Weiss de Oliveira, também referido nesse jornal (n.º 8949, 14-V-1925). O que se explica tendo em conta que na época o dito clínico era membro — com os Drs. Lino Neto e Fonseca Garcia — da comissão central do CCP (cf. *N.*, n.º 9103, 18-X-1925).

PROTESTANTES, CATÓLICOS E FÁTIMA

Mas a lei da separação não teve apenas consequências negativas e polémicas. Para as confissões cristãs não católicas e para o judaísmo, ela aboliu as restrições ao culto público e ao proselitismo e foi naturalmente bem acolhida. As igrejas evangélicas cresceram, embora se mantivessem muito minoritárias, e espalharam-se mais largamente pelo país — ainda que essencialmente nas cidades. Na província, sobretudo no campo, a sua penetração continuava a ser muito difícil. Uma barreira importante à expansão das confissões evangélicas era, sem dúvida, o forte enraizamento popular do culto mariano. E elas não hesitavam, por sua vez, em atacar o «marianismo» como ilustração da oposição do catolicismo ao verdadeiro cristianismo.

Recolhemos, a este respeito, num periódico evangélico, *O Mensageiro*, elementos que nos parecem bem ilustrativos. Em contraste com a imagem católica de Fátima, fonte de milagres e prova do amor de Deus e de Nossa Senhora por Portugal, estes protestantes viam um lugar de fanatismo cego que criava milagres onde eles não existiam, a começar pelas próprias aparições. Descreviam o desmascaramento do que apresentavam como um caso exemplar, concluindo: «Assim foi desfeito o embuste de um novo Milagre da Senhora e o nosso amigo ficou sabendo como o fanatismo forja tais milagres¹³⁷.» A multidão transformou-se da gente boa e ordeira das *Novidades*, numa massa fanática e ameaçadora, animalesca: uma «onda humana, ululante, correndo vertiginosamente de uma parte para outra, procurava ansiosa, ver algum prodígio, da Senhora». E, quando lhe negaram o milagre, «a multidão fanática rugiu contra o atrevido herege»¹³⁸.

O choque a propósito de Fátima entre o catolicismo militante e o protestantismo surge também muito claramente a propósito de uma carta publicada na *Voz de Fátima* — «folha de propaganda do novo embuste marianista», segundo *O Mensageiro* — que o periódico protestante denuncia como uma «calúnia, vil calúnia que Roma está sempre pronta a vomitar sobre os que abrem os olhos e aceitam ‘a Verdade tal como está em Jesus’». Nela uma pessoa que se identificava como ex-protestante declarava ter-se

¹³⁷ *O Mensageiro*, n.º 118, Agosto de 1925. Os peregrinos teriam confundido dois indivíduos a subir uma colina, com dois anjos no sol-nascente que ainda apenas recortava o horizonte. Este exercício de desmascaramento não deve ser interpretado como significando que também os evangélicos não tivessem os seus milagres, ainda que assim não lhes chamassem. Um deles, um tremor de terra, quando se lia uma passagem do Evangelho que fazia referência precisamente a esse fenómeno, era descrito n’*O Mensageiro*, n.º 125, IV-1925, como «maravilhosa coincidência», já que «um fenómeno da natureza vem oportunamente confirmar uma passagem profética da revelação». Ou seja, o milagre aceitável no quadro protestante era aquele em que a natureza vinha apenas reafirmar a autoridade absoluta da Bíblia.

¹³⁸ *Ibid.*

voltado a converter ao catolicismo por milagre de Nossa Senhora de Fátima e lançava um aviso a «todos aqueles que estejam prestes a ser arrastados pela perigosíssima corrente do protestantismo»¹³⁹.

A hostilidade evangélica em relação a Fátima, que é vista como uma manifestação da tendência católica para a divinização de Maria, vai, por sua vez, ser um ponto central da utilização católica do fenómeno de Fátima contra o protestantismo. Isso é claro num artigo d'*O Mensageiro do Coração de Jesus*, significativamente intitulado «Ela [Nossa Senhora] derrotou todas as heresias». A ideia de base era a de que «não há heresia [...] que não ataque a pessoa da Mãe de Deus». Assim, os protestantes: «das mil e uma seitas [...] [a] pretendem desterrar dos seus altares», enquanto esses novos hereges que são os modernistas e anticlericais negam a sua «divina maternidade».

Consideravam grande o perigo do «enorme esforço de propaganda, que os protestantes estão desenvolvendo». Pelo que «sob este ponto de vista, a aparição da SS.^a Virgem em Fátima representa um lance admirável de amor que acode a salvar os seus filhos de Portugal». Havia, por isso, que fazer-se digno dessa graça e, portanto, «o efeito natural da devoção à Senhora da Fátima deve ser a criação de escolas católicas para desviar das protestantes tantas crianças, atraídas com o engodo de prendas». Note-se como a conversão ao protestantismo era apresentada como nada mais do que aproveitamento perverso da inocência infantil, e não como acto consciente e voluntário de adulto, ironicamente, algo que o discurso anticlerical aplicava a toda a forma de adesão religiosa, e como também neste caso se acentuava a ideia de que a resposta às ameaças à Igreja católica consistia em transformar uma fé passiva numa fé consciente, militante¹⁴⁰.

Pensamos que estas passagens terão tornado claro de que forma Fátima surgia e era usada na disputa entre católicos e protestantes. A acrimónia e a intolerância que transparecem dos dois lados devem ser percebidas no contexto da época. Uma época em que havia, de um lado, uma igreja católica, tradicionalmente confissão de Estado, sem hábitos de convivência ou de concorrência com outras confissões, e, do outro, igrejas protestantes, que procuravam implantar-se e expandir-se num terreno hostil. Estamos num período anterior ao — e num país especialmente distante do — diálogo

¹³⁹ *Ibid.*, n.º 120, Outubro de 1925.

¹⁴⁰ As citações deste parágrafo e do anterior são d'*O Mensageiro do Coração de Jesus*, n.º 551, Julho de 1929. Parece-nos hoje evidente o exagero da «ameaça» protestante. Em parte deve-se ao facto de termos hoje uma visão do resultado desse esforço que faltava, obviamente, na época. De qualquer forma, tinha de ser evidente que esse esforço tinha apenas resultado em pequenas minorias. Corresponderia esse exagero a uma forma deliberada de estimular o empenho dos crentes na reevangelização? Ou seria uma reacção sincera de espanto, consequência da já referida inabituação à existência de concorrência? Possivelmente, um pouco de ambas as coisas.

ecuménico muito importante dos anos do pós-guerra e sobretudo pós-Vaticano II. E o resultado é que temos, de um lado, um falso peregrino a Fátima, um protestante que se «infiltra» para desmascarar milagres, e, do outro, um periódico católico que «descobre» um protestante arrependido¹⁴¹. Os nomes com que se mimoseiam ambos os lados são reveladores do carácter agressivo do que era vivido como um combate entre fés verdadeiras e falsas: os católicos são, para os protestantes, papistas e idólatras; os protestantes são, para os católicos, hereges de mil e uma seitas. Naturalmente, neste contexto, a imagem de Fátima era o mais contrastada e maniqueísta possível.

ANTI-SEMITISMO E FÁTIMA

Em todos os textos que consultámos ele não ocupa mais do que um parágrafo de um artigo. Deve, portanto, ser considerado atípico e mesmo excepcional na construção da imagem de Fátima pela militância católica. Mas, nessa medida mesma, não deixa também de ser significativo. Tanto mais que se manifestou em termos explícitos e sem amenidades.

A causa visível para esta explosão anti-semita nas *Novidades* foi uma cena de «vendilhões do templo» a atravancarem os acessos a Fátima, provocando um engarrafamento. Eis o comentário na íntegra:

Sempre que aparecem destes factos sobrenaturais, como Lourdes, Fátima, etc., aparece logo quem explore com o caso, e a *judenga internacional* busca ocasião de *vender o Cristo* que primeiro *ajudou a matar* e *Nossa Senhora* — a quem *deu morte moral* — se não lhe pôde dar física¹⁴².

Tratava-se, portanto, de uma expressão típica de um anti-semitismo cristão tradicional centrado no estigma religioso dos judeus como povo deicida. Neste caso, a acusação é qualificada no sentido de os judeus «apenas» terem ajudado a matar Cristo. O que é possível que resulte da consciência da contestação de que, mesmo no meio católico, especialmente na cúria romana, a noção de *povo deicida* já então sofria. Mas a verdade é que o preço desta ligeira correcção foi o acrescentar-se à versão tradicional um motivo que, se não é inédito, pelo menos, desconhecíamos: a culpa dos judeus na *morte moral* de Nossa Senhora¹⁴³. Tema que terá surgido da conjugação criativa

¹⁴¹ Bem pouco credível, diga-se. Claro que é possível que a eventual fabricação da carta tenha sido estranha ao jornal e que este se tenha limitado a publicar, alegremente sem dúvida, esta confissão de um arrependido protestante. Em todo o caso, e porque a conversão ao protestantismo pressupunha, em princípio, pouca ligação ao culto mariano, parece-nos pouco crível que a reconversão se tivesse feito precisamente por essa via.

¹⁴² Itálico nosso; *N.*, n.º 9099, 14-X-1925.

¹⁴³ Ou seja, no sofrimento mortal que a morte do filho lhe causou.

do preconceito anti-semita do redactor com circunstâncias em que era dominante a figura de Maria.

Emergem também outros dois temas tradicionais no arquétipo anti-semita cristão: os da cupidez e da conspiração internacional¹⁴⁴. Os vendilhões judeus surgem por todo o mundo. Isto, evidentemente, em contraste com a fé católica bem nacional do povo português. O tema da cupidez é da maior importância, pois foi o catalisador da diátribe, e foi por aí, e apenas por aí — e não pela atribuição de características fisiológicas distintas —, que o autor «reconheceu» (evidentemente, de forma preconceituosa) a «judenga».

Parece-nos, aliás, que o anti-semitismo surge neste caso mais como forma de insulto deliberadamente extremado da cupidez dos vendedores, e não tanto, ou não necessariamente, como crença de que estes fossem, de facto, judeus. O importante era que, no quadro dessa sua lógica de preconceito, eles se *comportavam* como judeus, isto é, como indivíduos exclusivamente dominados pela cupidez e hostis ao facto religioso que «exploravam».

Num órgão de imprensa como as *Novidades* — representante oficioso do episcopado e um pilar do movimento católico — era, portanto, possível, ainda nesta data, assumir uma posição abertamente anti-semita. Ela foi breve e única nos relatos das peregrinações, mas, por outro lado, foi vista como tão natural que surgiu ao correr da pena sem justificações especiais. Isso mostra que, se o anti-semitismo não era típico do catolicismo português de então, no entanto, ele existia como realidade pública e publicada e era, pelo menos, tolerado. Tanto mais que não se trata de um caso único nas *Novidades*, onde se publicaram nos anos 20 artigos de opinião de primeira página com um discurso anti-semita.

Portanto, Fátima era, na imagem que recolhemos na imprensa da época, cada vez mais um pilar da militância católica enquanto lugar e símbolo do combate heróico entre a Igreja católica e os seus inimigos. Sujeita aos ataques destes, era ela própria uma arma contra eles.

FÁTIMA 1917-1930

Não podemos nem pretendemos concluir — no sentido de encerrar — a questão de Fátima mesmo relativamente a um aspecto mais específico e a um período mais limitado como os que escolhemos. Mas iremos finalizar este artigo com uma síntese que procuraremos que, tanto quanto possível, faça justiça à complexidade do tema. E isso implica começar por apontar os limites da nossa análise.

¹⁴⁴ Cf., sobre esta temática do *complot*, em termos gerais, mas referindo-se também especificamente ao «*complot* judeu», Raoul Girardet, «La conspiration», in *Mythes et mythologies politiques*, Paris, Seuil, 1986, pp. 25-62.

No que respeita às fontes, estamos longe de termos esgotado o grande número de jornais e revistas católicos — muitos deles efémeros — do período entre 1917 e 1930. Entre estes, a *Voz de Fátima*, claramente, mereceria, só por si, um estudo aprofundado. Um estudo mais completo, mesmo deste tema, abrangeria também os eventuais arquivos dos movimentos católicos, ou do próprio santuário, no caso de este vir a ser aberto aos investigadores. Ou seja, escolhamos fontes que nos pareceram das mais importantes para o tipo de análise que escolhemos e que eram das mais acessíveis, mas, evidentemente, não são as únicas com interesse.

No que respeita ao nosso objectivo, recordamos que procurámos responder à questão da constituição da imagem de Fátima pela militância católica entre 1917 e 1930.

Dentro destes limites, e para sintetizar, entendemos poder esboçar uma cronologia analítica em que relacionamos os factos de Fátima, a evolução da questão religiosa e a gradual formulação da imagem de Fátima na militância católica.

Um primeiro período diz respeito ao ano de 1917. São as visões que se «transformam» em aparições (isto é, se massificam) a partir de 13 de Outubro com o milagre do Sol. Ele coincide, em termos das relações Estado-Igreja, com um novo desterro de alguns prelados e, portanto, com uma nova agudização do choque do «anticlericalismo de má consciência, como se o novo regime [a República] fosse uma cruzada contra o túmulo de S. Pedro»¹⁴⁵, com um catolicismo, até por isso, mais ultramontano do que nunca. Por tudo isto, até Outubro é extrema a prudência da militância católica em relação a Fátima. Apesar de o administrador do concelho de Ourém ter, entretanto, detido e interrogado os videntes em Agosto, em resposta às pressões que, desde Julho, faziam os órgãos republicanos mais activos, como *O Mundo*, para que a lei da separação fosse aplicada com a repressão daquela manifestação não autorizada de culto público.

Os meses de Outubro e Novembro de 1917 constituem o período charneira, cheio de incerteza e tensão, com a polémica n' *A Ordem* e em parte da imprensa católica, assim como na republicana, em torno da atitude a adoptar pelos militantes católicos (e republicanos) face a Fátima. A situação de Fátima ainda é frágil, mas o milagre do Sol, apesar da discussão que originou, consolidou-a junto da massa dos católicos e, mesmo que de forma polémica e incompleta, também da elite. Este é, em termos políticos e militares, um período não menos crítico da história nacional, prepara-se e pressente-se já o golpe que a 5 de Dezembro de 1917, liderado por Sidónio Pais, irá derrubar momentaneamente o sistema político da I República.

Abre-se então um segundo período, o do sidonismo e pós-sidonismo (1917-1919). Conturbado politicamente e de curta duração, não permitiu que se definisse e aplicasse uma política para Fátima, entregue a si mesma. Mas quer a sua política religiosa de acalmação, quer até o facto de Sidónio ser visto como o salvador que traria a paz prometida pela Virgem, permitem afirmar que houve alguma empatia entre ambos os movimentos. O grande empenho dos militantes católicos nestas diversas crises políticas retarda também o delinear de uma imagem muito clara de Fátima, que em todo o caso se vai divulgando e vai ganhando simpatias, mesmo entre o clero. Foi, portanto, um período importante para um primeiro consolidar das peregrinações, é certo que relativamente pouco visíveis, mas pelo menos não hostilizadas. No caso do episcopado, o facto de em Janeiro de 1918 ter sido restaurada a diocese de Leiria, mas só em Agosto de 1920 ter sido preenchida de facto a nova sé, contribuiu para arrastar o processo canónico a respeito da validade das aparições.

O terceiro período foi o do retorno da hegemonia política do PRP—Partido Democrático (1919-1926). E a respeito da relação de Fátima com o poder, tem de dividir-se em duas fases: a primeira (1920-1923) significou o retorno à política repressiva em relação a Fátima, enquanto a segunda (1923-1926) exprimiu o reconhecimento do falhanço das tentativas de repressão, com as autoridades públicas a alhearem-se da questão. Ele marca, portanto, a resistência e consolidação definitiva das peregrinações. Estas contam com a crescente participação de leigos de prestígio, de padres e cónegos e mesmo, a partir de 1926 (quando tal deixou de poder ser visto como ofensa ao poder instalado), de bispos, ainda que a título privado. Note-se que, entretanto, logo em 1921, a diocese de Leiria tinha comprado os terrenos da Cova da Iria, autorizado a realização de missas no local e planeado a construção de uma basílica, ao mesmo tempo que o cónego Formigão era colocado à frente da comissão de inquérito canónico. Esta é formada por decreto de Maio de 1922, não antes de o prelado ter visitado o local (no final de Janeiro) para preparar as obras¹⁴⁶. É também nesse ano, e como órgão da dita comissão, que se inicia a publicação da *Voz de Fátima*.

Nesta linha de evolução gradual¹⁴⁷ surge a fase abrangida já em termos políticos pela ditadura militar (1926-1930), em que vai dar-se o primeiro sinal de aproximação do poder em relação a Fátima, com a *visita* de

¹⁴⁶ A peregrinação nacional a 13 de Maio de 1931, portanto no ano imediatamente seguinte à pastoral do bispo de Leiria, será a primeira em que participam todos os membros do episcopado português.

¹⁴⁷ Marcelo Caetano, *op. cit.*, pp. 38-39. Em que refere as condições e os termos de respeito pela separação para a entrada de Salazar no governo, que ele depois tomou por suas, assim como a questão da portaria dos sinos nesse contexto

Carmona à Cova da Iria, em 1929, para a inauguração da central eléctrica do santuário. Com um duplo simbolismo: a tecnologia ao serviço da fé e o bom entendimento entre o poder estatal e eclesial¹⁴⁸.

Por contraste com o silêncio ou a neutralidade de 1917, entre 1920 e 1923 verificou-se a defesa vocal pela imprensa católica da liberdade de culto contra as tentativas governamentais de impedir *manu militari* o acesso à Cova da Iria. Fátima tornou-se pela repressão e actos terroristas de certos sectores republicanos, pelo número cada vez maior de peregrinos, algo suficientemente consensual e importante para forçar as reservas de certos sectores católicos.

A partir de 1923, com o abandono da repressão pelas autoridades públicas, a militância católica faz, de forma cada vez mais assumida, a promoção e a valorização de Fátima do ponto de vista político-religioso, como ponto fulcral do reencontro do povo com a sua fé de sempre — o catolicismo —, levando assim a que, através da sua padroeira, Portugal se salvasse da impiedade. Esta era a imagem de Fátima propagandeada militantemente pelas *Novidades*.

A crítica em relação ao poder só se amenizará um pouco a partir de 28 de Maio de 1926 e sobretudo à medida da consolidação crescente do peso na governação de um nacionalista católico e conservador, Salazar.

Fátima prevaleceu da polémica inicial e da repressão oficial e tornou-se virtualmente incontestável entre os católicos: não detectámos posteriormente a 1917 qualquer contestação católica. Portanto, se as dúvidas e o debate iniciais são de assinalar pelas possibilidades que abriam, não o é menos a rapidez com que desapareceram.

Foi, portanto, Fátima, como afirmou o Cardeal Cerejeira, imposta à Igreja? Esta é uma questão importante para o entendimento do processo de construção da imagem de Fátima. De entre os vários casos de aparições noticiados nos anos de 1916 e 1917, apenas Fátima ficou, foi incorporada na ortodoxia católica e não parou de crescer. Ora, se não há dúvidas de que nesse processo a hierarquia adoptou publicamente até determinada altura uma posição de reserva e silêncio, também é verdade que nunca nenhum bispo atacou estas aparições. Estas, aliás, não só não punham em causa, como até reforçavam, a legitimidade da hierarquia católica no seu esforço de reforma da piedade popular e de mobilização dos crentes. Portanto, é verdade que a adesão a Fátima foi algo de muito marcadamente espontâneo e generalizado no país católico, sobretudo com o correr dos testemunhos do milagre do Sol, que fez a diferença em relação a outros locais. Mas essa adesão

¹⁴⁸ Recorde-se que esse é o ano do último de dois importantes acordos — de 15 de Abril de 1928 e de 29 de Abril de 1929 — entre Portugal e a Santa Sé acerca do Padroado Português no Oriente, que serão, aliás, incorporados na Concordata e no Acordo Missionário de 1940.

espontânea não foi contrariada pela hierarquia e os crentes procuravam e desejavam a aprovação do episcopado. Ora os sinais vieram cedo. O facto de vultos importantes da militância católica em cada vez maior número (e logo desde Outubro de 1917) defenderem e depois participarem e organizarem peregrinações (entre os quais cada vez mais padres) não é concebível inteiramente à margem de todo o episcopado, e menos ainda contra ele. A intervenção do bispo de Leiria em Fátima é crescente e decisiva a partir de 1921, quando se torna o proprietário real da Cova da Iria (a compra é feita por sua ordem por um sacerdote), quer com a aprovação de sucessivos movimentos de promoção e organização do culto, quer mediante a exarcação de um regulamento das peregrinações em Outubro de 1925.

A conclusão a tirar de tudo isto parece-nos ser, por isso, a de que o facto de os bispos não se terem pronunciado logo não significa que não tivessem pesado no processo de afirmação de Fátima entre o seu rebanho e que apenas o sofreram como uma imposição. A hierarquia escolheu, logo no início, não se opor a Fátima de forma taxativa: a polémica sobre o milagre do Sol era uma ocasião perfeita para isso. E essa foi uma decisão fundamental, pois permitiu a Fátima crescer. Sendo que também se não pronunciou claramente contra outras alegadas aparições. Houve, no entanto, no caso de Fátima, sinais da hierarquia em momentos muito precoces. Desde logo, da parte do bispo de Leiria. Mas também, em Novembro de 1917, do bispo de Coimbra, que autoriza um panfleto favorável a Fátima, e, a partir de 1926, de muitos prelados que se juntam aos peregrinos. Mais ainda, em Novembro de 1926 é o próprio núncio que visita a Cova da Iria, onde reza um terço dirigido pelo prelado leiriense, e logo depois, em Janeiro do ano seguinte, é aprovada pela Congregação vaticana dos Ritos a possibilidade de celebração de missa votiva a Nossa Senhora do Rosário. Por isso, o pronunciamento oficial do bispo de Leiria a respeito das aparições em 1930 teve o sabor de uma simples e esperada consagração¹⁴⁹.

Não negamos o óbvio: a espontaneidade na adesão popular é um facto. Certamente a adesão cada vez mais generalizada a Fátima entre as massas populares, como entre os líderes do movimento católico, tornaria inevitáveis uma crise e um conflito graves num período altamente inconveniente se houvesse elementos da hierarquia a oporem-se-lhe. Isso não terá deixado de pesar quando a prioridade era a união contra o inimigo anticlerical. Mas não nos parece que pesasse desmesuradamente, pois a sensibilidade muito marianista dos bispos portugueses não aponta para que tivessem grandes dúvidas nesta questão. Sobretudo há que assinalar que essa espontaneidade não deixou de ser

¹⁴⁹ Cf., para todos estes elementos, assim como para reveladoras citações do bispo de Leiria, D. João Alves Correia da Silva, a respeito de Fátima ao longo dos anos, nomeadamente a sua insistência, a partir de 1926, para que a comissão publicasse as suas conclusões, in *Documentação Crítica de Fátima*, II..., cit., pp. 11-26.

enquadrada pelo catolicismo militante no sentido de moldar Fátima de acordo com uma imagem de nacionalismo católico e de combate contra a impiedade e a heresia, temas muito queridos ao episcopado. Daí a defender-se uma pura e simples manipulação clerical vai, é certo, um grande passo...

BIBLIOGRAFIA

Fontes

Principais

A Ordem, Diario Catholico, dir. J. Fernandes e Sousa, anos II-IV (1917-1919).
Novidades, redactor-chefe Tomás de Gambôa e padre Miguel de Oliveira¹⁵⁰, anos XL-XLIII (1925-1929), Lisboa, Gráfica Lisbonense (União Gráfica).

Secundárias

AA.VV., *Documentação crítica de Fátima*, I, *Interrogatórios aos Videntes* — 1917, Fátima, Santuário de Fátima, 1992.
A Época, dir. J. Fernandes de Sousa, anos I-IV (1919-1924), Lisboa, Empresa «A Ordem».
BROCHADO, I. da C., *Fátima à Luz da História*, Lisboa, Portugalíia, 1948.
CÂMARA MUNICIPAL DE OURÉM, *Fátima. Como se construiu...*, Ourém, C. M. de Ourém, 1988.
IGREJA CATÓLICA/CONCÍLIO PLENÁRIO PORTUGUÊS, *Pastoral colectiva. Decretos*, ed. oficial, Lisboa, União Gráfica, 1939.
FIGUEIREDO, A. de, *Fátima. Graça, Segredo, Mistério*, Lisboa, Bertrand, 1936.
GARRETT, Gonçalo Xavier de Almeida, *Manual do Peregrino de Fátima*, 1.^a ed., Lisboa, União Gráfica, s. d.
O Mensageiro do Coração de Jesus (1929), Póvoa de Varzim, Apostolado da Oração.
O Mensageiro, folha instructiva e noticiosa da Igreja Evangélica, dir. J. Santos e Silva, ano XXI (1925), Lisboa, J. Santos e Silva.
SILVA, D. José A. C. da (bispo de Leiria), *Carta Pastoral sobre o culto de Nossa Senhora de Fátima*, Lisboa, União Gráfica, s. d. [1930].

Bibliografia crítica

História portuguesa 1917-1930

CARDOSO, M. P., *História do Protestantismo em Portugal*, Figueira da Foz, Centro Ecuménico Reconciliação, 1985.
CASTRO LEAL, E., *Nação e Nacionalismo. A Cruzada Nacional D. Nuno Álvares Pereira e as Origens Simbólicas, Ideológicas e Políticas do Estado Novo (1890-1940)*, Lisboa, tese de doutoramento mecanografada, FLUL, 1998.
CATROGA, F. — *O Republicanismo em Portugal, da Formação ao 5 de Outubro de 1910*, 2 vols., Coimbra, Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Gabinete de Publicações, 1991.
BRAGA DA CRUZ, M., «As elites católicas nos primórdios do salazarismo», in *Análise Social*, n.^{os} 116-117 (1992), pp. 547-548.
BRAGA DA CRUZ, M., *As Origens da Democracia Cristã e o Salazarismo*, Lisboa, Presença, 1980.

¹⁵⁰ Como o jornal não tem director, considerámos equivalente o cargo de redactor principal, que é o que vem indicado na capa. O primeiro nome é substituído pelo segundo em Outubro de 1925.

- MATOS FERREIRA, A., «A Igreja e a República», in *História de Portugal*, J. Medina (dir.), vol. X, t. 1 *A República — Sonhos e Malogros*, Alfragide, Ediclube, 1993, pp. 339-370.
- MEDINA, João, «Oh! A República!...», in *Estudos sobre o Republicanismo e a I República Portuguesa*, s. 1., INIC, 1990.
- OLIVEIRA MARQUES, A. H., «Fátima», in *Guia de História da I República*, Lisboa, Presença, 1981, pp. 376-379.
- OLIVEIRA MARQUES, A. H., «Igreja, igrejas e culto», in *História de Portugal*, vol. XI, *Da Monarquia para a República*, Lisboa, Presença, 1991.
- ROBINSON, R. A. H., «The religious question and the catholic revival in Portugal, 1900-1930», in *Journal of Contemporary History*, vol. 12, n.º 2, Abril de 1977, pp. 345-362.
- VOLOVITCH, M., «La vie catholique en France vue par les catholiques portugais — 1900-1910», in *Recherches et études comparatives ibero-françaises...*, n.º 3, CRECIFS, Universidade de Paris III, pp. 39-50.

História e antropologia das religiões

- BENOIST, J., *Le Sacré-Coeur de Montmartre. Spiritualité, art et politique. De 1870 à nos jours*, 2 vols., 1, *Spiritualité, art et politique (1870-1924)*, e 2, *Contestation (de 1870 à nos jours)*, Paris, Eds. Ouvrières, 1992.
- BOUTRY, Ph., e M. *Cinquin Deux pèlerinages au XIX^e siècle. Ars et paray-le-monial*, Paris, Beauchesne, 1980.
- CASEY, T. F., «Lourdes», in *New Catholic Encyclopedia*, vol. 8, Nova Iorque, MacGraw-Hill, 1967, pp. 245-261.
- CHRISTIAN, JR., W., *Visionaries. The Spanish Republic and the Reign of Christ*, Los Angeles, University of California Press, 1996.
- DELUMEAU, J. (dir.), *L'Historien et la foi*, Paris, Fayard, 1996.
- DOMINGUES, B., *A Religião dos Portugueses. Testemunhos do Tempo Presente*, Porto, Figueirinhas, 1988.
- DUPRÉ, L., «Mysticism», vol. XX, *The Encyclopedia of Religion*, Nova Iorque, Macmillan, 1987, pp. 245-261.
- ELIADE, M., *Tratado de História das Religiões*, Porto, Asa, 1992.
- GOODMAN, F. D., «Visions», in *The Encyclopedia of Religion*, vol. V, cit., pp. 282-288.
- HAMILTON, Malcolm B., *The Sociology of Religion, Theoretical and Comparative Perspectives*, Londres e Nova Iorque, Routledge, 1995.
- LOOME, T. M., *Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism...*, Mainz, Grünewald, 1979.
- OTTO, R., *O Sagrado*, Lisboa, Presença, 1992.
- POULAT, É., «Le mouvement catholique et son développement structurel», in *Theorie et langage du mouvement catholique*, Leuven, Universitaire Pers Leuven, s. d.
- RUDÉ, F., *Le miracle dans la controverse moderniste*, Paris, Beauchesne, 1965.
- SIGAL, P., «Pilgrimage. Roman catholic», in *The Encyclopedia of Religion*, vol. XI, cit., pp. 330-332.
- THIBAUT, P., *Savoir et pouvoir. Philosophie thomiste et politique cléricale philosophie thomiste et politique cléricale au XIX^e siècle*, Sainte-Foy/Quebec, Presses de l'Université Laval, 1972.

Fátima

- FERNANDES, A. Teixeira, *O Confronto de Ideologias na Segunda Década do Século XX. À Volta de Fátima*, Porto, Afrontamento, 1999.
- REIS, Bruno Cardoso, «Fátima — os primeiros 50 anos (1917-1967)», in *História*, n.º 29, Outubro de 2000, pp. 16-27.