

A história de Fátima revisitada (1917-1924)

RUI RAMOS*

Resumo: Nenhum outro acontecimento histórico do século XX em Portugal está tão sistematicamente documentado. A *Documentação Crítica de Fátima*, publicada pelo Santuário, é um monumento com poucos paralelos na erudição portuguesa sobre os séculos XIX e XX. Sem sair da história, é possível sugerir um contexto mais interessante para Fátima do que o da "religiosidade rural" e o da dicotomia simplista entre uma República e uma Igreja igualmente monolíticas e estáticas. Este ensaio, baseado no estudo das fontes primárias, trata o milagre como um *acontecimento histórico*. Quer dizer que não entra em discussões teológicas, mas que também não se submete ao sociologismo convencional, na sua ânsia de eliminar o "acontecimento", e pretende mostrar como o impacto de Fátima dependeu, em termos históricos, de dois factores: da sua integração numa cultura mediática nacional, através nomeadamente da grande imprensa de Lisboa, e das transformações que estavam a ocorrer, quer nos meios católicos, quer nos meios republicanos.

Palavras-chave: República, Igreja, Estado, acontecimento, personagens, milagres, eleições.

Abstract: No other historical event of the twentieth century in Portugal is so systematically and thoroughly documented. The *Critical Documentation of Fatima*, published by the Sanctuary, is a monument about the nineteenth and twentieth centuries with few

* Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa.

parallels in Portuguese erudition. Without leaving history, it is possible to suggest a more interesting context for Fatima than that of "rural religiosity" and that of the simplistic dichotomy between Republics and Church in an equally monolithic and static. This essay, based on the study of primary sources, treats the miracle as a historical event. It means that it does not enter into theological discussions, but that it does not submit itself to conventional sociology, in its eagerness to eliminate the "happening" and intends to show how the impact of Fatima depended historically on two factors: integration into a national media culture, notably the Lisbon press, and the transformations occurring then both in the Catholic context and in the republicanism.

Keywords: Republics, Church, State, event, characters, miracles, rereading, contexts.

Introdução

Na história de Fátima, a explicação mais simples é a da "aparição" – ou da "visão", como preferem outros teólogos¹ – da Virgem Maria. Todas as outras explicações são mais ou menos rebuscadas. O problema é o da proverbial borboleta que bate as asas na Amazônia e causa uma tempestade na Florida: como é que em Maio de 1917, numa serra a norte de Lisboa, três crianças – Lúcia Santos, de 10 anos, Francisco Marto, de 9 anos, e Jacinta Marto, de 7 anos – iniciaram o maior dos movimentos de massas da história de Portugal, de que resultaria, nas décadas seguintes, um dos mais importantes santuários do catolicismo na Europa, uma nova cidade e um culto que trouxe a Portugal todos os papas desde João XXIII²? Não era o que estava previsto pelas teorias historiográficas e pelos projectos políticos que no princípio do século XX contavam com o gradual apagamento do catolicismo, à medida que a humanidade se educasse em ciência e em tecnologia. Como foi possível tudo ter sido ao contrário do que esperavam aqueles que tinham o poder e o saber em Portugal em 1917?

Há um meio de não ter problemas: é agarrar no acontecimento e reduzi-lo a certas circunstâncias, até fazer desaparecer toda a sua surpresa e complexidade. Em *A Fabricação de Fátima*, traduzido em 1971³, o professor da universidade de Estrasburgo Prosper Alfaric ensinou como proceder: bastaria descrever o lugar e a época, e "os factos maravilhosos explicar-se-ão então muito

1 Carlos A. Moreira Azevedo, *Fátima. Das Visões dos Pastorinhos à Visão Cristã*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2017.

2 Armando dos Santos Martins, "Visitas Papais" em Carlos A. Moreira Azevedo e Luciano Cristino (coordenadores), *Enciclopédia de Fátima*, Lisboa, Principia, 2007, pp. 613-620.

3 Prosper Alfaric, *A Fabricação de Fátima*, tradução de Alberto Sousa Meireles, Lisboa, Delfos, s.d.

naturalmente". O lugar: uma povoação isolada e pobre na serra de Aire, perdida numa idade média de lendas e folclore. A época: 1917, na Europa mais um ano de guerra, com faltas generalizadas de alimentos e de combustíveis, e em Portugal mais um ano de confronto entre um governo republicano laicista e o clero católico, na sequência da Lei da Separação da Igreja e do Estado de 1911. A partir destes elementos, Alfaric não teve dificuldade nenhuma em reduzir os "factos maravilhosos" aos lugares-comuns que, nas universidades do seu tempo, passavam por explicações: o povo dos campos era atrasado e supersticioso; momentos difíceis dispõem as sociedades para a crença fácil, quando não para o delírio; e as partes engalfinhadas em lutas políticas tendem a usar tudo o que podem para marcar pontos. Depois, aparece essa entidade que em Portugal é invocada para explicar tudo o que não convém: a ditadura de Oliveira Salazar, que teria inventado Fátima como profilaxia contra o comunismo soviético. A partir daqui, o resumo ficou feito para permitir aos bem pensantes continuarem a olhar para a história sem sobressaltos. Talvez não seja por acaso que, embora a bibliografia sobre Fátima seja abundante, a historiografia académica não o seja⁴.

Há mais alguma coisa para saber? Há, muita coisa. Nenhum outro acontecimento histórico do século XX em Portugal está tão sistematicamente documentado. *A Documentação Crítica de Fátima*, publicada pelo Santuário, é um monumento com poucos paralelos na erudição portuguesa sobre os séculos XIX e XX⁵. Existem também histórias de fenómenos similares noutras regiões da Europa, de modo a tornar indesculpáveis quaisquer paroquialismos — entre 1928 e 1971, estão registadas 210 aparições, tendo sido quase todas repudiadas pelas autoridades eclesiásticas⁶. Sem sair da história, é possível

4 Ver, a propósito, Bruno Cardoso Reis, "Historiografia sobre Fátima" em Carlos A. Moreira Azevedo e Luciano Cristino (coordenadores), *Enciclopédia de Fátima*, Lisboa, Principia, 2007, pp. 245-252, e o clássico Joaquín María Alonso, *História da Literatura sobre Fátima*, Fátima, Santuário de Fátima, 1967. Sobre Fátima de um ponto de vista histórico, além dos estudos incluídos na citada *Enciclopédia de Fátima*, coordenada por Carlos A. Moreira Azevedo e Luciano Cristino, ver, entre as publicações mais recentes, José Barreto, *Religião e Sociedade: Dois Ensaios*, Lisboa, ICS, 1999; António Teixeira Fernandes, *O Confronto de Ideologias na Segunda Década do Século XX. À volta de Fátima*, Porto, Afrontamento, 1999; Bruno Cardoso Reis, "Fátima: a recepção nos jornais católicos (1917-1930)" em *Análise Social*, vols. 158-159, 2001, pp. 249-299; Luís Filipe Torgal, *O Sol Bailou ao Meio-Dia: A Criação de Fátima*, Lisboa, Tinta da China, 2017; Jeffrey S. Bennett, *Quando o Sol Dançou. Fátima e Portugal*, Lisboa, Guerra e Paz, 2017; Carlos A. Moreira Azevedo, *Fátima. Das Visões dos Pastorinhos à Visão Cristã*, Lisboa, A Esfera dos Livros, 2017.

5 *Documentação Crítica de Fátima*, Fátima, Santuário de Fátima, 1992-2013, cinco volumes divididos em dezassete tomos. Citado como DCF nas notas a este ensaio.

6 Michael O'Carroll, "Apparitions" em *Theotokos. A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary*, Wilmington, Delaware, Michael Glazier, Inc., 1982, pp. 47-49. Alguns estudos académicos de relevo são, por exemplo, Ruth Harris, *Lourdes: Body and Spirit in the Secular Age*,

sugerir um contexto mais interessante para Fátima do que o da “religiosidade rural” e o da dicotomia simplista entre uma República e uma Igreja igualmente monolíticas e estáticas. Uma última nota preliminar: este ensaio, baseado no estudo das fontes primárias, trata o milagre como um *acontecimento histórico*. Quer dizer que não entra em discussões teológicas, mas que também não se submete ao sociologismo convencional, na sua ânsia de eliminar o “acontecimento”, aparar o imprevisível e reduzir todo o conhecimento a meia dúzia de velhos clichés reconfortantes.

1. Uma história nacional

No começo de Fátima, não está, como em outros acontecimentos desse tempo, um chefe doutorado ou um partido político, mas três crianças da aldeia de Aljustrel, na serra de Aire. Os apologistas de Fátima e os seus inimigos divergem em muita coisa. Mas na caracterização das crianças, estão de acordo: seriam “simples” e “ignorantes”. Para os apologistas, era importante proclamar a simplicidade e a ignorância das crianças, porque estaria aí a garantia da sinceridade dos videntes: “evidentemente”, notava o cónego Manuel Nunes Formigão, professor do Seminário de Santarém em 1917, “não são cabeças onde pudesse germinar o gigantesco desígnio de mistificar toda a gente”⁷. Para os inimigos de Fátima, no entanto, a suposta ignorância e simplicidade dos videntes eram igualmente importantes, porque provariam outra coisa: a vulnerabilidade das crianças a delírios e a manipulação. Que se poderia esperar – segundo João Ilharco, autor de um violento panfleto contra Fátima publicado em 1971⁸ – de um “lugarejo perdido no meio de cerros”, habitado por “pessoas ignorantes e crendeiças”, e de três crianças de “tipo grosseiro”, “brincas e abúlicas”, em que eram manifestos o “atrofiamento das actividades mentais e falta de entendimento”?

Curiosamente, para teses que dependiam tanto da caracterização dos protagonistas e do seu meio, nem apologistas nem inimigos de Fátima se esforçaram muito por ser precisos⁹. Em que sentido eram os pais das crianças “gente pobre”? Na aldeia de Aljustrel, os seus vizinhos achavam-nos

Londres, Penguin, 2000; Eugene Hynes, *Knock: The Virgin's Apparition in Nineteenth Century Ireland*, Cork, Cork University Press, 2009.

7 DCF, vol. I, p. 187.

8 João Ilharco, *Fátima Desmascarada. A Verdade Histórica acerca de Fátima documentada com Provas*, 6.ª edição, Coimbra, sem indicação de editor, 1971.

9 Sobre Fátima no princípio do século XX, ver José Manuel Dias das Poças Neves, *A Fátima nos Inícios do Século XX: a Freguesia de Fátima, 1900-1917*, Fátima, Rotary Club, 2005.

"abastados". O pai de Lúcia era precisamente o dono da Cova de Iria. Lúcia iria sempre insistir nesse facto, para definir a sua família¹⁰. A mesma falta de clareza contamina as descrições do lugar. A Cova de Iria era um ermo distante, diz Formigão, mas depois nota, inocentemente, que a "trezentos metros" corria uma "grande estrada distrital", em macadame¹¹. Os seus habitantes eram gente isolada do resto do mundo? Numa nota dos *Documentos Críticos de Fátima*, descobrimos que um dos irmãos mais velhos de Lúcia tinha estado emigrado no Brasil, donde voltara em 1917 e para onde regressaria em 1925¹². Um irmão de Jacinta cumpria serviço militar em Cabo Verde. As crianças, aliás, fizeram do fim da guerra na Europa a matéria principal das revelações. Eram meninos incultos? Não frequentavam a escola, mas uma das recomendações da Virgem foi que aprendessem a ler, o que aliás deixou "descrente" a mãe de Lúcia, porque, conforme declarou no inquérito canónico de 1923, custava-lhe a crer que "Nossa Senhora (tivesse) vindo à terra para lhe dizer que aprendesse a ler"¹³. A mãe de Lúcia, todavia, era alfabetizada, e lia livros de devoção aos filhos (entre os quais, a *Missão Abreviada*, que descrevia a aparição de La Salette). Antes de 1917, a família já conhecia o Padre Cruz, o mais célebre padre de Lisboa.

Na literatura sobre Lourdes, a historiadora Ruth Harris também detectou o mesmo esforço para apresentar o local como mais isolado e desprovido do que de facto era¹⁴. O problema é que todos os autores que nesse tempo escreveram sobre Fátima, incluindo os padres locais, eram membros de uma classe letrada que viera ou passara pelas cidades. O seu olhar sobre o país que ficava para além das cidades era o das classes médias educadas, que haviam frequentado as escolas e liam jornais. Para eles, a população que cavava a terra e criava gado era uma massa indistintamente "pobre" e "simples". A distância que separava as populações rurais das classes médias urbanas era menos física do que intelectual e expressava sobretudo a firme determinação dessas classes médias em imaginarem que viviam num país e num tempo diferentes daqueles em que a restante população existia. Uns anos antes, em 1908, Miguel de Unamuno notou que em poucos países europeus parecia haver um fosso tão grande entre a elite letrada e o povo¹⁵. Em 1913, o governo republicano recorreu a esse imaginário para privar a maior parte dos homens adultos

10 Lúcia de Jesus, *Memórias*, edição crítica de Cristina Sobral, Fátima, Santuário de Fátima, 2016, p. 257.

11 DCF, vol. I, p. 189.

12 DCF, vol. II, p. 178.

13 DCF, vol. II, p. 87.

14 Ruth Harris, *Lourdes: Body and Spirit in the Secular Age*, citado, p. 25.

15 Miguel de Unamuno, *Por Tierras de Portugal y de España*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976, p. 42.

de um direito de voto de que já tinham usufruído no tempo da monarquia constitucional, quarenta anos antes. Afonso Costa foi então severo para aqueles que pareciam duvidar da lógica de uma suposta "república democrática" excluir a maior parte da população da plena cidadania. Os portugueses eram pobres, eram analfabetos – e na sua maioria, eram também mulheres, como dois dos três videntes de Fátima. O tipo de pessoas com quem a República Portuguesa não contava¹⁶.

A passagem do tempo generalizou essa impressão. Com o fim da sociedade rural e a aplicação retrospectiva da noção de "subdesenvolvimento", as imagens da época transformaram-se em janelas para um mundo que o moderno espectador urbano só pode considerar exótico: as expressões, as roupas, as casas, tudo suscita agora aquela mistura de repulsa e de comiseração que os povos das colónias inspiravam outrora ao explorador europeu. Uma espécie de olhar colonial contaminou quase tudo o que se escreveu sobre Fátima e os seus habitantes. Foi como se Fátima não tivesse acontecido em Portugal, a umas dezenas de quilómetros de Lisboa, em 1917, mas num daqueles recantos de fantasia, fixados numa Idade Média serôdia, que existiam então nos romances de aventuras mais populares, como os de Rider Haggard, um deles traduzido para português por Eça de Queirós, ou os de Edgar Rice Burroughs (algures, numa selva por descobrir, ainda haveria feiticeiros, monstros, guerreiros, cultos violentos mantidos por populações fanáticas).

O povo de Fátima não era, porém, o povo selvagem e messiânico dos romances de aventuras. Era uma população integrada no Estado e na Igreja, que fazia muita questão de respeitar a autoridade, fosse a do clero ou a da administração pública. Ao saber das visões da filha, a mãe de Lúcia foi imediatamente consultar o padre. Como se depreende da presença do Padre Cruz, a região estivera sujeita, como outras regiões rurais de Portugal e da Europa católica, a esforços de missionação recentes, o que permite duvidar da ideia de que a sua religião fosse simplesmente o depósito puro de antigas crenças ancestrais poupadas pelo progresso. A construção do Estado nacional administrativo também não passara ao lado de Fátima. Quando o administrador do concelho de Ourém mandou chamar os videntes, a 11 de Agosto de 1917, o pai de Jacinta e de Francisco não levou os filhos, por serem pequenos, mas teve o cuidado de satisfazer as ordens da autoridade, apresentando-se ele próprio. O administrador irritou-se: "Então desobedece?!" O lavrador respondeu, habilmente: "Não, porque aqui estou"¹⁷. A mãe de Lúcia não se inquietou quando o

16 Sobre a exclusão política das populações rurais, ver Rui Ramos, "Para uma história política da cidadania em Portugal" em *Análise Social*, número 178, Lisboa, 2006, pp. 31-53.

17 DCF, vol. II, p. 68.

administrador, no dia 13 de Agosto de 1917, sequestrou os videntes, "porque sabia que não comiam as crianças"¹⁸.

A freguesia de Fátima, em 1917, também não era exactamente um local inacessível e parado no tempo. A população estava dispersa por várias aldeias, e as suas propriedades espalhadas por toda a região. Ao contrário do que se possa imaginar, isso fazia com que as deslocações fossem constantes. Foi pelas serranas que vinham vender carvão que em Torres Novas se soube das aparições logo no princípio de Julho. Não era um povo dado à crença fácil. A mãe de Lúcia não acreditou na filha e tentou obrigá-la a confessar: "Vocês andam a enganar o povo". Angustiou-a sempre a "vergonha a que se expunha". A aldeia dividiu-se. O jornalista Avelino de Almeida, em 13 de Outubro de 1917, tomou nota do sarcasmo do carroceiro a quem perguntou se vira a "Senhora" na Cova de Iria: "Eu cá só lá vi pedras, carros, automóveis, cavalgadas e gente". Em Vila Nova de Ourém, na véspera, muitas "mulheres do povo" riam-se: "Então vais ver amanhã a santa?" No seu depoimento de 1923, uma das primeiras crentes, Maria Carreira, lembrou como no Verão de 1917 "tivera de arrostar com a troça das pessoas da sua terra". Em 1938, o escritor Antero de Figueiredo descreveu Fátima como "um sítio ao mesmo tempo de fé intensa e de extensa incredulidade; de alta beleza, e de intriga e mesquinhez"¹⁹. Por alguma razão, Lúcia pediu sempre à Virgem um "milagre" para a população acreditar. Mas, segundo o jornalista Costa Brochado, teria sido o Padre Cruz quem, ao fazer uma visita ao local, estabeleceu finalmente a "confiança de toda a gente" no milagre²⁰. O padre de Lisboa obteve o que a suposta credulidade indígena não produzira.

Na verdade, foi preciso mais do que superstição montanhesa. A serra já tinha sido o local de uma antiga romaria no século XVII, a da Nossa Senhora da Ortiga, e toda a região estava cheia de invocações marianas, como acontecia no Sul de Portugal²¹. Mas Fátima não foi simplesmente um episódio daquela "religiosidade popular", primitiva e rural, que fascinou os folcloristas românticos e depois alimentou doutoramentos de antropologia a partir da década de 1970. Na segunda aparição, a 13 de Junho de 1917, esteve pouca gente, umas 40 a 50 pessoas, porque as famílias dos videntes tal como a demais

18 DCF, vol. II, p. 91.

19 Antero de Figueiredo, *Fátima. Graças, Segredos, Mistérios*, 17.^a edição, Lisboa, Livraria Bertrand, 1949, p. 72.

20 Idalino da Costa Brochado, *Fátima à Luz da História*, Lisboa, Portugalíia Editora, 1948, p. 321.

21 A percentagem de freguesias dedicadas a Nossa Senhora em 1890 era muito mais elevada no Sul do que no Norte do país: 44% no distrito de Leiria, 50,7% em Santarém, contra, por exemplo, 14% em Braga ou 19% em Viana do Castelo. Ver Padre Avelino de Jesus da Costa, "A Virgem Maria Padroeira de Portugal na Idade Média" em *Lusitania Sacra*, tomo II, Lisboa, 1957, pp. 7-49.

população de Aljustrel preferiram as festas de Santo António em Ourém. Em Julho, teriam aparecido umas 2500 pessoas, segundo o administrador do concelho de Ourém²². Mas foi a partir do mês seguinte que se deu uma explosão: sempre segundo o administrador, muito contido nas estimativas, acorreram 12 a 15 000 pessoas em Agosto, 20 000 em Setembro e, finalmente, em Outubro, entre 30 e 40 000. Os números do administrador correspondem aos que o cônego Formigão já apontara numa agenda em 1920²³.

Ora, entre Julho e Agosto, o que aconteceu não foi uma súbita erupção de fé rural, mas a intervenção sensacionalista da grande imprensa de Lisboa, a começar com uma notícia do maior diário português de então, *O Século*, a 23 de Julho²⁴. Significativamente, foi só a partir de então que a imprensa local reparou no caso. Fátima é, em grande medida, a prova da capacidade de jornais como *O Século*, com tiragens de 100 000 exemplares, criarem uma conversa nacional. A aparição de Outubro teve intensa cobertura jornalística, incluindo a reportagem fotográfica da *Ilustração Portuguesa*. Muitos comerciantes trataram de aproveitar. Na manhã do dia 13, na Cova de Iria, Avelino de Almeida já viu vendedores ambulantes a apregoar “os retratos das crianças em bilhetes postais” e “outros bilhetes que representam um soldado do CEP pensando no auxílio da sua protectora para salvação da pátria”.

Para quem tivesse de vir de Lisboa, a Cova de Iria não estava no fim do mundo. Ficava a dois quilómetros de Fátima, sede da freguesia, a 12 km de Vila Nova de Ourém, sede do concelho, e a 60 km de Santarém (capital do distrito). Era rodeada por duas das principais vias férreas do país: a 20 km da estação de Chão de Maças, na Linha do Norte, e a 25 km da estação de Leiria, na Linha do Oeste²⁵. De facto, o milagre deu-se no que era um dos principais eixos de comunicação do país, o que explica que hoje o santuário esteja convenientemente ao pé da A1. Em 1917, ainda os acessos não eram tão fáceis (de Santarém, demorava-se três horas de automóvel), mas a paciência dos viajantes era outra, e estes foram também os anos em que os veículos automóveis se multiplicaram: 4335 registados em 1917, 5183 em 1919, 14 868 em 1925, 23 463 em 1927, com 50 carreiras de transporte no Sul e 80 no Norte. Em Outubro de 1917, os jornalistas contaram mais de 100 automóveis

22 O relatório do administrador do concelho de Ourém, Artur de Oliveira Santos, sobre os acontecimentos de Fátima desde 1917, datado de 31 de Outubro de 1924, foi divulgado em Tomás da Fonseca, *Fátima (Cartas ao Cardeal Cerejeira)*, Rio de Janeiro, Editorial Germinal, 1956, pp. 365-377.

23 DCF, vol. III, tomo 2, p. 277.

24 Sobre a importância de *O Século*, ver Rui Ramos, *A Segunda Fundação (1890-1926)*, vol. VI de *História de Portugal* dirigida por José Mattoso, Lisboa, Editorial Estampa, 2001, pp. 52-58.

25 Ver *Manual do Peregrino da Fátima*, Lisboa, Tipografia da União Gráfica, 1926, pp. 25-26.

estacionados na estrada, ao pé da Cova de Iria. Houve quem tivesse decidido ir na véspera, como Alfredo da Silva Santos contou ao padre John de Marchi: a 12 de Outubro, sexta-feira, estava no café Martinho, em Lisboa, quando um primo lhe apareceu, a dizer: “Toda a gente vai a Fátima amanhã”. Com outros amigos, em três automóveis, saíram de manhã cedo e chegaram à Cova de Iria por volta do meio-dia²⁶.

A localização e a propaganda jornalística tornaram possível que a 13 de Outubro, para a última aparição, em que se esperava um “sinal”, tivessem aparecido milhares de pessoas de fora da freguesia. Para muita gente, como o padre Luís de Andrade e Silva, num depoimento de 30 de Dezembro de 1917, o que fez destacar Fátima de todos os outros casos de “aparições” foi precisamente este facto: a sua “rápida propagação por todo o país”, arrastando gente “de todas as classes sociais”²⁷. Esta dimensão interclassista e nacional foi fundamental para o milagre. Na manhã de 13 de Outubro, a baronesa de Almeirim veio trazer dois vestidos novos às videntes: um azul para Lúcia, e outro branco para Jacinta, além de grinaldas de flores artificiais²⁸. O barão de Alvaizere, advogado e funcionário do Registo Civil, encontrou na Cova de Iria muitos conhecidos de Lisboa. E por uma desprevenida nota de Tomás da Fonseca, no seu livro *Fátima*, descobrimos que o célebre escritor António Sérgio também esteve na Cova de Iria no dia 13 de Outubro, a “acompanhar a esposa”²⁹.

A cinco anos de começar a colaborar na *Seara Nova*, Sérgio já era a encarnação viva do “racionalismo”. Como seria de esperar, não lhe foi difícil criar uma explicação para a célebre “dança do sol”, testemunhada por milhares de pessoas na tarde de 13 de Outubro: “ao fitar o sol, quando irrompeu das nuvens, verificara terem ficado ainda, a embaciá-lo, leves flocos, que, tocados pela aragem, se tinham enovelado, provocando movimentos giratórios que nada tinham de maravilhoso”. Mas a “multidão devota, sugestionada pelo grito de Lúcia, caíra de joelhos”. Acontece que para muitos crentes, o “fenómeno solar” foi fundamental, não por si, mas pelo seu contexto: uma testemunha ouvida pelo pároco de Fátima declarou que meses depois, a 2 de Fevereiro de 1918, “verificou no sol idênticos sinais aos do dia 13 de Outubro (de 1917)”. Mas os “sinais” do dia 13 tinham sido previstos pelos videntes e haviam acontecido perante “cinquenta mil pessoas”. Era isso, e não qualquer ignorância atávica, que o convencia de que o fenómeno, natural em Fevereiro, teria sido sobrenatural em Outubro.

26 John de Marchi, *The True Story of Fatima*, Nova Iorque, Catechetical Guild Educational Society, 1956, p. 190.

27 DCF, vol. I, p. 220.

28 Idalino da Costa Brochado, *Fátima à Luz da História*, citado, p. 253.

29 Tomás da Fonseca, *Fátima*, citado, p. 211.

Para Prosper Alfarcic, os “milagres” eram necessariamente um fenómeno rural, de montanhas e de pastores, porque “nas cidades, nos grandes meios em que as gentes se acotovela e esbarram umas nas outras, sobretudo na escola em que devem submeter-se à disciplina intelectual, os sonhos mais brilhantes e mais sedutores depressa se desvanecem”. Acontece que Fátima não foi simplesmente um surto de “sonhos sedutores e brilhantes” num círculo singelo de lavradores analfabetos, confundidos por tradições marianas e fenómenos atmosféricos. O “facto extraordinário” não aconteceu apenas na serra de Aire, mas em Lisboa, no Porto, e em todas as localidades de onde veio gente e onde serviu de tema de conversa e de discussão no Verão de 1917.

A grande questão que Fátima levanta não é a da religiosidade rural, mas da religiosidade urbana, não só como crença comunitária mas como identidade individual. Fátima é um foco dessa religiosidade individualista, que já não tem o centro na paróquia e na rotina. Mas é compreensível que a perspectiva da tradição rural tenha sido a mais favorecida pela historiografia de Fátima. Era a mais cómoda e fácil. A erudição científica do século XIX reduzira a religião a um fenómeno característico das fases primitivas da humanidade, uma forma frustrada da ciência, de quando a humanidade não dispunha ainda dos meios para compreender e controlar o seu meio ambiente³⁰. A religião pressupunha pobreza e candura. Era a mentalidade própria daqueles tipos de humanidade que os cavalheiros ilustrados tratavam como inferiores: pobres, mulheres e crianças. Os “espíritos fortes” estavam disponíveis para aceitar a religião como uma disciplina para quem não dispunha dos recursos intelectuais e de carácter necessários para olhar para a realidade de um ponto de vista “científico”. Era por isso que a igreja sobrevivera até ao século XX como um corpo do Estado. O perigo estava nos poderes disponíveis para manipular esses sentimentos primitivos, no sentido de os tornar a base de uma “reacção” contra a modernidade. Fátima, como fenómeno rural, feminino, infantil, não incomodava a ciência: três crianças analfabetas numa serra pobre correspondiam muito bem à ideia feita da “religiosidade” no seu ocaso civilizacional. Mas tudo deixaria de fazer sentido se fosse reconhecido fundamentalmente como um acontecimento nacional e urbano, capaz de arrastar António Sérgio.

Para ultrapassar esta dificuldade, o último refúgio é invocar o aspecto apocalíptico da época. A guerra europeia, no seu quarto ano, não acabava. Nesse mesmo ano, começaram a embarcar as tropas do Corpo Expedicionário

30 Para uma crítica das teorias clássicas da secularização, ver Rob Wamer, *Secularization and Its Discontents*, Londres, Continuum, 2010, pp. 7-40, e os estudos reunidos em Hugh McLeod e Werner Ustorf (coordenadores), *The Decline of Christendom in Western Europe, 1750-2000*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011.

Português para a Flandres. A falta de abastecimentos era cada vez maior. A 19 de Maio de 1917, em Lisboa, uma população desesperada com a falta de pão saqueou as lojas e atacou a Guarda Republicana, que matou talvez 40 pessoas e prendeu mais de 500. Mas antes de assumirmos que as dificuldades, só por si, tivessem transformado todo o Portugal numa crédula aldeia medieval, será importante percebermos que outras condições levaram tanta gente a interessar-se por um "facto extraordinário", e a continuar interessada mesmo quando o contexto original mudou. Porque Fátima não acabou com a guerra, em 1918. Pelo contrário, reforçou-se, expandiu-se. Mas, para isso, há as teorias da conspiração.

2. Um novo catolicismo³¹

O primeiro autor a fazer o elenco de todas as "visões e aparições celestiais" de que houve notícia nesta época, classificando-as como "explorações ignóbeis", não foi um inimigo de Fátima, mas o seu principal propagandista, o cônego Manuel Nunes Formigão, no processo canónico diocesano de 1930. Os anti-fatimistas copiaram depois estes dados para demonstrar que Fátima nada tivera de extraordinário. Formigão usara-os de outra maneira. Todas as "visões e aparições" tinham inspirado "grandes levantamentos do povo durante muitos dias", mas "caíram todas por si, desaparecendo como que por encanto", menos Fátima. O que, para Formigão, só podia ter uma explicação divina³².

Para um inimigo de Fátima, como João Ilharco, em 1971, não havia necessidade de incomodar Deus: Fátima tinha sido simplesmente "uma reacção do clero português contra o regime republicano", uma encomenda para sabotar a Lei da Separação de 1911. Antes dele, em 1950, Tomás da Fonseca descreveu

31 Sobre o catolicismo em Portugal nas primeiras décadas do século XX, ver, entre os estudos mais recentes, Manuel Braga da Cruz, "O catolicismo português no primeiro quartel do século XX" em *Fenomenologia e Teologia das Aparições: Actas do Congresso Internacional de Fátima*, Fátima, Santuário de Fátima, 1998, pp. 81-92; Vítor Neto, *O Estado, a Igreja e a Sociedade em Portugal, 1832-1911*, Lisboa, Imprensa Nacional, 1998; Paulo Fontes, "O catolicismo português no século XX: da separação à democracia" em Carlos A. Moreira Azevedo (coordenador), *História Religiosa de Portugal*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002, volume 3, pp. 129-351; Maria Lúcia de Brito Moura, *A Guerra Religiosa na Primeira República*, Lisboa, Editorial Notícias, 2004; João Seabra, *O Estado e a Igreja em Portugal no Início do Século XX: a Lei da Separação de 1911*, Lisboa, Principia, 2009; João Miguel Almeida, "O Centro Católico Português e a revisão da lei Moura Pinto (1919-1926): o debate interno na Igreja Católica" em *Lusitânia Sacra*, 2.^a série, tomo 24 (Julho-Dezembro de 2011), pp. 111-122; D. Manuel Clemente, *Igreja e Sociedade Portuguesa do Liberalismo à República*, Lisboa, Assírio & Alvim, 2012.

32 DCF, vol. II, p. 193.

a conjura. Tudo teria começado em 1914. O pároco de Fátima queixava-se da pobreza da sua paróquia. Alguém o teria então convencido a "provocar uma aparição como a de La Salette (1846) ou a de Lourdes (1858)" para "enriquecer depressa"³³. O pároco recrutou assim uns "filhos de gente pobre e inculta", a quem "ensaíou" durante meses. Daí que tudo lembrasse o que ocorrera em França: ermos, pastores, "segredos". Uma "fabricação clerical".

Os propagandistas de Fátima, como o cónego Casimir Barthas³⁴, mantiveram o contrário: "na sua grande maioria, o clero e o episcopado de Portugal foram indiferentes e, em parte, hostis às aparições e ao movimento popular dirigido para a Cova de Iria". O pároco de Fátima nunca acreditara nos videntes. A imprensa católica demorou a reagir. O patriarcado de Lisboa proibira o clero de participar nas manifestações. Só em 1921 foi celebrada a primeira missa na Cova de Iria, só em 1927 o bispo de Leiria compareceu oficialmente, e só em 1930 deu crédito às aparições. Em 1929, ainda o bispo de Portalegre não autorizara o culto de Fátima na sua diocese.

Mas, numa carta ao *Mensageiro* de Leiria, de 22 de Agosto de 1917, o pároco de Fátima explicara que a sua "aparente indiferença" se devia a não querer dar pretexto aos "inimigos da religião". Para os críticos de Fátima, estava aqui confessada a estratégia da Igreja: operar na sombra. Acontece que o pároco estava a defender-se da acusação de que colaborara com o administrador do concelho no sequestro dos videntes. De facto, a ideia de Fátima como uma "construção" friamente planeada e dirigida no segredo das sacristias – é uma ilusão. Alguns padres entusiasmaram-se desde cedo com a perspectiva de uma "Lourdes portuguesa", como o cónego Formigão, professor de teologia do Seminário de Santarém e um entusiasta de Lourdes, onde passara o Verão de 1909³⁵. Lourdes, perto da fronteira da França com a Espanha, atraía centenas, por vezes milhares de peregrinos portugueses (em 1909, 1250; em 1910, 2500). Mas a possibilidade de replicar Lourdes na Cova de Iria não era óbvia no Verão de 1917. O próprio Formigão, inicialmente, teria ido a Fátima com a intenção de "parar aquela impostura".

O distanciamento do clero não foi um simples estratagem para dissimular uma direcção oculta. A tendência para supor que Fátima estava, desde o princípio, destinada a acabar num grande santuário faz frequentemente os

33 Tomás da Fonseca, *Fátima*, citado, p. 162.

34 Casimir Barthas, *Fátima (Segundo os Testemunhos e os Documentos)*, tradução de Metzger Leone, Lisboa, Editorial Aster, 1967, p. 206.

35 Sobre o cónego Manuel Nunes Formigão, ver Joaquín Maria Alonso, *O Dr. Formigão, homem de Deus e apóstolo de Fátima*, Fátima, sem indicação de editor, 1979, e a síntese de Jesué Pinharanda Gomes, "Manuel Nunes Formigão" em Carlos A. Moreira Azevedo e Luciano Cristino (coordenadores), *Enciclopédia de Fátima*, Lisboa, Principia, 2007, pp. 232-237.

historiadores esquecerem o carácter "caótico", inicialmente imprevisível e incerto, que Fátima teve para os seus contemporâneos. A carta do pároco de Fátima, padre Manuel Marques Ferreira, ao patriarcado de Lisboa, a 15 de Outubro de 1917, não parece a de um conspirador na posse do fio da meada. Tantos "acontecimentos espantosos" haviam-no deixado perplexo: "careço e imploro [...] urgentes e acertados conselhos para o governo desta freguesia"³⁶. O sucesso final de Fátima impede que se perceba o que, para o clero, começou por ser um desafio difícil. Videntes leigos, em contacto directo com a divindade, sem a mediação da igreja, nunca confortaram a autoridade eclesiástica (em 1938, ainda Lúcia dizia a Antero de Figueiredo, acerca dos "segredos", conforme este registou no seu livro *Fátima*: "Ninguém na terra tem poder para me mandar falar sobre tal assunto")³⁷. Os riscos eram óbvios. Era impossível adivinhar o que crianças sujeitas às maiores pressões acabariam por dizer ou fazer. O administrador do concelho e os militantes laicistas estavam vigilantes. Toda a gente desconfiava de toda a gente. O pároco de Fátima foi acusado de colaborar com a administração do concelho, e ele próprio suspeitou do prior de Porto de Mós. O povo oscilou: a 11 de Novembro de 1917, o prior de Porto de Mós informava o patriarcado de que a fé "resfriara", devido à continuação da guerra, cujo fim Lúcia anunciara a 13 de Outubro³⁸. Nem os mais devotos estavam constantemente disponíveis: em 1920, Formigão lamentou que, quando Jacinta adoeceu, não se tivesse conseguido encontrar em Lisboa uma "pessoa abastada" para a acolher, embora depois da sua morte se "mostra(ssem) solícitas em lhe prestar homenagem"³⁹.

Como não podia deixar de ser, dada a natureza do caso, o clero esteve sempre envolvido, desde os párocos locais, pelas suas funções, até aos seminaristas que Avelino de Almeida viu na Cova de Iria a 13 de Outubro de 1917, movidos pela curiosidade, mas mantendo-se prudentemente à distância, como "mirones". Nos interrogatórios aos videntes, o padre Manuel Marques Ferreira, pároco de Fátima, o cônego Formigão ou o padre José Ferreira Lacerda, director do jornal *Mensageiro* de Leiria, mostraram-se determinados, e com muita habilidade, em despistar histeria, sugestão ou malícia. Os videntes foram perguntados se conheciam a história de La Salette, ou o que "veste a imagem da

36 DCF, vol. I, p. 238.

37 Antero de Figueiredo, *Fátima*, citado, p. 13. Em 1963, no seu livro sobre Fátima, o padre Umberto Pasquale, que conviveu e se correspondeu com Lúcia desde os anos 1930, ao descrever o dia 13 de Outubro de 1917 na Cova de Iria, não hesita em referir-se a Lúcia deste modo: "parecia uma profetisa de Deus". Ver Umberto Pasquale, *Eu Vi Nascer Fátima*, tradução de Antero Ferreira e Simão Cruz, 2.ª edição, Porto, Edições Salesianas, 1993, p. 54.

38 DCF, vol. I, p. 207.

39 DCF, vol. II, p. 187

capela onde costumam ir à missa"⁴⁰. Nunca a excitação venceu a cautela. Em 1918, o pároco de Fátima reportou ao patriarcado que a mãe de Lúcia, em Maio de 1917, lhe pedira que instruisse a filha sobre que dizer à aparição: "disso a dissuadi, para evitar algum mau conceito que a impiedade ou os mal intencionados pudessem fazer, como ainda assim fizeram"⁴¹. Mas os padres não estavam apenas a prevenir, maquiavelicamente, as objecções de outros. Carlos de Azevedo Mendes, advogado de Torres Novas, almoçou com o pároco de Fátima e mais seis padres no dia 7 de Setembro de 1917 e reparou que a insistência das crianças sob interrogatório "impressionava-os", mas que todos concordavam em que "não era razão suficiente para poderem formar um juízo"⁴².

Em 1930, o bispo de Leiria arranjou ainda outro argumento para refutar a tese da "fabricação clerical": como é que um clero "espoliado", "perseguido" e "caluniado", ainda por cima na mais "pequenina e pobre diocese" do país, "teria poder para criar o movimento religioso de Fátima que hoje se estende a todo o Portugal"? É uma boa questão. De facto, as aparições ocorreram fora das regiões de mais densa malha eclesiástica e de mais intensa devoção tradicional em Portugal, como era o Norte do país. Leiria nem sequer era diocese (restaurada em 1918, só teria bispo em 1920)⁴³, e já nos anos vinte, será sempre tratada pelo Nuncio Apostólico como uma diocese pobre⁴⁴. O momento, para o catolicismo português, também não era o mais áureo. Depois da Lei da Separação de 1911, mas sobretudo depois de décadas de tutela liberal no século XIX, a igreja portuguesa dependia de um clero expropriado e vigiado, cujos números diminuía havia um século. Os liberais tinham reduzido o catolicismo a uma disciplina social, usada para controlar o povo menos instruído e sobretudo as mulheres. Os republicanos pretendiam agora reduzi-lo ainda mais, a um culto privado sem expressão pública. Mas o que o bispo de Leiria esquecia em 1930 é que Fátima também aconteceu quando tudo estava a mudar. Durante muito tempo, o catolicismo parecera destinado a não passar de uma "reacção" nostálgica contra a época moderna. O papa Leão XIII, com a "doutrina social da igreja" e o "neotomismo", começara a reconstruí-lo como uma resposta aos impasses e insuficiências da modernidade. Novos

40 DCF, vol. I, pp. 310-311.

41 DCF, vol. I, p. 247.

42 DCF, vol. I, p. 361.

43 Ver Afonso Zúquete, *Leiria. Subsídios para a História da sua Diocese*, 2.^a edição, Leiria, Folheto Edições, 2013, pp. 53-59. Sobre a situação em Leiria, ver Luís Miguel Ferraz, "Reflexos dos conflitos político-religiosos na imprensa local: o caso de Leiria" em *Lusitânia Sacra*, 2.^a série, tomo 24 (Julho-Dezembro de 2011), pp. 91-110.

44 Ver a documentação do Arquivo do Vaticano citada por Carlos A. Moreira Azevedo, *Fátima*, citado, pp. 52-53.

movimentos católicos passaram a aspirar a uma Igreja da sociedade civil, e não do Estado, e a uma religião de crença e militância, e não de simples cerimónia e rotina. Tudo isso provocou conflitos dentro da Igreja, como a polémica sobre o “modernismo” (1907), mas gerou o ambiente em que Fátima pôde escapar a ser arquivada entre o folclore rural.

A história de Fátima não fez parte da restauração de um catolicismo tradicional, mas da emergência de um novo catolicismo, que, tal como estava a acontecer no resto da Europa ocidental⁴⁵, iria ser protagonizado por uma Igreja muito diferente da Igreja do século XIX. O contraste de opiniões entre os católicos é, a esse respeito, sugestivo. Um dos artigos mais cépticos sobre Fátima saiu no principal jornal católico, *A Ordem*, a 17 de Outubro de 1917. O seu autor, o advogado Domingos Pinto Coelho, de uma família miguelista, era, aos 62 anos, a encarnação do mais rigoroso tradicionalismo. Não hesitou em aplicar a Fátima um duche gelado: “o milagre é excepção. E as excepções não se presumem. Precisam de prova cabal”. Ora, havia apenas “as afirmações de três crianças e mais nada”: “é muito pouco”. Pinto Coelho também estivera na Cova de Iria, como “curioso”. O fenómeno solar seria “coisa excepcional”? Não: vira o mesmo espectáculo em Lisboa, uns dias depois. Em Fátima, funcionara apenas a “psicologia colectiva” das “multidões”, agitadas por uma “grande onda de fé”.

A dissonância com o artigo do escritor António Sardinha no jornal *Monarquia*, de 8 de Novembro de 1917, não podia ser maior. Aos 30 anos de idade, Sardinha liderava um novo movimento intelectual, o Integralismo Lusitano, muito análogo ao movimento francês da Action Française. Ao contrário de Pinto Coelho, tinha poucos anos de monárquico e católico. Em 1910, ainda era republicano e “livre-pensador”. A sua conversão deu-se já depois de proclamada a República. Sardinha não citou autoridades e protocolos eclesiais, como Pinto Coelho, mas cientistas, filósofos e matemáticos contemporâneos (William James, Henri Bergson, Henri Poincaré, Georg Riemann, etc.), para defender que as aparições faziam todo o sentido, não à luz da pseudo-ciência materialista do século XIX, mas da nova ciência do século XX. Inverteu assim os termos do debate: o materialismo é que era uma superstição, e os “livres-pensadores” é que eram uns pobres ignorantes e atrasados.

Sardinha começava o artigo com uma citação de Ernest Renan: “a razão e o bom senso não chegam”. O seu catolicismo não era o dos crentes tradicionais, como Pinto Coelho, centrados nas instituições eclesiais, mas o dos

45 Sobre a emergência deste “novo catolicismo” na Europa desde o século XIX, ver Christopher Clark, “The New Catholicism and the European culture wars” em Christopher Clark e Wolfram Kaiser (coordenadores), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 11-46.

conversos, disponíveis para todos os entusiasmos. O jovem advogado Carlos de Azevedo Mendes, membro do Centro Académico de Democracia Cristã de Coimbra, representava bem a tendência. Foi ele o homem muito alto (media mais de um 1,80 m) que, no dia 13 de Outubro, na Cova de Iria, levantou Lúcia ao colo depois da aparição. Numa carta ao irmão, explicou que passara por muitas dúvidas. Um mês antes, a 13 de Setembro, também estivera na Cova de Iria, mas “nada vi nem senti”. A multidão apertava as videntes, que choravam “aflitas”. No dia 13 de Outubro, voltou com “ansiedade”. Tudo foi diferente. Tal como Pinto Coelho, Azevedo Mendes perguntava: os fenómenos atmosféricos “seriam naturais?” Mas respondia de outra maneira: “Que me importa?” O “extraordinário de tudo o que vi é a coincidência de sinais atmosféricos com a prevenção da criança, e depois aquela mole imensa de gente”⁴⁶. Azevedo Mendes tornou-se um dos grandes activistas de Fátima. Anos depois, no santuário, comentaria: “o grande milagre de Fátima é tudo aquilo que vemos, essas multidões penitentes... Essa devoção... Essas conversões...”⁴⁷. O que era “pouco” para Pinto Coelho, o idoso tradicionalista, era tudo para Azevedo Mendes, o jovem militante.

O lado “caótico” dos acontecimentos foi essencial, porque a surpresa e a admiração, no contexto desta nova sensibilidade religiosa, jogaram a favor de Fátima. O professor da Universidade de Bamberg, Ludwig Fischer⁴⁸, rendeu-se a Fátima em 1929, quando, depois de visitar a Cova de Iria, entre a multidão de peregrinos, seguiu para um congresso eclesialístico em Sevilha. Entre as grandes autoridades da igreja, sentiu o contraste: “Sevilha é organização – Fátima é fé. Sevilha é tradição, rotina – Fátima é actualidade, é vida. Sevilha é obra do homem – Fátima é obra de Deus. Sevilha é o fim – Fátima é o princípio”.

Deste ponto de vista, a logística de Fátima, em que os seus inimigos des-cortinam a causa, só podia parecer a consequência. O bispo de Leiria, D. José Alves Correia da Silva, devoto de Lourdes, foi criando condições para uma eventual regularização do culto: comprou terrenos na Cova de Iria, deixou rezar missas e nomeou uma comissão de inquérito canónico em 1922 (o seu argumento a favor da possibilidade de um milagre é curioso: se os homens podiam “desviar as águas de um rio, utilizá-lo para a produção de energia eléctrica que nos dá luz, calor, movimento”, como não admitir que Deus pudesse “produzir efeitos muito superiores”? Afinal, o progresso tecnológico tinha “introduzido no mundo material mais mudanças do que todos os milagres do cristianismo”)⁴⁹.

46 DCF, vol. I, pp. 367-370.

47 Casimir Barthas, *Fátima*, citado, p. 368.

48 Ludwig Fischer, *Fátima à Luz da Autoridade Eclesialística*, tradução de P. Sebastião da Costa Brites, Lisboa, União Gráfica, 1932, p. 112.

49 DCF, vol. II, p. 43.

A propósito da comissão canónica, Ludwig Fischer reparou que "trabalhava com extrema lentidão", mas "a fim de permitir que o tempo e os factos se encarregassem de falar". Entretanto, os entusiastas fundavam jornais e associações. Na passagem para a década de 1930, Fátima assinalou a reorganização da igreja portuguesa: deslocada para sul, mais popular e mais "romana", através de um marianismo associado à afirmação da autoridade do papa. O clero, porém, nunca esteve totalmente à vontade. Tentou regularizar as "curas", através de um serviço de assistência aos doentes, a que se chamava Gabinete de Verificações, como em Lourdes, e esforçou-se por tirar a Fátima o aspecto de uma romaria tradicional, com barracas de comes e bebes, foguetório e mendigos, que já em 1922 horrorizavam o cónego Formigão⁵⁰, tal como hoje se esforça por transformar as "aparições" em "visões" (fenómeno místico, em vez de físico).

3. Um novo republicanismo⁵¹

A 31 de Outubro de 1942, o cardeal Cerejeira resumiu assim a história de Fátima: "sem a igreja e contra o poder do Estado". Não era exacto. Nem pelo que dizia respeito à igreja, nem pelo que dizia respeito ao "poder do Estado". Era verdade que Fátima fora, desde o princípio, um alvo do chamado "livre-pensamento" republicano, mas este nem sempre contou com o "poder do Estado". O "livre-pensamento" era uma causa das lojas maçónicas em que quase todos os chefes republicanos estavam filiados. Mas aplicava-se mais especialmente a uma corrente radical, protagonizada por associações próximas do Partido Republicano Português de Afonso Costa,

50 DCF, vol. III, tomo 3, p. 383.

51 Sobre o republicanismo e a Primeira República, ver, entre outros, Rui Ramos, *A Segunda Fundação (1890-1926)*, vol. VI da *História de Portugal* dirigida por José Mattoso, citado; idem, "Foi a primeira república portuguesa um regime liberal? Para uma caracterização política do regime republicano entre 1910 e 1926" em Manuel Baião (coordenador), *Elites e poder. A crise do sistema liberal em Portugal e Espanha, 1918-1931*, Lisboa, Edições Colibri, 2004, pp. 187-248; Vasco Pulido Valente, *O Poder e o Povo. A Revolução de 1910*, Lisboa, Gradiva, 2010; idem, *A República Velha, 1910-1917*, Lisboa, Aletheia, 2010; Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal da Formação ao 5 de Outubro*, Coimbra, Faculdade de Letras, 1991; A. H. de Oliveira Marques, *Portugal da Monarquia para a República*, volume XI da *Nova História de Portugal*, direcção de Joel Serrão e de A. H. de Oliveira Marques, Lisboa, Editorial Presença, 1991; Ernesto Castro Leal, *Partidos e Programas. O Campo Partidário Republicano Português, 1910-1926*, Lisboa, Imprensa Nacional, 2008; António José Queirós, *A Esquerda Democrática e o Final da Primeira República*, Lisboa, Livros Horizonte, 2008; Filipe Ribeiro de Menezes, *A Grande Guerra de Afonso Costa*, Lisboa, Dom Quixote, 2015; Manuel Baião, *O Partido Republicano Nacionalista, 1923-1935*, Lisboa, Imprensa de Ciências Sociais, 2015.

no poder⁵². A sua reacção a Fátima foi quase instantânea. A 18 de Agosto de 1917, o diário *O Mundo*, órgão do PRP, imputou logo os acontecimentos de “Torres Vedras” (*sic*, por Torres Novas) a um “charlatão” que, a fim de explorar o “povo bisonho”, “industria pobres crianças a verem a santa”. No terreno, já o administrador do concelho de Ourém, Artur de Oliveira Santos, maçom e militante do “livre-pensamento”, recorria a todos os meios para liquidar a “especulação clerical”. A 13 de Agosto, no dia previsto para a quarta aparição, apareceu de surpresa em Fátima e raptou os videntes, com intenção de os submeter a exames médicos e os internar “numa casa de educação”. Durante dois dias, manteve as crianças presas em sua casa. A certa altura, para as aterrorizar, levou-as à cadeia, onde teriam sido ameaçadas de serem “fritas em azeite”⁵³.

Os seus correligionários mostraram igual zelo. Na noite de 22 de Outubro, um bando de “livres-pensadores” de Santarém viajou de automóvel até à Cova de Iria. Vandalizaram o local, cortaram a azinheira e fizeram depois em Santarém uma procissão de paródia com os objectos roubados, o que lhes valeu um balde de água atirado de uma janela por uma mulher indignada. Em Dezembro, a Federação do Livre-Pensamento e a Associação de Registo Civil de Lisboa voltaram ao terreno, com uma conferência em Ourém e um comício na própria Cova de Iria, para denunciar o “vil embuste de Fátima”. No comício, não terão comparecido mais do que oito pessoas, apesar da protecção de uma grande força da Guarda Republicana vinda de Tomar e de Torres Novas.

Tanto afã acabou por suscitar dúvidas. A 18 de Novembro de 1917, Tomás da Fonseca, num artigo para *O Mundo*, perguntou-se mesmo se não eram os “livres-pensadores” que estavam a alimentar o “fogacho” de Fátima com “a lenha seca dos nossos escritos e conversas”. De facto, a perseguição teve este efeito: deixou a imprensa católica à vontade para abordar Fátima, não como um “milagre”, de discussão delicada entre católicos, mas como um caso de falta de liberdade religiosa, com que todas as pessoas decentes, independentemente das suas convicções, se podiam escandalizar. Há a esse respeito, na transcrição do que a Virgem terá dito a 19 de Agosto a Lúcia, uma incerteza curiosa: o pároco de Fátima registou: “se não tivessem abalado contigo para a Aldeia (Ourém) o milagre seria mais conhecido”; mas o cónego Formigão,

52 Sobre o “livre-pensamento”, ver Fernando Catroga, “O livre-pensamento contra a igreja. A evolução do anticlericalismo em Portugal, séculos XIX e XX” em *Revista de História das Ideias*, vol. 22, 2001, pp. 255-354; e ver também António Ventura, *Anarquistas, Republicanos e Socialistas em Portugal. As Convergências Possíveis*, Lisboa, Edições Cosmos, 2000. Para uma comparação com o caso espanhol, ver o importante estudo de Manuel Alvarez Tardío, *Anticlericalismo y Libertad de Conciencia*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2002.

53 DCF, vol. II, p. 130.

mais tarde, anotou o contrário: "se não tivessem sido presas não seria o milagre tão conhecido"⁵⁴. Na versão de Formigão, a Virgem confirmava os receios de *O Mundo*.

O pormenor que tem escapado à historiografia é que os chamados "livres-pensadores" precisavam de Fátima muito mais do que os católicos. Os "livres-pensadores" constituíam apenas uma corrente no republicanismo. Em 1917, sentiam a sua influência ameaçada, não por Fátima, mas pelo próprio regime. A guerra, como em França, levava à tentativa de estabelecer uma "união sagrada". Nesse espírito, o governo aceitara a assistência religiosa em campanha, nomeando capelães militares⁵⁵. Mas corriam rumores mais preocupantes: que estaria a ser considerado o restabelecimento de relações diplomáticas com a Santa Sé ou até mesmo a revisão da "intangível" Lei da Separação. A intervenção na guerra não era popular e as dificuldades de abastecimento eram graves. Para o regime, uma trégua com os católicos poderia ser conveniente, e parecia haver boa expectativa disso. A igreja patrocinava um novo movimento político, o Centro Católico, que no fundo significava o seu distanciamento dos monárquicos. Mas para os "livres-pensadores" qualquer acordo com a "reação clerical" era impensável. Ora, que melhor do que Fátima, ressurgência de uma credulidade fraudulenta, para provar a inconveniência de o regime se moderar? No primeiro artigo de *O Mundo* sobre Fátima, a 18 de Agosto, era essa a verdadeira nota: "e é sob esta união sagrada [...], que com ousadia extreme os impostores vão praticando sem punições todas essas proezas de estupidez e de cegueira". Era urgente voltar às "punições". Foi o que aconteceu a 23 de Agosto, com o desterro do cardeal patriarca.

Mas a influência dos "livres-pensadores" diminuía. A 20 de Outubro de 1917, *O Mundo* atacou os jornais "que se prestam a servir essa mentira para iludir os papalvos". Era uma referência a *O Século*, o maior diário português, que tinha sido também o maior jornal republicano antes de 1910. A 15 de Outubro, a reportagem de Avelino de Almeida sobre o dia 13 na Cova de Iria causara enorme sensação. Avelino de Almeida havia sido um célebre ferrabrás do anticlericalismo. Agora, aparecia deslumbrado por "um espectáculo único e inacreditável para quem não foi testemunha dele": uma "imensa multidão" num "alarido colossal", a gritar "milagre!, milagre!". Tinha sido avassalador: "a sugestão colectiva de que o sobrenatural impera ali e de que um poder extra-humano empolga os circunstantes é tão forte e tão arrebatador que os olhos se marejam de lágrimas, há rostos que se cobrem de uma palidez de morte,

54 DCF, vol. I, pp. 37 e 254.

55 Ver, a propósito, Maria Lúcia de Brito Moura, *Nas Trincheiras da Flandres. Com Deus ou sem Deus, eis a questão*, Lisboa, Edições Colibri, 2010.

homens e mulheres prostram-se em terra, entoando cânticos e rezam o terço em coro”.

Avelino de Almeida não se convertera. Apenas ficara impressionado por duas coisas em Fátima. Por um lado, por aquilo que lhe deve ter parecido uma demonstração da “psicologia das multidões”, popularizada pelo escritor francês Gustave Le Bon, então muito lido e citado. Mas, acima de tudo, Avelino de Almeida não terá resistido ao fascínio do que, na tarde de 17 de Outubro na Cova de Iria, lhe pareceu a comunhão numa crença colectiva, precisamente como a que os republicanos, por outros meios, desejavam obter. Fátima mostrava à república, de modo perverso, aquilo que a república gostaria de ter sido: a ultrapassagem dos egoísmos, a disponibilidade de tudo sacrificar por um ideal. Foi esse precisamente o tema de *O Século* num artigo de 17 de Outubro, em que comparou Fátima com as eleições municipais de 14 de Outubro: “Em Fátima, cerca de cinquenta mil pessoas se mobilizaram para presenciar um milagre. Idas de longínquas paragens, nem os incómodos da jornada, nem a inclemência do tempo as demoveram do seu propósito”. Mas “no dia seguinte, a concorrência às urnas em Lisboa foi uma coisa irrisória”, apesar de haver assembleias de voto em toda a cidade e de não chover. A conclusão era tremenda: “Se cada vez parece haver mais quem faça fé na Virgem, porque é que cada vez há menos quem faça fé nos homens? Com certeza não é por culpa da Virgem”.

Desde o fim do século XIX, o tipo de materialismo cientista que alimentava o chamado “livre-pensamento” recuava na Europa, como já Eça de Queirós constataria em 1893 no seu ensaio “Positivismo e Idealismo”, ao chamar a atenção para o “renascimento espiritual, este nevoeiro místico que em França e em Inglaterra está lentamente envolvendo a literatura e a arte”⁵⁶. As ciências experimentais, que em meados do século XIX pareciam o critério de todos os valores, tinham-se revelado limitadas e incertas. A religião, de patologia condenada pelo progresso, passou a exemplo de um impulso vital ou expressão de uma transcendência inultrapassável. A literatura dita “simbolista” reabilitou a indeterminação, a vida interior, o sonho, a religião, o hermetismo⁵⁷.

Foi essa a inspiração do mais importante movimento intelectual republicano destes anos, a Renascença Portuguesa, que juntou Teixeira de Pascoaes, Leonardo Coimbra, Jaime Cortesão, Raul Proença, António Sérgio, Raul Brandão e, ao princípio, Fernando Pessoa. Nos seus artigos e conferências,

56 Eça de Queirós, “Positivismo e Idealismo” em *Notas Contemporâneas*, Lisboa, Livros do Brasil, s.d., pp. 185-196.

57 Ver, a propósito, J. W. Burrow, *The Crisis of Reason: European Thought, 1848-1914*, New Haven, Yale University Press, 2002.

Pascoaes, o líder da Renascença, citava Henri Bergson e William James (os mesmos autores citados por António Sardinha em 1917), para repudiar o "egoísmo materialista", o "cientismo estreito e superficial", e saudar o "espírito religioso que ora aparece na Europa". Acreditava que só "pelo sentimento religioso" a humanidade poderia elevar-se "àquela altitude, onde todas as almas se encontram, como que libertas de seus corpos e esquecidas da sua tenebrosa existência". Pascoaes abominava o clericalismo católico, mas sonhava com uma "democracia rústica e campestre", feita de "lavradores" a quem queria dar uma religião nova, a da "saudade". Com esse fim, não hesitou em aproveitar a imagística mariana, chegando a invocar uma "Virgem Lusíada"⁵⁸. Em 1911, no poema *Marános* (grafia da época), apelou à "saudade" como à Virgem: "Ó Saudade! Ó Saudade! Ó Virgem Mãe,/ Que sobre a terra santa portuguesa,/ Conceberás, isenta de pecado,/ O Cristo da Esperança e da Beleza!" Pascoaes não estava sozinho neste marianismo republicano. A sua expressão mais fantástica ocorreu na oração patriótica que o maior intelectual do regime, o poeta Guerra Junqueiro, enviou ao jornal *República*, a 13 de Fevereiro de 1917: "Pátria divina de Camões e de Nun'Álvares, santificado seja o vosso nome. [...] perdoai, Senhora, os nossos erros. Para nos libertar de toda a fraqueza e de todo o crime, encheremos os corações do vosso amor, Ámen". Os intelectuais cosmopolitas e anticatólicos da república tinham visto a Virgem muito antes dos pastorinhos de Aljustrel⁵⁹.

Começara uma espécie de fascínio pela fé que, anos depois, em 1938, levaria o escritor Antero de Figueiredo, em *Fátima*, a maravilhar-se: "A Fé! Que força extraordinária, que espiritual potência! Se esta multidão soerguesse as costas, levantaria cordilheiras; se esbracejasse, afastaria continentes". E teve esta nota significativa: "É neste instante, único, que tem realidade a ideologia (aliás socialmente falsa) da Revolução"⁶⁰. Ora, o que oferecia o "livre-pensamento" materialista em alternativa? Piadas sobre o "sol em folias", dichotes contra os "pequenos labrostes", troças da "crendice indígena", ou a hilariante descoberta, em Agosto de 1917, de um "menino virtuoso" que, na rua dos Poiais de S. Bento, em Lisboa, previa uma "aparição" na capital. Em 1917, eram os homens do livre-pensamento que pareciam estereis e intolerantes. A 26 de Outubro de 1917, o *Diário de Notícias* resumia assim, a propósito de Fátima,

58 Teixeira de Pascoaes, *A Saudade e o Saudosismo (Dispersos e Opúsculos)*, edição de J. Pinharanda Gomes, Lisboa, Assírio & Alvim, 1988, p. 91.

59 Ver, a propósito, J. Pinharanda Gomes, "A incidência das aparições de Fátima no âmbito da Filosofia Portuguesa" em *Fenomenologia e Teologia das Aparições. Actas do Congresso Internacional de Fátima*, Fátima, Santuário de Fátima, 1988, pp. 181-215.

60 Antero de Figueiredo, *Fátima*, citado, p. 293.

em que consistia o livre-pensamento oficial: no ataque ao “livre-pensamento dos outros que não pensam como o Sr. Administrador do concelho”.

No mês de Dezembro de 1917, o poder do PRP de Afonso Costa desmoronou-se perante a sublevação militar comandada em Lisboa pelo major e professor universitário Sidónio Pais. Sidónio, embora ateu, rompeu com o livre-pensamento radical. Emendou a Lei da Separação, restabeleceu relações com o Vaticano e, como Presidente da República, assistiu a missas solenes em Lisboa. Segundo o ex-administrador do concelho de Ourém, o “sidonismo” deixou os “reaccionários à vontade” em Fátima. Curiosamente, isso não pareceu beneficiar muito o culto, que nestes anos perdeu dois dos videntes e deixou de gerar notícias e comentários na imprensa⁶¹. Mas com o regresso ao poder do PRP, depois de 1919, os “livres-pensadores” decidiram tentar novamente a eliminação de Fátima, outra vez com Artur de Oliveira Santos à frente da administração de Ourém. Em 1920, com a morte de Jacinta, receou uma grande peregrinação a 13 de Maio. Forças da GNR cercaram a Cova de Iria e Lúcia, aos 13 anos, foi presa pela segunda vez por uma patrulha a cavalo da GNR, cujos guardas se entretiveram a ameaçá-la de morte⁶². Artur de Oliveira Santos deu conta ao governador civil de Santarém de que os “reaccionários” tinham sido “dispersados à coronhada”, o que lhe valeu mais um louvor da Federação Portuguesa do Livro Pensamento “pela forma altamente republicana e livre-pensadora como agiu”⁶³. No jornal *A Guarda*, a 22 de Maio, um “republicano histórico” estranhou: “na França republicana”, os governos facilitavam as peregrinações a Lourdes, e nunca “o regime correu por esse motivo algum perigo”. Mas, não por acaso, esta nova agressão reavivou o interesse da imprensa por Fátima, depois de uns anos em que a sua radiação ameaçara tornar-se local, para preocupação dos seus activistas (em Julho de 1920, Gonçalo Almeida Garrett incitava o cónego Formigão a que desse mais “publicidade” a Fátima: “Muitos perguntam o que há sobre Fátima, outros dizem que as manifestações que houve nos primeiros cinco meses em Fátima não têm tido confirmação nem seguimento”)⁶⁴.

O cerco de 1920 foi, em relação a Fátima, uma das últimas grandes exposições de poder dos “livres-pensadores”. A sua influência cairia dramaticamente nos anos seguintes, quando o presidente António José de Almeida (1919-1923), com o apoio do novo líder do PRP e chefe do governo, António Maria da Silva, pôs fim à “guerra religiosa”, ao mesmo tempo que a Igreja, através do Centro

61 Ver Luciano Coelho Cristino, “Nota Explicativa” em DCF, volume III, tomo 2, pp. 13-14.

62 Lúcia de Jesus, *Memórias*, citado, pp. 175-176. Lúcia hesita em datar esta detenção (“um dia 13 de Maio, não me lembro se de 1918 se 19”), mas trata-se certamente do ano de 1920.

63 DCF, vol. III, tomo 2, pp. 316, 323.

64 DCF, vol. III, tomo 2, p. 407.

Católico, se desinteressava da "questão do regime". A década de 20 teve momentos duros. Os governos tiveram de praticar uma austeridade violenta, para limitar uma das maiores inflações da Europa. Houve greves e terrorismo. Para viabilizar novas alianças, a elite republicana investiu fortemente no que pudesse servir como base de consenso. Foi uma época de ouro de eventos e cerimónias patrióticas, como a viagem aérea de Gago Coutinho e de Sacadura Cabral ao Brasil em 1922, ou a adopção pelo Estado do culto do condestável Nuno Álvares Pereira⁶⁵, beatificado em 1918 e a quem a república consagrou um "feriado cívico", a "Festa da Pátria", a 14 de Agosto. Mais uma vez, imitava-se a França: Nuno Álvares constituía, como Jeanne d'Arc, um ponto de encontro entre a "fé patriótica" e a "fé religiosa"⁶⁶. Em 1921, a 14 de Agosto, houve grandes festas em Lisboa, com desfile militar, mas também missa. Os "livres-pensadores", desesperados, declararam uma "Semana Anti-Clerical". Estavam a perder. A prática religiosa recrudescera em Portugal, como na Europa, com a Grande Guerra. Nestes anos, como em França, só se falava das espectaculares conversões de escritores ateus: Gomes Leal, Guerra Junqueiro, Manuel Ribeiro, mais tarde Leonardo Coimbra. Até Afonso Costa, segundo boatos na imprensa, frequentava sessões espíritas em Paris.

O cónego Formigão procurou situar Fátima neste contexto. Em artigos no jornal *Voz de Fátima* (a partir de 1922), inseriu as aparições num triângulo nacional, cujos vértices seriam a Batalha, Fátima e Ourém, de que Nuno Álvares tinha sido conde. Estavam assim unidos o catolicismo e o patriotismo. Formigão sublinhava que Fátima se encontrava "situada precisamente no centro geográfico do país", o que fazia dela "o santuário nacional por excelência"⁶⁷. A 10 de Abril de 1921, o bispo de Leiria participara com o Presidente da República na cerimónia de inumação do Soldado Desconhecido, no mosteiro da Batalha, consagrando um dos vértices do triângulo de Formigão.

As bombas que desconhecidos – mas que o cónego Formigão identificou com o ex-administrador do concelho, Oliveira Santos, e com as "forças da

65 Ver, a propósito, Ernesto Castro Leal, *Nação e Nacionalismo. A Cruzada Nacional D. Nuno Álvares Pereira e as origens do Estado Novo (1918-1938)*, Lisboa, Edições Cosmos, 1999.

66 A aproximação entre Nuno Álvares Pereira e Jeanne d'Arc foi feita na época, entre outros, por Fernando de Sousa (Nemo): "desempenharam idêntica missão salvadora, surgindo no meio de crises semelhantes, assegurando à pátria a independência do domínio estrangeiro". Ver Fernando de Sousa (Nemo), *Joanna d'Arc e Nun'Alvares. Conferência realizada em 6 de Maio de 1916 na Liga Naval Portuguesa*, Lisboa, Tipografia César Piloto, 1916. Sobre o culto de Jeanne d'Arc no fim do século XIX, como ponte entre as "duas Françaes" (republicana e católica), ver Gerd Krumeich, *Jeanne d'Arc à travers l'Histoire*, Paris, Belin, 2017.

67 Esta perspectiva é resumida por Manuel Nunes Formigão (Visconde de Montelo) em *As Grandes Maravilhas de Fátima. Subsídios para a História das Aparições e dos Milagres de Nossa Senhora de Fátima*, Lisboa, União Gráfica, 1927.

revolução⁶⁸ – colocaram na capela da Cova de Iria, na noite de 5 para 6 de Março de 1922, demonstraram que Fátima já só podia ser atacada na sombra. Quando, em Maio, o governador civil de Santarém sugeriu que se proibisse a peregrinação, o novo administrador de Ourém respondeu que um tal acto só serviria para “desprestigiar a República” e que não cumpriria nenhuma ordens nesse sentido, para o que já contava com o apoio de todos “os republicanos de várias cores do concelho”⁶⁹. Não precisou de se insubordinar, porque o governo, em Lisboa, apressou-se a esclarecer que nunca dera tais instruções ao governador civil (em Outubro de 1924, num novo momento de ascendência radical, houve outra tentativa de proibição, frustrada). O antigo administrador, Oliveira Santos, estava desconsolado: “A reacção vai triunfando”.

O último golpe no “livre-pensamento” viria a 27 de Dezembro de 1922, quando *O Mundo* anunciou sensacionalmente que o presidente da república iria ao Palácio da Ajuda, como os antigos reis, impor o barrete cardinalício ao núncio apostólico, como prova de que “o regime republicano é tolerante”. António José de Almeida explicou então que a república, embora neutra, “tem especiais deferências” para com o catolicismo, por ser a religião da “quase totalidade da Nação”. Até Sebastião de Magalhães Lima, o Grão-Mestre da maçonaria, concordava: “a época dos mata-grades passou”. Para *O Mundo* – sempre o órgão do PRP, mas já com pouco em comum com o jornal de 1917 –, era uma excelente notícia: “nunca mais poderão especular junto da pobre gente da província com a lenda de que a República odeia Deus, persegue e tortura os padres, profana os templos e impede o culto da religião católica”. Entretanto, a burocracia do Estado legalizava Fátima: a 12 de Maio de 1924, a Divisão de Estradas do Distrito de Santarém concedeu a primeira licença de obras na Cova da Iria, para os muros do recinto das aparições⁷⁰.

A aceitação de Fátima pelo “poder do Estado” não teve, assim, de esperar pela cumplicidade entre a ditadura de Salazar e a Igreja do cardeal Cerejeira nos anos 1930, nem pelo fortalecimento da sua ressonância profética a partir da década de 1940. Resultou, em primeiro lugar, de um novo republicanismo, traumatizado pelo fracasso do “livre-pensamento” e fascinado pela ideia de um consenso de tipo religioso, que aliás inspirara o republicanismo europeu desde a “religião civil” de Rousseau. Mas resultou também da disponibilidade da Igreja em inserir o catolicismo na nação histórica, como um selo providencialista do patriotismo. Mais uma vez, não estamos perante um fenómeno

68 DCF, vol. III, tomo 3, p. 384.

69 DCF, vol. II, p. 203.

70 Francisco Pereira de Oliveira, *Fátima. Como Nasceu e Cresceu*, vol. V de *Ourém. Estudos e Documentos*, Ourém, Edição da Câmara Municipal de Ourém, 1990, p. 15.

singular. No caso de Lourdes, em França, a sua significação também se ampliou com as peregrinações "nacionais" depois da derrota da França na guerra com a Prússia em 1870-1871⁷¹.

Conclusão

A história de Fátima está assim para além do *fait-divers* de uma suposta religiosidade rural, concebida como o depósito ingénuo de crenças e rotinas intemporais numa sociedade mais ou menos primitiva, ou da guerra entre a Igreja e o Estado, vista como o confronto maniqueísta entre dois blocos homogéneos e estáticos. Tudo é, de facto, um pouco mais complicado. O impacto de Fátima dependeu, em termos históricos, de dois factores: da sua integração numa cultura mediática nacional, através nomeadamente da grande imprensa de Lisboa, e das transformações que estavam a ocorrer, quer nos meios católicos, quer nos meios republicanos. O que quer dizer que o conhecimento do contexto histórico de Fátima terá de assentar, no futuro, numa abordagem metodológica nova: uma abordagem que, em relação à sociedade, não dê apenas atenção às estruturas, mas às conexões e às circulações; e que, em relação ao catolicismo e ao republicanismo, atente na pluralidade e na dinâmica, em vez de procurar definições estáveis e fechadas.

Mas nenhuma história será completa se não tiver presente o princípio desta história, as três crianças de Aljustrel. Em 1921, quando duas já tinham morrido, a terceira desapareceu, internada em instituições eclesíásticas. Só em 1938, Lúcia voltou a falar em público, por intermédio de Antero de Figueiredo. *Fátima*, o livro do encontro, descreve-a como uma "figura meã de camponesa", com "cara plebeia", viva e jovial, talvez com uma "pontinha de génio", igualmente dada a ditos humorísticos e a reflexões espirituais. Mas durante as conversas, Figueiredo reparou que em alguns momentos, de repente, havia nela uma "certa estranha expressão que surpreende e impressiona": "Nos seus olhos, há lá dentro, lá no fundo, lá muito longe, um inatingível e insondável mundo"⁷². Como em toda esta história.

71 Ruth Harris, *Lourdes: Body and Spirit in the Secular Age*, citado, pp. 210-211.

72 Antero de Figueiredo, *Fátima*, cit., p. 153.