Dito isto, cabe voltar a realçar, que a obra de Luís Filipe Torgal é, a par do livro de António Teixeira Fernandes, *O confronto de ideologias na segunda década do século XX* (Porto: Afrontamento, 1999), uma das primeiras tentativas de abordar de forma relativamente extensa e do ponto de vista histórico este fenómeno muito complexo, importante e pouco explorado. Por isso mesmo o livro será necessariamente um marco no debate sobre este fenómeno. A obra de José Barreto, *Religião e Sociedade*, que escreve em torno de Fátima a partir de uma exploração da muito rica bibliografia estrangeira sobre o fenómeno das aparições oferece muitas pistas que merecem ser exploradas. No caso do livro de Luís Filipe Torgal abundam as questões deixadas em suspenso. Esperamos que ambos tenham igualmente o condão de incentivar o prosseguimento deste estudo, e que estas obras sejam o sinal de uma viragem no estudo do fenómeno de Fátima que leve à multiplicação das análises sobre um tema central mas esquecido pela historiografia e pelas ciências sociais portuguesas.

Bruno Cardoso Reis

BARRETO, José – *Religião e sociedade: dois ensaios*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, 2002. 175 p.

O livro reúne dois ensaios de carácter histórico sobre questões distintas mas centrais na história do catolicismo contemporâneo: o fenómeno das aparições marianas e, em particular, o caso de Fátima (1ª parte); e a relação da Igreja católica com a política, a partir da problematização da questão da «oposição e resistência de católicos ao Estado Novo» (2ª parte). O primeiro ensaio é o mais desenvolvido e o mais inovador, quer pela temática quer pelas perspectivas analíticas sugeridas. O segundo corresponde à comunicação apresentada pelo Autor no 10º Curso de Verão promovido pelo Instituto de História Contemporânea da Faculdade de Ciências Sociais e Humanas da Universidade Nova de Lisboa, sobre o tema «O Estado e a Igreja em Portugal (séculos XIX e XX)», realizado em Setembro de 2000.

Beneficiando da publicação da *Documentação crítica de Fátima*, editada pelo Santuário de Fátima e, até então, com dois volumes publicados [Vol.1: *Interrogatório aos Videntes, 1917*, ed. 1992; Vol. 2: *Processo canónico diocesano, 1922-1930*, ed. 1999], o Autor desenvolve a sua reflexão sobre as aparições de 1917 em diálogo com as mais recentes investigações históricas, antropológicas e teológicas acerca do fenómeno geral das aparições, em particular na época contemporânea, pugnando por uma aproximação científica ao estudo do fenómeno religioso. A problemática em análise é caracterizada como «uma religiosidade de matriz popular, moldada pela intervenção reguladora e integradora da Igreja institucional, inscrevendo-se num movimento contrário ao da secularização da época contemporânea» (p. 11).

Começando por sublinhar um certo alheamento dos cientistas sociais dos temas fatímicos em Portugal, em comparação com o que acontece noutros países, José Barreto tira partido das propostas e conclusões de diversas investigações internacionais — em particular, obras de William Christian, David Blackbourn, Paolo Apolito, Ruth Harris, Sandra Zimdars-Swartz, cujas obras vai recenseando ao longo do texto —, que conjuga com as informações coligidas na bibliografia nacional e fontes disponíveis. Para explicar aquele relativo alheamento, sublinha «o facto de o catolicismo português, com rico historial de

aparições e grandes tradições de culto mariano, ter revelado durante boa parte do século XX uma feição refractária ao debate teológico, mostrando, em contrapartida, especial aptidão a absorver, adaptando-os, certos elementos da religiosidade popular» (p. 30).

Conhecedor da principal bibliografia que desde os anos 30 foi sendo publicada sobre Fátima, o Autor propõe uma distinção entre os “escritos de apologética e denúncia”, ideologicamente comprometidos com uma perspectiva militante, dos trabalhos de “crítica teológica e ciência social”, que «contribuíram para desarmar o velho e com frequência estéril debate sobre a autenticidade (sobrenaturalidade) das aparições reconhecidas pela Igreja e para evidenciar a pertinência do seu estudo sob uma variedade de ângulos.» (p. 65). Referindo-se aos limites da literatura de denúncia anticlerical, por contraponto à literatura apologética, resume: «A denúncia, implicando sempre a negação da autenticidade da intervenção sobrenatural, assumia muitas vezes a forma de análise exclusiva do enquadramento sócio-político e ideológico das aparições, respectivas mensagens e culto, insistindo na manipulação dos videntes e dos crentes por vários poderes e interesses. Pouco ou nenhum caso era feito dos aspectos antropológicos e das raízes ancestrais dessas manifestações de religiosidade popular. Ignoravam-se ou desprezavam-se factores psicológicos, como o sofrimento, a ansiedade e a incerteza, que, em momentos de grande crise pessoal ou colectiva, despertam a “sede de sobrenatural” que, de forma espontânea, atrai indivíduos e multidões de crentes a um lugar em que se constrói o sagrado e a esperança.» (p. 59).

Segundo esta perspectiva e no quadro geral de definição de uma fenomenologia das aparições e respectivo enquadramento historiográfico, vale a pena reter alguns dos pressupostos epistemológicos e metodológicos avançados por José Barreto na sua reflexão: 1º) «ponto fulcral, a saber, a constatação aparentemente simples de que das alegadas aparições só se conhece o que os videntes relatam»; 2º) independentemente da origem (sobrenatural ou não) do fenómeno, os relatos são «sempre sempre fruto de uma primeira filtragem» pela pessoa do vidente e «passam por uma série de interacções com o meio circundante até ao produto final desse processo ser formalizado e admitido por uma constelação de entidades». «Daí que o estudo das aparições não possa dispensar o exame nem da pessoa do vidente nem do modo como os seus relatos são gerados e fixados em articulação com a comunidade humana e religiosa em que o vidente se integra, sobre o pano de fundo da sociedade mais vasta e da cultura e das instituições religiosas em geral.»; 3º) «No plano linguístico, foi possível também contornar certas incompatibilidades com o recurso, por exemplo, ao conceito de *visão*, que a Igreja aceita, usa e por vezes até parece preferir, em lugar de *aparição*, que tradicionalmente repugna ao espírito positivo», embora certos cientistas sociais prefiram o primeiro «para sublinhar o carácter colectivo da *construção social* do fenómeno» (p. 65). Estes pontos, que a sociologia e a historiografia religiosas a nível internacional normalmente contemplam, são ainda uma relativa “novidade” entre nós.

Na perspectiva da história social e religiosa, haveria ainda, no entanto, que ressaltar outro critério: o estudo das aparições não pode restringir-se à análise dos relatos dos videntes e dos mecanismos de definição e difusão da mensagem das aparições. Por natureza, tais fenómenos tendem a tornar-se em factos sociais globais, com os lugares de aparição a tomarem-se lugares (sacralizados) de peregrinação e manifestação da devoção de pessoas e grupos, espaço de convergência e irradiação de uma compreensão religiosa do mundo, numa diversidade de perspectivas e pluriformidade de expressões que – sublinhe-se – ultrapassam a possibilidade de qualquer controlo institucional imediato. Assim, se as aparições marianas contribuem para moldar a sociedade e o catolicismo locais, inversamente, elas ganham alguns dos seus traços mais específicos em articulação com a realidade social e religiosa

em que emergiram e se desenvolveram – perspectiva de análise que, em certa medida, tem sido já tentada nas abordagens do caso português. E, no caso de Fátima, o âmbito em que tal se verificou está muito para além do quadro português, conforme outros estudos o têm também sublinhado [cf. Encontro Internacional sobre a Pastoral de Fátima no 75º Aniversário das Aparições, 1991 – *Actas*. Fátima: Santuário, 1993].

Alguns dos aspectos mais sugestivos deste ensaio resultam precisamente da comparação do caso português com casos estrangeiros de aparições, situando Fátima, simultaneamente, no seio do catolicismo, em geral, e da sociedade portuguesa, em particular. Se, desde há muito, é reconhecido que os acontecimentos de Fátima se inscrevem num quadro de aparições que tiveram nas aparições marianas da França do século XIX o seu ponto de referência (Rue du Bac, 1830; La Salette, 1846; e Lourdes, 1858), as quais revestiram aspectos formais inéditos e introduziram novos temas e conteúdos «que as aparições marianas no mundo católico contemporâneo, reconhecidas ou não pela Igreja, têm desde então vindo a reproduzir» (p. 27) – como o sublinham também outros estudos [entre outros, cf. Joachim Bouflet e Philippe Boutry – *Un signe dans le ciel: les apparitions de la Vierge*. Paris: Grasset, 1997]; em regra geral, já é menos notado que «contemporaneamente, a forte presença do tema nos meios de comunicação de massas [tem] conduzido a uma crescente interacção a nível internacional entre as sucessivas aparições, quer em aspectos formais, quer de conteúdo, num curioso processo de mundialização», que o ensaio sublinha (p. 27) e de que Fátima é, aliás, expoente – basta pensar-se na proposta de Fátima como «altar do mundo». Expressão desse processo é aqui referida a aparições recentes, como as de Medjugorje, onde «as alegadas mensagens da Virgem incluem referências abonatórias sobre outras aparições contemporâneas em diferentes pontos do mundo, num curioso e inédito processo de mútua acreditação.» (p. 27).

Ao longo do ensaio, várias teses são apresentadas e defendidas relativamente às aparições de Fátima. A primeira refere-se precisamente à articulação Fátima-Lourdes, a que se alude em vários passos do texto: a sua pertinência é grande e mereceria ser aprofundada; tal articulação remete o historiador ou o sociólogo para a análise do mundo devocional contemporâneo, nomeadamente no quadro do chamado catolicismo integral, e constitui, aliás, uma referência central na historiografia religiosa contemporânea. Em termos do conteúdo da mensagem e da sua dimensão apocalíptica, recorde-se, no entanto, que outros autores apontam para um paralelismo preferencial com as aparições de La Salette. Uma segunda tese radica na ideia de que «a fatimologia oficial esteve directamente associada à elaboração da doutrina do “duplo ressurgimento” (“espiritual e nacional”) de Portugal sob a ditadura militar e o regime de Salazar» (p. 41); tese sugestiva – que, em larga medida, também partilhamos – mas que corre o risco de reduzir um fenómeno marcadamente religioso à sua dimensão ideológica, havendo necessariamente, por um lado, que recuar e, por outro, que alargar a questão da ideia de necessidade desse ressurgimento às perspectivas redentoras e messiánicas que, em Portugal, atravessaram os diversos nacionalismos, antes e depois de 1926. Por outro lado – e diversamente ao que é sugerido no ensaio, nomeadamente quando se afirma que «O culto de Fátima beneficiou também, desde pelo menos 1928, do apoio estatal» (p. 44) –, Fátima não surgiu como lugar de subordinação da Igreja Católica ao Estado Novo – independentemente da convergência institucional que, em determinado período efectivamente existiu e das tentativas de apropriação da mensagem de Fátima pelo campo político conservador –, mas constituiu, ao invés, um espaço de afirmação pública da autonomia institucional da Igreja Católica, manifestada em diversas ocasiões até aos dias de hoje. Uma quarta tese prende-se com a explicação das reservas iniciais das autoridades

da Igreja Católica relativamente às aparições – onde se reconhece uma atitude de prudência institucional distinta de qualquer forma de ceticismo – e, mais concretamente, com as razões da reafirmada demora no processo de reconhecimento oficial da credibilidade das aparições (1930). À «afirmação de que não houve precipitação no processo», o Autor opõe a ideia de que «a posição do bispo de Leiria e de outras figuras-chave no processo de acreditação de Fátima já estava formada muito antes de se organizarem as averiguações diocesanas oficiais sobre as aparições – e, inclusive, vários anos antes de terem ocorrido as curas consideradas milagrosas, cujo dossier foi anexado como prova ao processo canónico» (p. 36). Esta afirmação é sustentada sobretudo na acção do padre Manuel Nunes Formigão, um dos principais promotores do reconhecimento das aparições e responsável pela organização do processo canónico diocesano, mas só poderá ser cabalmente discutida quando estiver completa a publicação da documentação de Fátima relativa àquele período inicial e se tenha público acesso aos principais arquivos episcopais. Tal questão ganha, aliás, maior compreensibilidade se for alargada e enquadrada na problemática mais geral da recepção, apropriação e reconhecimento dos acontecimentos de Fátima por parte do catolicismo português e da Igreja Católica entre 1917 e 1930; período que tem sido objecto recente de outras investigações [nomeadamente as de António Teixeira Fernandes e Bruno Cardoso Reis, ambos citados por José Barreto, e de Luis Reis Torgal, objecto de recensão neste número da revista]. O crescente interesse historiográfico pelas aparições de Fátima é, aliás, uma constatação que se impõe.

Um último aspecto relativo a este primeiro ensaio prende-se com a chamada crítica católica sobre Fátima (p. 47-57), nomeadamente no que à fixação da mensagem de Fátima diz respeito, e explicitamente ao tema da “conversão da Rússia”. José Barreto sublinha o facto de tal crítica ter origem nos meios católicos internacionais, nomeadamente a partir dos textos do jesuíta flamengo Edouard Dhanis (1902-1978), que, conforme aí se refere, é o único teólogo católico que o cardeal Joseph Ratzinger, prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, cita no seu comentário teológico à divulgação da 3ª parte do segredo de Fátima, publicado em Maio de 2002. O conhecimento dos debates e polémica suscitada pela distinção proposta de uma história antiga (Fátima I) e de uma história nova (Fátima II) – que o Autor desenvolve, aliás, noutro texto [Edouard Dhanis e a II Guerra Mundial. *Brotéria*. 156 (2003) 13-22] – não resolve, no entanto, a questão epistemológica da natureza da “mensagem de Fátima”, que novas abordagens de carácter literário, filosófico e teológico têm procurado reequacionar [cf. Congresso Internacional Fenomenologia e Teologia das Aparições, 1997 – *Actas*. Fátima: Santuário, 1998].

No segundo ensaio, relativo à «Oposição e resistência de católicos ao Estado Novo», José Barreto refere o percurso de algumas figuras católicas e “casos” mais conhecidos, para questionar a validade do conceito de “oposição católica” e problematizar o seu uso historiográfico, retomando explicitamente a distinção entre “resistência” e “oposição” católicas proposta por D. António Ferreira Gomes, bispo do Porto, num texto de 1976 [carta-prefácio ao livro de José Geraldes Freire – *Resistência católica ao salazarismo-marcelismo*]. Considera que os casos e as atitudes protagonizados por parte de algumas figuras de católicos não permitem, com rigor, falar da existência progressiva e generalizada de uma oposição católica ao Estado Novo, dada a excepcionalidade de muitos desses comportamentos mas, também, a diversidade de situações e motivações detectadas; e sublinha a necessidade de não se amalgamar nem confundir o que foram comportamentos e atitudes de uma parte minoritária do catolicismo com a sua dominante sociológica, criticando assim a utilização de um “conceito

proteiforme” de Igreja Católica (p. 160). Esta é, aliás, uma questão que vários outros trabalhos têm analisado, como acontece nomeadamente com algumas recentes teses de mestrado [v. João Miguel Ferreira d’Almeida – *A oposição católica ao Estado Novo: 1958-1974*, FCSH-UNL, 2000]. Por outro lado, a reflexão em torno do epíteto de “católico progressista” e a distinção conceptual entre “resistência” e “oposição” católicas, permitem situar o debate no seu quadro mental e épocal.

Em segundo lugar, o Autor procura as razões que explicam a «carreira política da designação confessional» de oposição católica para qualificar diversos posicionamentos e iniciativas mais ou menos individualizadas, em contraponto à não institucionalização de um projecto político democrata-cristão sob o Estado Novo, remetendo para a evolução da compreensão da relação dos católicos com a política e da Igreja com o Estado, nomeadamente ao nível teológico, antes e depois do II Concílio do Vaticano. Em resumo, pode afirmar-se que à medida que se acentuou um «processo de pluralização política dos católicos» (p. 175), ia diminuindo o espaço de afirmação de um projecto político unitário dos católicos e, logicamente, as possibilidades de constituição de um partido confessional (p. 169), apesar dos sucessivos afloramentos da ideia. Mas, na sua perspectiva, terão sido as especificidades e a capacidade de sobrevivência do regime político do Estado Novo que, em última análise, permitem enquadrar e balizar os diversos posicionamentos individuais e institucionais católicos, radicados em diferenciadas visões históricas, sociológicas e teológicas. Ao colocar em confronto as figuras de D. António Ferreira Gomes, do cardeal-patriarca D. Manuel Gonçalves Cerejeira e do seu sucessor, D. António Ribeiro, do ponto de vista da explicação histórica haveria também que fazer intervir um efeito geracional, que se encontra subentendido no texto, mas não chega a ser explicitado e que alguma da bibliografia científica disponível permite já referenciar [caso da entrada “Cerejeira” no *Dicionário de História de Portugal: Suplemento*, da autoria de Luis Salgado Matos, e de alguns dos textos publicados nas *Actas* do Simpósio “Profecia e Liberdade em D. António Ferreira Gomes”, citado no ensaio].

Uma última questão prende-se com a caracterização das relações entre política e religião durante o Estado Novo. Neste aspecto o Autor discute a validade da utilização do conceito de «catolaicismo» proposto por Manuel Braga da Cruz para caracterizar o salazarismo, do ponto de vista da sua relação com a Igreja [cf. *O Estado Novo e a Igreja Católica*, citado no texto], e retoma a designação de «nacional-catolicismo» para caracterizar o que define como «alinhamento da Igreja com a política da frente nacional salazarista» (p. 173). Se em termos historiográficos se deve discutir a validade dos diversos conceitos utilizados, permitimo-nos discordar da pertinência explicativa deste último aplicado ao regime político do Estado Novo, nomeadamente pela comparação com a situação política e institucional espanhola – onde, como lembra José Barreto, aquele conceito foi forjado, para significar uma ideologia mas também uma situação de confessionalidade a nível do Estado, que a Concordata de 1953 confirmou. Em Portugal, pese embora o «alinhamento da política católica com a chamada política nacional de Salazar, base do compromisso político da Igreja com o Estado Novo» nos anos 30 e 40 (p. 158), em nenhum momento o Estado pode ser plenamente qualificado de confessional, na exacta medida em que persistiu o regime de separação do Estado das Igrejas; separação concordatada, mas separação, sem confessionalização, conforme foi reafirmado no debate constitucional de 1959. Nesta perspectiva, não parece adequado falar-se em «nacional-catolicismo» relativamente à realidade portuguesa, muito distinta da de Espanha, onde o conceito tem efectiva pertinência. Para caracterizar o quadro ideológico em que convergiu a ideia de uma «dupla redenção ou restauração de Portugal», será preferível falar-se de um catolicismo nacional ou nacionalista – já que,

por definição, o catolicismo se apresenta como universal. Referindo-nos ao «alinhamento da Igreja com a política da frente nacional», nos anos 30, estaremos de acordo que, nesse sentido, «a Igreja e a política católica hipotecaram boa parte da sua autonomia» (p. 173), mas porque para a hierarquia eclesial a questão política era, nesse momento, secundarizada na sua estratégia pastoral de recristianização ou reconquista cristã da sociedade [Sobre esta questão, veja-se a reflexão proposta por António Matos Ferreira, na entrada “Catolicismo” no já citado *Dicionário de História de Portugal: Suplemento*]. Nessa perspectiva, e no contexto europeu de crise das democracias liberais, para a Igreja Católica a política partidária surgia como perigosa, terreno de divisão e enfraquecimento dos católicos, como acontecera no passado recente da Monarquia constitucional e de implantação da República. Historicamente, o nó da questão situar-se-á precisamente no desfazamento que, a partir do final da II Guerra Mundial, se verificará entre aquela perspectiva, prevalecente no catolicismo português, e o reconhecimento do valor da democracia política por parte do catolicismo romano, pelo menos desde 1944, onde se definia um segundo *ralliement*: agora com os regimes democráticos, instrumentalmente protagonizado pelos partidos democratacristãos. Esta a questão que atravessou e efectivamente dividiu os católicos e a Igreja em Portugal ao longo das décadas de 50 e 60, tendo contribuído para o germinar de muitas iniciativas e diferentes perspectivas.

O outro lado da questão situa-se na perspectiva da caracterização do Estado e do entendimento acerca do regime político nas suas relações com a Igreja Católica que, efectivamente, procurou tutelar e até instrumentalizar, ao serviço do seu projecto nacional. Referindo-se à visão de Salazar acerca das relações do Estado Novo com a Igreja Católica, afirma José Barreto: «A célebre frase do ditador a Cerejeira, em 1928 ou 1932, de que ali se separavam os respectivos destinos não podia de maneira alguma significar que Salazar rompia ou se desligava da política católica, mas sim que assumia indirectamente a sua superintendência como governante da nação, em que a Igreja estaria agora reintegrada, e como responsável pela política nacional, de que a política católica constituía, na sua opinião, um subsector.» (p. 173). Nesta perspectiva, parece possível identificar a existência de uma visão que designaríamos de *neo-regalista*, partilhada e assumida depois por certos sectores do salazarismo, pese embora a aceitação e utilização da política de separação do Estado da Igreja, em favor da supremacia daquele. No que se refere à caracterização do que pode ser considerado uma «teologia política» do salazarismo, para além da alusão às reflexões de frei Bento Domingues (cf. p. 70), pode lembrar-se a sugestiva obra de Moisés de Lemos Martins [*O olho de Deus no discurso salazarista*. Porto: Afrontamento, 1990].

Em resumo: ambos os ensaios de José Barreto constituem um estímulo e um contributo para o debate necessário acerca do que deverá ser uma abordagem “científica” da história do catolicismo português contemporâneo, por contraponto quer ao que o Autor define como uma «história católica», que melhor se classificaria simplesmente de apologética, quer a uma perspectiva dita não confessional ou laica (cf. p. 15-16, p. 31). Afinal, o horizonte de estudo e reflexão de toda a investigação historiográfica visa o rigor e a objectividade, numa relação necessariamente aberta entre o historiador (seja ele crente, agnóstico ou ateu) e a realidade social que procura compreender e, se possível, explicar, a partir da definição e análise de determinado objecto de estudo, em função das fontes de informação disponíveis, de um quadro teórico-epistemológico e de uma metodologia escolhidos, assim como do recurso a uma operativa utensilagem conceptual.

Paulo Fontes