

FÁTIMA, SALAZAR E WOYTILA

Jean Pierre de Roo



A Virgem de Fátima na Austrália (Outubro 1951).

MAÇÃS E MILAGRES

Como movimento histórico e cultural iniciado no século das Luzes, os Tempos Modernos caracterizam-se pelo afastamento gradual da fé em favor da razão: o mito bíblico perdeu

terreno em relação ao mito do progresso. Uma necessidade empírica, religiosa, foi pouco a pouco substituída pela necessidade lógica ligada à ciência. Estes dois mitos têm por fundamen-

to crenças fiáveis — sem as quais não poderiam propor uma *visão* específica do mundo —, mas há no entanto uma diferença crucial entre ambos: a fiabilidade da ciência apoia-se na justificação racional das suas crenças; já quem tem crenças religiosas não se preocupa na maioria dos casos com justificações — a fiabilidade é aqui de natureza diferente. Ter uma crença deste tipo, afirma Alvin Goldman, «não implica que haja um argumento ou razão, ou qualquer outra coisa que o sujeito tenha de “possuir”, no momento da sua crença».¹ Basta o sujeito ter uma confiança implícita, quase inconsciente, no facto de poder encontrar causas fiáveis para essa crença; são essas causas que, justificando e mantendo a crença, fazem com que ela funcione — «dê bons resultados», segundo a expressão de Goldman. Em geral, na religião, essas causas são *sinais* aos quais se atribuem uma origem sobrenatural e de fácil interpretação: aparições, milagres, votos realizados, coincidências... — havendo confiança na linguagem, nas suas regras e nas causas fiáveis, uma crença alimenta-se dos sinais da sua própria evidência: com um pouco de paciência estes, sem sombra de dúvida, irão aparecer.

A diferença de fiabilidades vem aguçar a competição entre os dois mitos, sobretudo no que diz respeito à interpretação histórica. Para o marxismo, concebido como teoria particular do progresso humano, esta interpretação será científica: o materialismo dialéctico exprime uma necessidade *justificada* pela luta de classes. Face a este mito, motor de uma vida nova, assim como de um fluxo inédito — a secularização, o laicismo, a separação da Igreja e do Estado... — a escatologia bíblica e a crença numa história orientada para a salvação oferecem nítidas desvantagens: são coisas antigas, esperanças gastas. Já que se trata de preservar a autoridade divina, a Igreja não tem outra hipótese senão colocar Deus, de modo tangível, no centro da actualidade. Ora Deus, diz o mito, manifestou-se através de Cristo, que morreu para nos salvar: o sacrifício na cruz vem lembrar aos crentes o tempo es-

catológico no qual o que há-de suceder é *futuro do passado*, ou seja, a salvação *futura* justifica-se pelo sacrifício *passado* de Cristo. Este *futuro do pretérito* diz-nos que ao pecado e ao castigo segue-se o perdão. Para lutar contra as crenças racionais e outras necessidades lógicas a estratégia narrativa da Igreja vai consistir em introduzir nos acontecimentos da história contemporânea o paradigma bíblico, sequência temporal do futuro do pretérito com o pecado a ele ligado. De certo modo, a história da espécie transforma-se em *nostalgia do futuro*, tentativa de escapar à queda e vislumbre de uma pureza perdida.

Este tipo de narrativa é inaugurado em França, no século XIX, através de repetidas aparições que culminam em Lourdes, em 1858. Nestas ocasiões, a Virgem repete aos jovens videntes uma idêntica mensagem: depois do sofrimento vem a reparação. O culto mariano, pela voz de Maria, será a resposta da Igreja às conquistas da racionalidade. Não é de estranhar que Pio IX, na sua encíclica *Quanta cura*, de 1864 — na qual denuncia o laicismo e a ciência — ajude a transformar Lourdes numa autêntica indústria de milagres que vai atrair rapidamente milhões de peregrinos: o paralítico que anda ou o cego que recupera a vista são ao mesmo tempo provocações lançadas aos médicos e metáforas de um *futuro do pretérito* que penetra o corpo dos doentes — as curas milagrosas contam histórias de castigos salvíficos, escatologias simbolicamente individuais. À sua inimiga racional da altura, a ciência médica, a Igreja irá mais tarde sobrepor um rival com características letais: o comunismo. Fátima vai ser o campo de batalha no qual estarão frente a frente duas visões antagónicas do destino da espécie. Para Moscovo, as leis da história justificam-se tal e qual como as leis da física: a fiabilidade da crença que consiste em descrever a *queda de maçãs* segundo as leis da mecânica é idêntica à fiabilidade da crença que afirma ter a história uma finalidade, a ditadura do proletariado. O Vaticano, cuja estratégia é a introdução da necessidade escatológica, vai tentar procurar

causas fiáveis, sinais e *milagres* que venham testemunhar da presença do castigo — e da salvação — nos acontecimentos históricos.

Em França, durante o século XIX, os católicos vão interpretar a Revolução como uma ofensa grave, um pecado que terá consequências desastrosas para o país: períodos de fome nos anos

quarenta, a derrota de Napoleão III face aos Alemães, a Comuna de Paris... Todas as crises serão atribuídas à falta de religiosidade, à perseguição da qual a Igreja é alvo. Em 1873, com a intenção de restaurar a monarquia, mais de duzentos e cinquenta mil peregrinos irão rezar e fazer penitência em Lourdes: após o erro vem a reparação.

DOS PASTORINHOS À GUERRA FRIA

O cônego Nunes Formigão, depois de uma estadia em Roma — onde se doutorou na universidade Gregoriana —, passa por Lourdes no Verão de 1909, prometendo à Virgem ser o seu melhor *propagandista* em Portugal. Formigão irá muito mais longe: o projecto ao qual se dedicará com apego será o de criar uma *Lourdes portuguesa*. A proclamação da República e a guerra declarada pelos jacobinos à Igreja — Afonso Costa dirá: «Dentro de três gerações estará extinto em Portugal o catolicismo»² —, serão o pecado, a falha que exige ser redimida. A oportunidade para introduzir na história do país o *futuro do pretérito* surge em 1917, com os pastorinhos de Fátima: quando encontram uma esplêndida senhora — flutuando sobre a célebre azinheira —, que lhes dirá «Sou do céu», veremos Formigão, enviado pelo Patriarcado, interrogá-los e construir uma narrativa que introduz a lógica da reparação nas mensagens da Virgem. Esta estratégia não tem nada de excepcional. A metodologia seguida pelo cônego foi praticada desde os primórdios da cristandade e ao longo dos séculos, pela Igreja: é uma solução epistemológica à interpretação de visões de origem celeste. Induzidas por Estados Alterados de Consciência, estas experiências cognitivas na primeira pessoa do presente do indicativo não são directamente acessíveis aos eclesiásticos que interrogam videntes e místicos, contrariamente aos físicos que descrevem por meio de leis a queda de maçãs. O contraste entre os dois tipos de conhecimento é o seguinte: *quanto menos se pode descrever mais se deve*

interpretar. A propósito de um dos textos mais antigos sobre visões celestes, datado do início do século III — o diário de santa Perpétua —, o trabalho de reescrita da parte do comentador da altura é considerado, pelos investigadores actuais, como «intensivo».³ Este co-autor tinha como intuito interpretar a experiência da santa, de modo a redigir um futuro *clássico* da propagação da fé. O resultado foi altamente eficaz: no século seguinte, uma basílica de Cartago será dedicada a Perpétua. Formigão, dezassete séculos mais tarde, segue o mesmo caminho. Co-autor das mensagens de Fátima, a sua contribuição destina-se a criar um *clássico* do culto mariano: o cônego, inventivo, tentará convencer os pastorinhos de que o Senhor anda muito irritado com «o pecado dos homens»⁴: ao ler a documentação disponível vê-se claramente que os meninos não percebem o enredo proposto pelo padre.⁵ Os *segredos* — uma constante desde as aparições francesas — serão, como veremos a seguir, o ingrediente indispensável para integrar o *futuro do pretérito* na narrativa deste novo *clássico*. O santuário e a decisão de oficializar o culto de Fátima, assim como, mais tarde, o papel da Virgem no Estado Novo e na política anti-comunista do Vaticano durante a Guerra Fria, têm por origem esta estratégia literária, a *adaptação constante* da voz de Maria às circunstâncias históricas.

Numa fase inicial, o pecado jacobino — a primeira República —, será redimido com a participação de Fátima no estabelecimento de uma história providencial do país. Contemporanea-

mente ver-se-ão nascer os primórdios do Estado Novo. Assim, em Maio de 1931, Gonçalves Cerejeira consagra Portugal ao Coração Imaculado de Maria e Salazar, então Ministro das Finanças da Ditadura Militar, fará um discurso quatro dias depois em que afirma: «Portugueses! prestemos à causa da Pátria, da sua prosperidade e do seu progresso, da sua independência e da sua liberdade, da sua grandeza e do seu destino, a colaboração que nos é comandada pelos nossos antepassados e que será abençoada pelos nossos vindouros».º Um mês antes dos discursos de Cerejeira e Salazar, a esquerda espanhola toma o poder em Madrid: o perigo, doravante, são o socialismo e o comunismo internacionais, pecados cosmopolitas, por assim dizer.

A segunda fase da narrativa de Fátima inicia-se com o degradar das relações entre Moscovo e o Vaticano. Durante os anos vinte e trinta do século passado, os papas tentaram estabelecer um *modus vivendi* com o Estado soviético, na esperança secreta de que — tal como sucedeu com a Revolução Francesa — o golpe bolchevista fosse de curta duração. No entanto, Moscovo não desalenta a sua luta: as Igrejas são estigmatizadas dentro e fora da União Soviética. Em 1930, Bukharin, membro do *Politburo* do Comité Central do Partido, acusará o papa de ser um «velho hipócrita... não havendo no mundo página mais

sangrenta do que a história da Igreja».7 Pio XI, na sua encíclica *Divini redemptoris* — divulgada em 1937, durante a guerra civil de Espanha —, dirá que o comunismo, pretendendo «anunciar uma mensagem de salvação e redenção (...) é intrinsecamente perverso». Para renovar a vida cristã, a encíclica preconiza então um «remédio potente... uma cruzada universal de oração e penitência». Entretanto, a irmã Lúcia de Jesus, a pastorinha sobrevivente exilada num convento das Doroteias na Galiza, terá, na segunda metade dos anos vinte, outras visões: com a autorização de Cristo e do Bispo de Leiria, inspirada pelos seus confessores, Lúcia redige um caderno de Memórias em que desvela os dois primeiros segredos, uma visualização do inferno — destino dos pecadores —, e a conversão futura da Rússia. Divulgados em 1942, em plena guerra mundial — como se fossem «memórias» dos acontecimentos de 1917 —, os segredos assim *actualizados* correspondem ao propósito principal da Igreja: centrado na oração e na penitência, integrando o *futuro do pretérito* na história do Ocidente, o culto de Fátima será o «remédio potente» preconizado por Pio XI. Simultaneamente são anunciadas uma falha e a sua cura: um pecado, o ateísmo comunista, seguido pela necessária redenção, a queda do império do proletariado.

«SÓ MORRE QUEM QUER» (DIXIT SALAZAR):

A natureza da relação do Estado Novo com a Igreja, em geral — e com Fátima em particular —, não é de fácil interpretação: que sentido dar à ideia de uma «nacionalização da transcendência»,º sugerida por M. de Lucena? José Gil é mais específico quando escreve: «Salazar transfere os valores da moral cristã para o plano cívico e político, retirando-lhes todo o carácter religioso. Substitui a transcendência divina pela transcendência do princípio nacional, mas conserva o próprio princípio da transcendência».10 A teoria

de E. Kantorowicz, historiador da Idade Média, sobre «Os Dois Corpos do Rei»11 permite provavelmente elucidar as afirmações de Gil e Lucena. Sem dúvida o Estado Novo possui uma transcendência secularizada, típica de um regime ditatorial do século XX, mas, ao mesmo tempo, não abandona a transcendência divina: neste sentido o regime também é um *revival* neomedieval de realza sagrada. Kantorowicz, na sua obra, propõe uma chave para a compreensão da teologia política medieval que podemos sintetizar do se-

guinte modo: *os conceitos jurídicos que definem o poder da Igreja e do Estado têm por paradigma a Eucaristia*. Este sacramento oferece obviamente um potencial de «aplicação terrestre» — de facto, neste ritual encontramos os ingredientes que organizam uma comunidade (i) à volta da autoridade, Jesus e o seu *corpo imortal*, (ii) um povo, os cristãos unidos no seio da igreja, e (iii) a salvação representada pelo seu registo temporal, o futuro do pretérito. Por outras palavras, o corpo imortal serve de *mediador* na redenção dos crentes. Kantorowicz sugere que este modelo de mediação alimenta os conceitos jurídicos e as metáforas de poder ao longo dos séculos. Em 1302, na bula *Unam sanctum*, Bonifácio VIII define a Igreja como corpo imortal do papa, assentando o seu domínio sobre a cristandade graças ao direito canónico. Mais tarde, no século XVI, depois de um lento progresso da secularização, copiando literalmente o modelo eclesiástico, os juristas da rainha Isabel I de Inglaterra definem o Estado como corpo imortal do monarca, mediador directo da vontade divina: *a Igreja é marginalizada*. A teoria dos «Dois Corpos do Rei» atribui aos papas, príncipes e monarcas dois corpos: um, biológico e mortal, e outro, místico e imortal, origem da mediação e da alquimia do poder. A história, desde a conversão do imperador Constantino, foi uma luta contínua e renhida pela *possessão exclusiva de um corpo imortal*. As guerras de religião que arrasaram a Europa durante dois séculos, opondo católicos e protestantes, tiveram como linha de fractura principal a Eucaristia.

Um discurso feito por Salazar em 1924, no Congresso Eucarístico Nacional, intitulado «A paz de Cristo na classe operária pela Santíssima Eucaristia»,¹² deixa vislumbrar o projecto do futuro ditador. Salazar diz logo de início querer «estabelecer neste desassossegado Portugal o reino de Cristo e por ele a sua paz» através da «*nossa revolução social*» (*nossa*, ou seja dele); continua afirmando que o poder é «exercício duma função sagrada», sendo «um dever consi-

derar o Estado como o *ministro de Deus para o bem comum*, e obedecer do coração ao que está investido de autoridade». Mas previne: «digamos ousadamente que tudo isto fica mal entregue à guarda da Igreja Católica». Uma mediação divina, o afastamento da Igreja, dois elementos que trazem uma luz clarificadora à compreensão do Estado Novo, se tivermos em mente a tese de Kantorowicz: a Virgem de Fátima será o fulcro do *revival* teológico-político do salazarismo. Existe uma forte coerência entre a confissão íntima feita por Salazar a Cerejeira nos primeiros anos de Coimbra, na qual exprime o desejo de «ser o primeiro-ministro de um rei absoluto»,¹³ e a sua conferência de 1924, em que evidencia a presença, na sua concepção do poder, de uma mediação divina. Frequentando com tal igualdade de ânimo o absolutismo, Salazar acabou por encarnar ao fio dos anos, num simulacro, o *corpo imortal de um príncipe medieval*: o Presidente do Conselho será bastante mais do que primeiro-ministro, e pouco menos de um monarca. A Virgem — da qual diz «é muito minha amiga»¹⁴ — aproxima-o do céu, sem outra intermediação. A Igreja fica a perder, apesar das tentativas feitas por um Cerejeira inquieto. Em 1945, o cardeal-patriarca escreve ao seu amigo numa *tentativa equívoca de recuperação da mediação*, dizendo-lhe que é «quase um unguendo de Deus»¹⁵; insiste pouco depois quando lhe envia uma mensagem da irmã Lúcia em que a vidente afirma ser «[Salazar] a pessoa por Ele (Deus) escolhida para continuar a governar a nossa Pátria...».¹⁶ Em vão: o pseudo-príncipe medieval «contorna» a instituição eclesiástica, bem como a vidente, e não deixa ninguém intrometer-se na sua autoproclamada mediação religiosa.

Não será fácil enquadrar o Estado Novo nas classificações usuais dos historiadores: uma certeza porém: não se trata de um *fascismo*, apesar da censura, da polícia política e da chapa de chumbo que cobriu o país.¹⁷ O regime salazarista foi uma *invenção* política, utopia ultra-conservadora em que se cruzam duas transcendências:

a primeira, «nacional» e mais visível, criteriosamente analisada por M. de Lucena e J. Gil, ligada à concepção salazarista de uma «ditadura da inteligência»¹⁸; e outra, simulacro de uma «transcendência sagrada», se optarmos pela análise teológico-política de Kantorowicz. Esta

invenção confere ao ditador uma *dupla imortalidade*, sendo a primeira secular e a outra religiosa, mediação proporcionada pela Virgem de Fátima. Não é surpreendente que o Presidente do Conselho tenha declarado, a seu tempo, que «só morre quem quer».

UM PAPA POLACO

Último capítulo da narrativa de Fátima, o terceiro segredo — redigido por Lúcia em 1944 — fica em suspenso durante a Guerra Fria, tal criptograma sem cifra: a Rússia está vagamente prometida à conversão, mas quando e como? Qual dos rivais terá a última palavra? Karol Wojtyła, ao desvendar o segredo em 2000, fornece a chave da profecia: é ele próprio. Predestinada, a sua vida fornece as *causas fiáveis* que introduzem o *futuro do pretérito* na história contemporânea, a crença na vitória da Igreja face ao ateísmo. Aqui, como anteriormente, ao pecado segue-se a redenção. A primeira causa foi a eleição de um papa vindo da Polónia, país no qual a luta pela independência, a partir do século XVIII, inseriu-se numa tradição de catolicismo messiânico; o segundo sinal foi a tentativa de assassinato de que foi alvo no dia 13 de Maio de 1981, data aniversário das aparições de Fátima — Karol Wojtyła atribui à Virgem o facto de ter sobrevivido; a terceira causa foi a queda do muro de Berlim, derradeiro revés do comunismo. Estas causas adaptam a voz de Maria à luta contra Moscovo e atribuem à Igreja um papel universal. A escatologia revisitada, como escreve o papa, faz com que «a história de todas as nações seja convidada a entrar na história da salvação».¹⁹

Ao identificar causas fiáveis para a sua narrativa, o papa *valida* a crença na profecia de Fátima. Walter Benjamin esclarece-nos sobre esta estratégia cognitiva. Num texto intitulado «Teses sobre a Filosofia da História» escreve: «(...) nada daquilo que sucede fica perdido para a História. Sem dúvida, apenas uma humanidade

redimida recupera inteiramente o seu passado. Isto significa que só o passado da humanidade redimida é susceptível de ser citado, a cada momento. Cada instante vivido torna-se numa *citation à l'ordre du jour* — e esse dia é o do Julgamento final».²⁰ Esta afirmação significa que num futuro concebido como memória do passado a história está escrita de antemão. Segundo Benjamin, falta-nos apenas apenas *descobrir* os sinais velados que lhe dão sentido. Ao validar a crença, o papa *transforma os sinais crípticos por si escolhidos em citações*, única maneira de introduzir a actualidade numa história «anticipada». Os *segredos* de Fátima são as citações da história da salvação, escrita por Deus, que vêm dizer aos crentes: tudo aconteceu como a Virgem previu em 1917, «o seu Coração Imaculado triunfou».

O essencial nas crenças religiosas não é tanto a justificação de causas fiáveis como a sua *preservação*: o milagre de Fátima — em que o sol «dançou» de modo circular perante mais de setenta mil pessoas — fornece um exemplo perfeito. Em Julho de 1917, Maria anuncia que a 13 de Outubro irá marcar a sua presença com um evento reconhecível por todos. Nesse dia, o sol viola as leis da natureza, dando crédito à veracidade das aparições. Serviu, inclusive, de argumento ao reconhecimento oficial do culto, em 1930. Stanley Jaki, dominicano e físico, publica em 1999 os resultados da sua pesquisa sobre o milagre.²¹ Segundo Jaki, um fenómeno meteorológico muito raro, presente na formação de tornados e ciclones esteve na origem da «dança»: o sol ficou prisioneiro de massas de ar em rotação, dando a

ilusão do movimento circular. O cientista acrescenta que o milagre é devido à *coincidência* entre o anúncio da Virgem e o incidente atmosférico. A física fica a salvo, mas a causa fiável também;

quer se trate de uma alteração das leis naturais ou de uma coincidência, o essencial é conservar a crença: nos dois casos o céu *falou*.

NOTAS

- 1 Goldman, Alvin. «What is justified belief?». In *Justification and Knowledge*, editado por G.S. Pappas. Dordrecht: Reidel, 1979.
- 2 Meneses, Filipe Ribeiro de. *Afonso Costa* (Alfragide: Texto, 2010), 39.
- 3 Böhme, Hartmur. «The Conquest of the Real by the Imaginary: On the *Passio Perpetuae*». In *Perpetua's Passions. Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, editado por Jan N. Bremmer e Marco Formisano. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- 4 *Documentação Crítica de Fátima. Processo Canónico Diocesano (1922-1930)* (Fátima: Santuário de Fátima, 1999), 204.
- 5 *Documentação Crítica de Fátima. Seleção de Documentos (1917-1930)* (Fátima: Santuário de Fátima, 2013), 101.
- 6 Salazar, António Oliveira. *Discursos*. Vol. I (Coimbra: Coimbra Editora, 1961), 135.
- 7 Citado por Ph. Chenaux. *L'Église Catholique et le communisme en Europe (1917-1989). De Lénine a Jean Paul II* (Paris: Cerf, 2009), 88.
- 8 Otero, Paulo. *Os últimos meses de Salazar: Agosto de 1968 a Julho de 1970* (Lisboa: Almedina, 2008), 27.
- 9 Lucena, Manuel de. «Salazar». *Dicionário da História de Portugal*. (Lisboa: Figueirinhas, 2000), 283-368; 307.
- 10 Gil, José. *Salazar: a Retórica da Invisibilidade* (Lisboa: Relógio d'Água, 1995), 54.
- 11 Kantorowicz, Ernst H. *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*. Princeton: Princeton UP, 1981.
- 12 Salazar, António Oliveira. «A paz de Cristo na classe operária pela Santíssima Eucaristia». In *Inéditos e Dispersos – I – Escritos Político-Sociais e Doutrinários. (1908-1928)*, organização de Manuel Braga da Cruz (Venda Nova: Bertrand, 1997), 325-338; itálicos de Salazar.
- 13 Nogueira, Franco. *Salazar*. Vol. II. (Coimbra: Atlântida, 1977-1985), 3.
- 14 «Salazar e Nossa Senhora». *Voz de Fátima*. 13 de Fevereiro de 1971.
- 15 *Oliveira Salazar, Gonçalves Cerejeira. Correspondência. (1928-1968)*, editado por Rita A. de Carvalho. Lisboa: Temas e Debates, 2010. Carta de 26 de Maio de 1945.
- 16 *Ibid.* Carta de 13 de Novembro de 1945.
- 17 Ver o excelente livro de Valentim Alexandre. *O roubo das almas. Salazar, a Igreja e os totalitarismos. (1930-1939)*. Lisboa: Dom Quixote, 2006.
- 18 Massis, Henri. *Salazar face à face*. Paris: La Palatine, 1961.
- 19 João Paulo II. *Mémoire et Identité* (Paris: Flammarion, 2005), 90. Tradução minha.
- 20 Benjamin, Walter. «Theses on the Philosophy of History». In *Illuminations* (Londres. Fontana Press, 1992), 245-255; 246. Tradução e itálicos meus.
- 21 Jaki, Stanley. *God and the Sun at Fatima*. Port Huron, Michigan: Real View Books, 1999.