

MESTRADO EM HISTÓRIA CONTEMPORÂNEA

O projeto memorial da Igreja Católica para Fátima (1917-1930)

José Maria de Oliveira Barbosa

M

2025



José Maria de Oliveira Barbosa

O projeto memorial da Igreja Católica para Fátima (1917-1930)

Dissertação realizada no âmbito do Mestrado em História Contemporânea, orientada pela Professora Doutora Sílvia Adriana Barbosa Correia.

Faculdade de Letras da Universidade do Porto

2025

“Mas, se conservamos na memória aquilo de que nos lembramos, e se não nos lembrássemos do esquecimento, de nenhum modo poderíamos, ao ouvir a palavra esquecimento, reconhecer a coisa que ela significa: então o esquecimento está conservado na memória.”

Santo Agostinho

Sumário

Declaração de honra / <i>Declaration of Honour</i>	7
Agradecimentos	8
Resumo.....	10
Abstract	11
Índice de Figuras	12
Lista de abreviaturas e siglas.....	13
Introdução.....	14
<i>Estado da arte</i>	15
<i>Memória, cultura e identidade</i>	20
<i>Metodologia e descrição das fontes</i>	25
1.Os Crentes: os que narram e vivem	29
1.1. A crise e a necessidade de salvação (1917-1922)	30
1.2. O anti-culto republicano na criação do nacionalismo católico	43
2.Reunir informação, escrever a História Oficial e ritualizar	62
2.1. A história das <i>aparições</i> e as primeiras comemorações	63
2.2 . Construir um culto popular	68
3.Materializar a memória: das “trevas” ao santuário	83
3.1 . Do “tosco arco” à Capelinha	84
3.2 . Um santuário no espaço eclesiástico	89
Considerações Finais	101
Fontes.....	107
Referências Bibliográficas	108
Anexos.....	115
Anexo 1- Imagem de uma mulher e criança a cumprir uma promessa	115
Anexo 2- Imagem da Inauguração da Central Elétrica	116
Anexo 3- Cabeçalho do <i>Voz da Fátima</i>	116
Anexo 4- Imagem das Servitas a apoiar uma peregrinação	117
Anexo 5- Imagem de um grupo de Servitas	118
Anexo 6- Imagem de uma Servita a apoiar um peregrino	119
Anexo 7- Imagem do arco comemorativo das <i>aparições</i>	120

Anexo 8- Imagem do arco comemorativo das <i>aparições</i>	121
Anexo 9- Pagelo de um soldado	122
Anexo 10- Pagela da Irmã Lúcia	123
Anexo 11- Fotografia dos pastorinhos	124
Anexo 12- Anúncio do Grande Hotel Liz Leiria.....	125
Anexo 13- Desenho do projeto da Basílica	126
Anexo 14- Desenho da Planta do Santuário.....	127
Anexo 15- Imagem de uma peregrinação em 1927	128

Declaração de honra / *Declaration of Honour*

Declaro que a/o presente tese/dissertação/relatório é de minha autoria e não foi utilizada/o previamente noutro curso ou unidade curricular, desta ou de outra instituição. As referências a outros autores (textos, trabalhos, ideias) respeitam escrupulosamente as regras de atribuição de autoria e encontram-se devidamente indicadas no texto e nas referências bibliográficas, de acordo com as normas de referência. Tenho consciência de que a prática de plágio e auto-plágio constitui um ilícito académico.

I hereby declare that this thesis/dissertation/report is of my authorship and has not been used previously in another course, degree, curricular unit or subject, at this or any other institution. References to other authors (statements, ideas, thoughts) scrupulously respect the rules of attribution and are duly indicated in the text and bibliographical references, in accordance with the rules of referencing. I am aware that the practice of plagiarism and self-plagiarism is an academic offence.

Declaro, ainda, que não utilizei ferramentas de inteligência artificial generativa (chatbots baseados em grandes modelos de linguagem) para realização de parte(s) da/o presente tese/dissertação/relatório, encontrando-se todas as interações (prompts e respostas) transcritas em anexo.

I further declare that I have used / have not used generative artificial intelligence tools (chatbots based on large language models) to carry out part(s) of this thesis/dissertation/report, and that all interactions (prompts and responses) have been transcribed in the annex.

Porto, julho de 2025

José Maria de Oliveira Barbosa

Agradecimentos

Nenhum projeto de investigação parte do vazio. Por isso, começo por agradecer a todos os autores das diferentes áreas científicas que escreveram sobre este tema, permitindo o acesso a um vasto conjunto de perspetivas e conceitos. Agradeço também às muitas instituições que me acolheram durante esta investigação: o Arquivo e Biblioteca do Santuário de Fátima, representado pelo Dr. André Melícias; a Biblioteca da Faculdade de Letras da Universidade do Porto e a Biblioteca Lúcio Craveiro da Silva.

A minha breve passagem pela Faculdade de Letras foi marcada por dois profissionais excecionais que me abriram novos mundos de conhecimento: o Professor Hugo Ribeiro, que me mostrou ser possível pensar História, e a Professora Sílvia Correia, que me ensinou a escrever sobre o passado e abriu os meus olhos para novos conceitos. A ela devo, sem dúvida, esta dissertação, que é fruto das suas aulas e conselhos. Quero deixar ainda um agradecimento especial à Professora Ana Sofia Ferreira, pela sua disponibilidade e simpatia. O meu percurso não se limita apenas à FLUP e, por isso, agradeço a todos os professores que me ajudaram a preservar a paixão pela História.

Aos meus amigos que me acompanharam neste percurso académico: Mariana Fernandes, Nuno Oliveira, João Monteiro, João Oliveira, Sara Ribeiro, Margarida Ribeirinho, Inês Santos e Margarida Moreira. À Rita Costa e ao David Amorim, que contribuíram ativamente na produção deste trabalho científico e são exemplos de resiliência e humanidade. Agradeço à Ana Beatriz Vilaça, que acompanhou todas as fases desta dissertação (e alguma maluqueira) – obrigado por te colocares tantas vezes em perigo de vida. Ao Leonardo Pires, o mais recente presente no meu percurso, cuja disponibilidade e apoio foram fundamentais no início de carreira, deixo um agradecimento e enorme abraço.

Aos amigos de sempre, que me acompanharam desde o início e a quem seria impossível agradecer como merecem num parágrafo, aqui fica o vosso nome como forma de reconhecimento: Lara Carvalho, Alexandra Dias, Margarida Simões, Carolina Rebelo, Pedro Simões, Bárbara Peixoto, Ricardo Matos, Beatriz Santos, Beatriz Peixoto, Sofia Peixoto, Duarte Carvalhinho e Gonçalo Margato. Por fim, um agradecimento

especial à Ana Eira e ao Elísio Silva por nunca me terem falhado - nem na academia, nem nos momentos difíceis da vida.

Com gratidão deixo uma palavra à Dr.^a Clara Coutinho, que me deu não só conhecimento, mas também amizade. Às suas filhas, Dr.^a Maria Ferrão e Dr.^a Clara Granado, agradeço o apoio constante e generosidade com quem sempre partilharam as suas casas nos momentos em que mais precisei. Às pequenas, deixo o desejo das maiores felicidades – ver-vos crescer foi um mundo de aprendizagens para mim.

Estes agradecimentos terminam no mesmo lugar onde tudo começou: na minha família. Antes de mais, à minha avó Teresa, que, mesmo não tendo podido assistir à conclusão do meu curso, acredito, que está orgulhosa. Esta dissertação nunca seria possível sem a sorte que tive de ter uma família que me apoia de forma incondicional. A origem deste objeto de estudo está na minha avó, com quem tive a oportunidade de viver alguns dos melhores momentos da minha vida- momentos preenchidos por Santos e Nossas Senhoras de Fátima. Agradeço profundamente à minha mãe pelo apoio, amor e dedicação, que me impulsionam diariamente e me dão uma grande força. Ao meu pai, por nunca me ter deixado faltar nada. E à minha irmã, que é sem dúvida, o meu porto de abrigo. Às minhas tias, tios e primos um agradecimento especial pelo papel que tiveram no meu crescimento.

Por fim este trabalho não é apenas sobre a memória católica, é também um reflexo das minhas memórias pessoais da infância e aglutinador dos bons anos passados na faculdade.

Resumo

Um culto religioso só é adotado pela Igreja Católica depois de uma ação institucional por parte da mesma. Esta investigação tem como objeto de estudo a ação da Igreja Católica no processo de construção da memória das *aparições* e do culto religioso em torno delas. Cronologicamente, parte-se da primeira visão dos pastores até ao ano de 1930, aquando da elevação das aparições à categoria de milagre.

No quadro dos estudos culturais da memória, procura-se entender as diferentes dimensões da memória. Este projeto não se limita a uma simples escrita do passado, tratando-se de construir diferentes meios de mediação. A investigação tem demonstrando a intervenção no culto mariano da hierarquia eclesiástica, da parte de D. José Alves Silva e Manuel Nunes Formigão. Ambos demonstram o interesse da Igreja em construir um discurso e controlar as devoções no local. Esta preocupação estende-se à ritualização, à narração e às práticas devocionais que podem ser enquadradas num projeto político mais amplo definido pelos agentes de memória, e que se associa a um movimento de reafirmação religiosa.

No sentido de responder ao objetivo proposto, optou-se pela seleção de fontes católicas oficiais ou oficiosas, produzidas no espaço, a Cova da Iria, e no espaço religioso, a diocese de Leiria. Esta escolha de fontes locais procura entender como esta comunidade religiosa se representa.

Palavras-chave: Fátima, memória cultural, Igreja Católica, discurso

Abstract

A religious cult is only adopted by the Catholic Church following an institutional action by the Church itself. This investigation focuses on the role of the Catholic Church in the process of constructing the memory of the apparitions and the religious cult surrounding them. Chronologically, the study begins with the first vision experienced by the young shepherds and extends to the year 1930, when the apparitions were officially elevated to the status of a miracle.

Within the framework of cultural memory studies, the aim is to understand the different dimensions of memory. This project is not limited to a simple writing of the past; rather, it involves the construction of various means of mediation. The research has shown that there was ecclesiastical intervention in the Marian cult, as exemplified by figures such as Bishop José Alves Correia da Silva and Manuel Nunes Formigão. Both reflect the Church's interest in constructing a specific discourse and controlling the devotions taking place at the site. This concern extends to ritualization, narration, and devotional practices, which may be seen as part of a broader political project defined by memory agents and associated with a movement of religious reaffirmation.

In order to meet the proposed objective, the study selected official or semi-official Catholic sources, produced within the physical space of Cova da Iria and the religious space of the Diocese of Leiria. This focus on local sources seeks to understand how this religious community represents itself.

Key-words: Fátima, cultural memory, Catholic Church, discourse

Índice de Figuras

FIGURA 1 - MEMÓRIA CULTURAL TEORIZADA POR ERL (2011).....	21
FIGURA 2 - MÉTODO DE ANÁLISE DE FONTES DEFINIDO PELO AUTOR.....	26

Lista de abreviaturas e siglas

ADL	ARQUIVO DISTRITAL DE LEIRIA
ASF	ARQUIVO DO SANTUÁRIO DE FÁTIMA
CCP	CENTRO CATÓLICO PORTUGUÊS
CEP	CORPO EXPEDICIONÁRIO PORTUGUÊS
DCF	DOCUMENTAÇÃO CRÍTICA DE FÁTIMA
MPF	MANUAL DO PEREGRINO DE FÁTIMA
N. S. R. FÁTIMA	NOSSA SENHORA DO ROSÁRIO DE FÁTIMA
PRP	PARTIDO REPUBLICANO PORTUGUÊS

Introdução

Um dos fenómenos religiosos do século XX, que tem atraído o interesse das diferentes áreas de investigação nas ciências sociais, é as *aparições*¹ de Fátima. As leituras realizadas sobre este fenómeno, para além da sua multidisciplinaridade, têm-se focado em vários objetos, incluindo a ação da Igreja Católica, que será desenvolvida nesta investigação. Embora muito se tenha escrito sobre a intervenção institucional católica, não existe um trabalho nos estudos de memória sobre o projeto que a Igreja define para relembrar o que aconteceu durante as visões e nos anos seguintes com a formação deste culto religioso.

Deste modo, através dos estudos culturais de memória, procura-se dar outra visão a este objeto e assim entender qual foi o projeto memorial desenvolvido pela Igreja de 1917 até 1930. Esta investigação começa em maio de 1917, quando se deu a primeira visão da Virgem Maria a Francisco, Jacinta e Lúcia, e estende-se até ao ano de 1930, quando a Igreja apresentou o relatório da Comissão Canónica, considerou os relatos dos jovens pastorinhos como dignos de veracidade e elevou as *aparições* à categoria de milagre.

O espaço é um elemento importante na vida religiosa desta comunidade. A Cova da Iria foi o suposto lugar escolhido pelo divino para se manifestar através de aparições. Aqui, os crentes procuram desenvolver um culto religioso e as respetivas estruturas de apoio. Sendo este culto, gradualmente, integrado pela instituição católica, torna-se necessário considerar um espaço de maiores dimensões - a diocese de Leiria. Neste sentido, esta investigação centra a sua análise na atuação do clero local nestes dois espaços, possibilitando, assim, a seleção de fontes.

¹ O conceito *aparições* será utilizado unicamente neste trabalho de forma a facilitar em termos discursivos, não observando nenhuma componente teológica, mas apenas servindo para descrever os acontecimentos de 13 de maio a 13 de outubro de 1917, associados às visões dos jovens (Jacinta, Lúcia e Francisco).

Estado da arte

O momento fundador deste culto religioso, como indica Paulo Fontes (2002), dá-se em 1917, quando três jovens experienciaram um conjunto de visões teofânicas que se prolongam por seis meses, de maio a outubro. Sandra Zimdars-Swatz (1985) afirma que, em agosto de 1917, a experiência dos pastorinhos já tinha ultrapassado o campo individual. Os relatos sobre as *aparições* começam a despertar o interesse público, formando-se uma comunidade de crentes que lhe começa a prestar culto. O surgimento de manifestações religiosas de características populares, segundo Fontes (2002), vai provocar o interesse e preocupação de alguns membros da hierarquia eclesiástica. Torgal (2011) explica como certos clérigos têm ações “discretas”, no sentido de promover este culto mariano. Em 1922, a Igreja toma uma posição e dá início ao processo canónico.

Autores como Paulo Fontes (2002), Bruno Cardoso Reis (2001) e António Fernandes (2013) defendem que existe uma ligação entre as *aparições*, a Primeira Guerra Mundial e o projeto laico da Primeira República. A interpretação católica destes dois fenómenos baseia-se numa ideia de crise. Fontes (2002) acredita que a necessidade de sair dessa realidade – da crise vivida – permitiu à Igreja construir um discurso de “salvação nacional”, do qual este culto mariano fez parte.

A historiografia da Primeira República marca a participação portuguesa na Primeira Guerra Mundial (1914-1918) como um momento de viragem no sistema político. John Horne (2010) desenvolve que, na tradição europeia, a guerra sempre foi um fator de mudança política. Este conflito mundial terá características extraordinárias, pois verá a construção de uma máquina de guerra industrializada, um grande número de baixas e uma ampla mobilização da sociedade para o esforço de guerra. A dimensão do conflito traz para a Europa novos modelos políticos. Sílvia Correia (2010) explica que para o caso português, entre outras instituições, a Igreja será chamada para participar nesta mobilização. A participação no conflito significou uma instabilidade política na ainda jovem República, pois o envio de 100 mil homens não foi visto de ânimo leve. Tanto o processo de mobilização, como de desmobilização, trouxeram mudanças

políticas e ideológicas que afastaram os indivíduos para os extremos políticos. Rosas (2018), indo ao encontro de Correia (2010), esclarece como, no pós-guerra, entre a direita e esquerda, existiam visões antagónicas sobre como resolver a crise. Assiste-se a um esvaziar do centro e o surgimento de uma direita antiliberal e hegemónica. Esta desenvolveu uma perceção de crise, que faz surgir a noção de necessidade de uma nova “ordem”, alimentado o discurso de um projeto republicano falhado. O nacionalismo católico, como parte deste movimento de direita, vai capitalizar a narrativa da necessidade de uma “salvação nacional”, que, segundo Luís F. Torgal (2011), se associou diretamente ao discurso de Fátima. O fenómeno será utilizado como elemento deste pensamento ideológico.

Robert Di Stefano e Javier Ramón Solans (2016) defendem que o movimento de secularização², do início no século XIX, vai transformar a Europa e o Ocidente. As revoluções, que puseram fim ao Antigo Regime, marcam o início da época de ouro do anticlericalismo. Em reação, a Igreja vai utilizar o culto à Virgem Maria como uma forma de combate a estas transformações. Para Catroga (2010), este fenómeno chega a Portugal com Marquês de Pombal, no entanto fica diretamente associado à Lei da Separação de 1911, aplicada pela recém instaurada República. A Igreja não vai aceitar ver questionada a sua intervenção na política e a redução da sua influência. Segundo António Araújo (2010), esta organiza-se para reagir a este projeto secular. O lugar de confronto que se tornou a secularização, para António Costa Pinto e Inácia Rezola (2007), leva ao surgimento de movimentos autoritários alternativos ao liberalismo republicano, de inspiração católica e com participação de membros da Igreja. Para estes, o fenómeno de Fátima tonou-se um ótimo aliado para o projeto ideológico, sendo bandeira do movimento de “renascimento católico” (Araújo, 2010).

² A secularização é o processo que acontece nas sociedades modernas, que procuram autonomia da religião. O objetivo é acabar com as regras religiosas e a intervenção religiosa na educação, no Estado e nas áreas do saber (Dobbelaere, 1998). Este processo, acredita Catroga (2010), não é apenas político, mas também cultural, procurando uma laicização dos costumes, fazendo surgir um projeto secular e nacional que procura uma nova “formação das almas”.

A história política³ tem colocado Fátima como ponto de encontro de diferentes projetos ideológicos do nacionalismo católico que procuram, através da Cova da Iria, iniciar um processo de reação ao liberalismo republicano. Neste sentido, seria importante para esta investigação entender a natureza do projeto da Primeira República e as suas transformações. Existem duas perspetivas sobre o que foi a Primeira República, uma que lhe dá uma visão transformadora da sociedade e outra que a vê como um projeto falhado e elitista.

Rui Ramos (1994) acredita que este regime nunca pretendeu ser uma democracia, mas sim uma ditadura parlamentar do Partido Republicano Português (PRP). A Primeira República não teve um projeto de modernização, constituindo-se apenas como um movimento sectário, que governou autoritariamente, procurando limitar a possibilidade de expressão da maioria da população. A elite procurou uma revolução cultural, que resultou numa grande resistência da população, sobretudo dos católicos. A década de 1920 demonstra a dificuldade dos chefes republicanos em manter as convicções, levando-os a aderir a “modas” totalitárias. Rui Ramos (2000) afirma que a Primeira República nunca foi um verdadeiro liberalismo, mas antes um “liberalismo oportunista”, que não respeitou as liberdades públicas, procurando cuidadosamente interpretá-las conforme aqueles que detinham o poder. António José Telo (2011), nesta mesma linha, considera este projeto republicano como um intervalo num período de crise, durante o qual as liberdades foram restringidas e houve uma ausência de democracia, tendo como fim último trazer a paz interna em Portugal.

Estas leituras sobre a experiência republicana, de acordo com Rollo e Rosas (2009), têm origem nas revisões históricas e no discurso propagandístico do Estado Novo. Aqui, o projeto republicano é representado como um fenómeno intelectual e urbano, sobretudo visto como uma conspiração maçónica-radical. Para Rosas (2018), a Primeira República foi um projeto com aspirações económicas e sociais, que procurava um sistema democrático. O seu ímpeto modernizador deixou marcas políticas e culturais

³ Ernesto Leal (1998), Luís R. Torgal (2009) e Luís F. Torgal (2011) consideram que Fátima tem, na sua génese, a presença de figuras e a ligação a associações católicas nacionalistas.

que estariam presentes nos dois sistemas que se seguem. Luís Farinha (2009) defende que o projeto republicano nasce de uma crise política nos finais do século XIX, de um país arcaico e de uma vontade regeneradora do PRP. Assumindo uma “missão histórica”, os republicanos procuraram desenvolver um projeto modernista e patriótico, que pudesse “salvar” Portugal da decadência. No entanto, a República foi um projeto cercado pelas forças tradicionais (clero e aristocracia) e também atacado no seu interior por membros antiliberais e antidemocráticos, sendo a sua força de mudança profunda única razão da sua sobrevivência no pós-guerra.

Este debate em torno da natureza do projeto da Primeira República é fundamental para esta investigação. Ao longo do argumento, depara-se com um discurso ideológico que procura retirar legitimidade a esse projeto. Contudo, a presente análise contrapõe-se a esta visão crítica da Primeira República, alinhando-se, antes, com a perspetiva historiográfica representada por autores como Rosas (2009) e Farinha (2009). É precisamente essa natureza transformadora da Primeira República que despertará uma forte reação por parte das forças conservadoras — um aspeto que será aprofundado ao longo da dissertação e que constitui um dos pilares centrais do argumento aqui defendido.

O ano das *aparições* corresponde a um momento de transformação no panorama político iniciado na revolução de 5 de outubro de 1910. António Matos Ferreira (2010) acredita que a resistência católica à secularização, que se organizava desde 1913, encontrou na chegada de Sidónio Pais (1917-1918) uma nova força. As suas políticas de pacificação das relações entre a Igreja e o Estado geraram uma mudança entre 1919 e 1926, que permitiu o restabelecimento da autoridade eclesiástica, o reatamento das relações com a Santa Sé e a intervenção unitária dos católicos. Os dois regimes que se seguem ao golpe de 1926⁴, para Luís R. Torgal (2009), não hostilizaram a Igreja, pois a sua origem reside nos movimentos conservadores de ideologia católica

⁴ O golpe de 28 de maio de 1926 põe fim ao regime parlamentar da Primeira República e marca o início de um novo governo comandado por militares. A Ditadura Militar é instaurada quando, através de um golpe, o governo constitucional de António Maria da Silva é removido e os poderes transmitidos através do presidente Bernardino Machado para Mendes Cabeçadas (Farinha, 2009).

nacionalista. Tanto a Ditadura Militar (1926-1930) como o Estado Novo (1930-1974) vão procurar restaurar privilégios da Igreja, como forma de a controlar. O contexto para o crescimento deste culto religioso é favorável. De acordo com José Barreto (2002), as transições de regime serão muito proveitosas, permitindo à Igreja adotar qualquer posição em relação às visões de Fátima sem encontrar grande oposição.

Neste período de mudanças a nível nacional, o espaço da Cova da Iria também se encontra em transformação. O trabalho iconográfico de Marco Daniel Duarte (2022) mostra como, nestes primeiros anos até 1930, o espaço foi-se alterando pela ação dos crentes e da Igreja Católica, sempre com a aspiração final de construir um santuário. O primeiro espaço religioso criado para recordar as *aparições* é a capelinha, que substitui as estruturas temporárias e foi financiada pelos fiéis que acreditam nas visões da Virgem de Fátima. Luís F. Torgal (2011) explica que as ações que se seguiram à construção da capelinha demonstram a preocupação da Igreja com o controlo do espaço, começando em 1921, com a aquisição de terrenos por parte do bispo de Leiria.

A ação da Igreja Católica tem sido objeto de debate entre os diferentes historiadores. Paulo Fontes (2002) defende que foi pela força de um movimento de massas que a Igreja se viu obrigada a reconhecer as visões como verdadeiras e elevá-las à categoria de milagre, integrando-as posteriormente de forma institucional. Assim, acredita que foi “Fátima que se impôs à Igreja”, sendo esta forçada a adaptar as suas práticas ao culto em ascensão. Esta narrativa vai ao encontro do discurso oficial da Igreja Católica. Luís Torgal (2011) e Sandra Zimdars-Swartz (1995) argumentam que a Igreja, sentindo-se afastada dos crentes, encontra em Fátima um meio de reaproximação. Neste sentido, foi a Igreja que se impôs a Fátima, procurando institucionalizá-la, ao reconhecer o seu potencial político. Este debate será aprofundado no segundo capítulo. No entanto, nesta investigação, defende-se que foi a Igreja que procurou dominar este culto religioso, simultaneamente às *aparições*, e não apenas quando toma uma atitude oficial ou quando o contexto político lhe é mais favorável.

A intervenção institucional não se limita apenas ao controlo do espaço, mas também à forma como foi narrado o evento. Bruno Cardoso Reis (2001) explica como, ao longo desta década, Fátima foi narrada de formas diversas, com a intervenção

constante dos periódicos da Igreja e laicos republicanos. Assim, a Igreja interveio ativamente na construção pública dos fenómenos de Fátima.

Assumindo esta intervenção profunda e constante da Igreja, torna-se importante entender as diferentes formas como isso influenciou o discurso oficial da Igreja face ao contexto em que está inserida. Esta memória é posteriormente transmitida em diferentes formatos. Antes disso, importa definir os principais conceitos teóricos dos estudos culturais da memória que orientarão esta análise.

Memória, cultura e identidade

As investigações centradas no estudo da memória devem necessariamente apoiar-se em diversos arcabouços teóricos, pois trata-se de um campo multidisciplinar e complexo. No contexto desta dissertação, adotar-se-á um conceito agregador e abrangente, que é memória cultural. Este servirá como orientador da análise desenvolver.

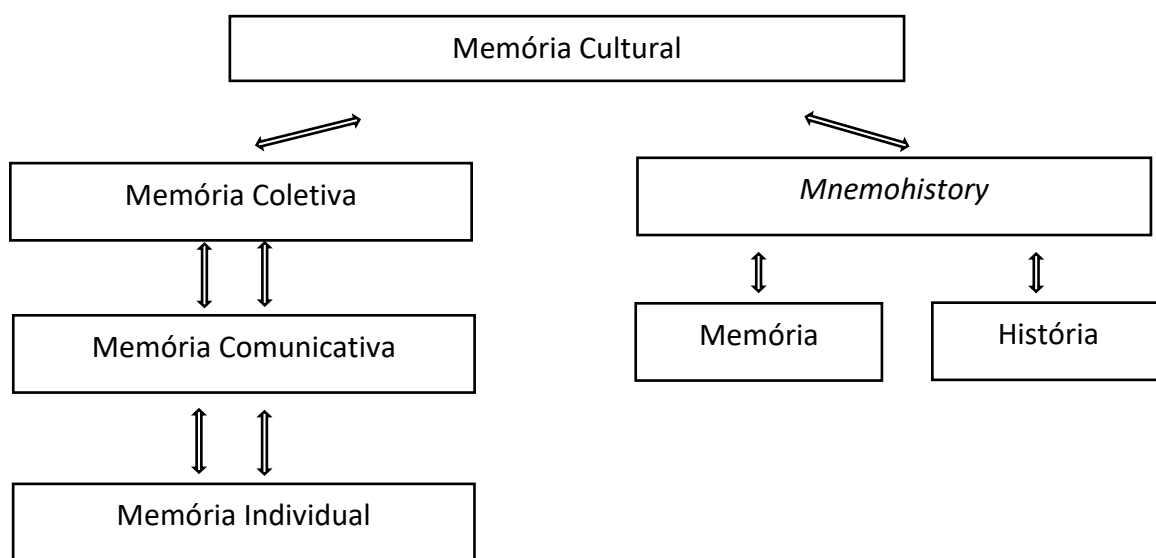
O objeto de estudo é a ação de uma instituição; assim sendo, torna-se fundamental compreender os processos de recordação que nela se produzem e reproduzem, bem como os mecanismos através dos quais se constrói e preserva a memória. As instituições e grupos sociais procuram, segundo Catroga (2001), construir o seu passado e, assim, definir a sua identidade. Estas instituições podem ser Igrejas, Estados-nação, empresas e outros. A sua memória oficial é um fenómeno de legitimação, através do qual os indivíduos constroem o seu passado, preservando-o no presente e moldando o futuro.

Le Goff (2000) diz que a memória se entende como um conjunto de funções psíquicas, através das quais o homem pode atualizar impressões ou informações passadas, conservando-as. Para Enzo Traverso (2012), a memória é uma construção sempre filtrada por conhecimentos adquiridos posteriormente e pela reflexão que se segue aos acontecimentos. A experiência vivida sobrepõe-se ao acontecimento e modifica a sua reflexão. Neste procedimento de olhar sobre o passado, Catroga (2001)

defende existir um processo seletivo onde se escolhe relembrar algo, mas também esquecer.

A memória, como argumenta Astrid Erll (2011), tem diferentes instâncias, e estas coexistem num processo de constante relação. A primeira instância da memória é a individual. Catroga (2001) define que a memória individual é formada pela coexistência com outras memórias (pessoais, familiares ou de grupo) que vão influenciar o processo de recordação. A próxima instância que vai surgir deste processo de formação é a memória coletiva. Este termo foi desenvolvido por Halbwachs e, para Erll (2011), representa a influência no indivíduo de um sistema de recordação estabelecido pelo contexto social no qual está inserido. Ele também intervém na memória coletiva através da atualização que lhe transmite⁵.

Figura 1 – Memória Cultural teorizada por Erll (2011)



⁵ Jan e Aleida Assmann (2016) definiram um termo que explica a relação entre memória individual e coletiva, que é a memória comunicativa. A memória comunicativa refere-se à memória que é sustentada pela comunicação quotidiana e interações sociais informais entre pessoas que compartilham experiências comuns.

Neste sentido, Jan Assmann (2011) explica como a sociedade e a cultura são estruturas básicas da memória. Estas permitem a formação da consciência de si mesmo e a identidade de um grupo. Face à importância da cultura⁶ no processo de recordar, o autor acredita que se deve ir além da memória coletiva, e desenvolve o termo de memória cultural. Este termo, segundo Erll (2011), simboliza todas as dimensões de relembrar o passado, constituindo um *umbrella term* capaz de explicar as relações entre memória e a cultura, desde as ligações neurológicas à textualidade. Para entender estas dimensões da memória, este esquema é capaz de ilustrar aquilo que se procura explicar.

A memória cultural engloba a história e a memória⁷. Erll (2011) explica como estas não são antagónicas e ambas são modelos de interpretar o passado. Abandonar esta incompatibilidade será importante para entender as histórias e memórias oficiais. A história é uma necessidade de qualquer instituição. Como desenvolve Catroga (2001), o processo de “fabricação de memórias” não é um processo cumulativo, mas sim um processo afetivo, onde se procura ser capaz de dar uma lógica narrativa aos acontecimentos. O agente da memória vai procurar domesticar o aleatório, retendo apenas parte das experiências do passado e preenchendo os espaços da amnésia. Esta prática quase historiográfica é importante na construção das narrativas oficiais, e serve como um projeto de legitimação das mesmas. As “memórias oficiais”, como lhes chama Traverso (2012), não são um processo com fim definido. Este projeto está sempre em constante transformação, assim, as memórias tornam-se facilmente manipuladas e reinterpretadas conforme a vontade de quem as domina. Este vínculo vivido com o presente eterno dá à memória uma dimensão afetiva e mágica, com tendência para a

⁶ A cultura para Jan Assmann (2011) é uma estrutura conetiva entre memória, identidade e continuidade. Este universo simbólico vai procurar unir as pessoas, através de uma área comum de experiências, expectativas e conceções que geram confiança entre os indivíduos. A cultura vai fazer a ponte entre o passado e o presente, através de um conjunto de elementos que vão construir a ideia de um legado e identidade comum.

⁷ Jan Assmann (2011) desenvolveu um termo que procura explicar a relação entre a história e a memória que é *Mnemohistory*. Este termo resulta de uma crítica à perspetiva de que a história e a memória são antagónicas. Ambas surgem da vontade de relembrar dos indivíduos, sendo uma prática autorreflexiva da memória cultural que procura entender a forma como o passado é lembrado e as narrativas históricas que resultam deste processo.

sacralização das recordações. A memória tem uma vocação singular ligada à subjetividade dos grupos.

Este processo realizado pelos construtores do passado, no caso das histórias institucionais, só se torna oficial quando reconhecido pela instituição e pelos indivíduos a que elas pertencem. Stefan Berger (2022) acredita que a história é importante na construção de identidades coletivas. A historiografia ajudou a construir instituições e comunidades, da qual se destaca com mais sucesso a nação, e a mais antiga, a religião. A força que estas narrativas vão possuir deve-se ao consenso que geram nos membros da comunidade, que se identificam com a mesma. Jan Assmann (2011) reconhece que as identidades são uma característica central da memória cultural, que se expressam através de sistemas explícitos ou implícitos. Erll (2011) diz que os mecanismos implícitos correspondem à dimensão mental da memória cultural. Esta é constituída por um conjunto de esquemas, conceitos e códigos compartilhados, que permite a um grupo entender a sua realidade, e a forma como este vai pressionar os outros. Nesta dimensão encontra-se a forma como são interpretados a raça, género, outras culturas e etnias. Os sistemas explícitos da memória cultural são constituídos por aqueles que fazem a mediação da memória. Erll divide-os em duas dimensões: a social e a material. A dimensão social da memória engloba todo conjunto de práticas que ajudam a memorização, como rituais comemorativos, formas de produção e armazenamento do conhecimento, e os agentes envolvidos. A dimensão material é constituída por objetos ou elementos que ajudam a lembrar e preservar a memória (Erll, 2011).

A necessidade da mediação da memória, para Pierre Nora (2013), está na sua origem. A memória e os seus elementos, como algo artificial, só têm significado enquanto forem vividos. Tendo nascido de uma vontade coletiva, ela tem de acompanhar as mudanças dessa comunidade. A transmissão e preservação da memória precisa de ser contínua, de maneira a que os indivíduos continuem a identificar-se com ela (Nora, 2013).

Na construção da uma memória oficial, é importante entender as diferentes formas de transmissão, guiando a leitura pelas dimensões definidas por Astrid Erll

(2011). Na dimensão social, a prática da escrita é muitas vezes a forma mais óbvia de preservar memórias. Jan Assmann (2006) acredita que a escrita foi essencial para preservar o passado, mas também na construção de identidades. Stefan Berger (2022) diz que a história tem uma grande importância na criação das instituições. Por exemplo, as histórias nacionais, que tiveram um importante papel na sustentação das nações, mas também em dominar outras identidades. As produções literárias vão contribuir para preservar as memórias oficiais. Erll (2011) explica que, na produção de outros géneros literários, o autor está integrado numa sociedade de memória, utilizando os diferentes objetos que conhece, constrói uma narrativa baseada na sua ligação à identidade que pertence, utilizando as estruturas e valores que esta lhe fornece (Erll, 2011). Michel Foucault (1997), na sua análise do discurso, explica que este não é aberto a todos; o autor, quando escreve, direciona-o à sociedade de discurso que o vai receber.

Outra importante expressão social da memória são os rituais de recordação. Para Catroga (2001), os rituais de comemoração fazem uma ponte entre o passado e o presente. Aqui, os rituais são essenciais na construção da memória individual, onde as práticas de mediação não permitem o esquecimento do passado coletivo. Estes processos de reativação ajudam as instituições a solidificar a sua identidade, tal como a memória. Katie Barclay e Merride (2017) explicam como os rituais também preservam estruturas de poder. Os rituais são comuns tanto no mundo religioso como cívico, sendo demonstrações de poder, das relações hierárquicas e construtores de coesão social. Os rituais dão uma dimensão coletiva às experiências individuais, ajudando à formação de uma comunidade. Estes fazem parte de um conjunto de práticas culturais que são institucionalizadas, de maneira a transmitir a memória oficial a quem são direcionados.

Plate e Smelik (2013) falam da corporização das memórias. A informação que se adquire no nosso meio cultural fica presa no corpo através destas práticas mnemónicas. Existe nos indivíduos *performances* da memória que transmitem o seu conhecimento cultural. Estas *performances* permitem fazer esta ligação entre o passado e o presente, privilegiando o corpo em vez do discurso. Consequentemente, a memória deixa uma marca nas nossas expressões artísticas, tais como a dança, o teatro, a pintura, o cinema

e a arquitetura. As instituições vivem nas diferentes formas como é mediado o passado e fabricam a forma como ele é entendido, procurando que as pessoas se identifiquem com ele.

Entrando na dimensão material da memória, vai-se procurar entender como a mediação desta pode sofrer a intervenção das diferentes instituições. Pierre Nora diz que, quando acontece o desaparecimento da memória, surge no seu lugar o objeto. Este é, fundamentalmente, restos, representando a última incorporação da consciência memorial. Estes elementos artificiais fazem a ligação com outro tempo, dando a ilusão de eternidade. Estes lugares vão preservar as narrativas dos privilegiados, aqueles que a instituição considera dignos de relembrar (Nora, 2013). Jay Winter desenvolve como estes monumentos, muitas vezes, são aglutinadores das experiências coletivas e construtores de uma narrativa oficial, que transformam a memória coletiva sobre determinado fenómeno naquilo que as instituições pretendem que seja lembrado (Winter, 1995). Esta introdução no presente de um elemento estranho e distante, segundo Aleida Assmann, só consegue ganhar o seu significado quando é ritualizado. Nesta instância, há um encontro entre a dimensão material e social da memória. Os significados dos lugares de memória precisam de ser constantemente reativados, impedindo o esquecimento e estabilizando uma identidade coletiva através da dramatização simbólica. Os rituais permitem que, nestes espaços, a memória não morra com eles, e ela seja transmutada em formas simbólicas de memória cultural (Assmann, 2016).

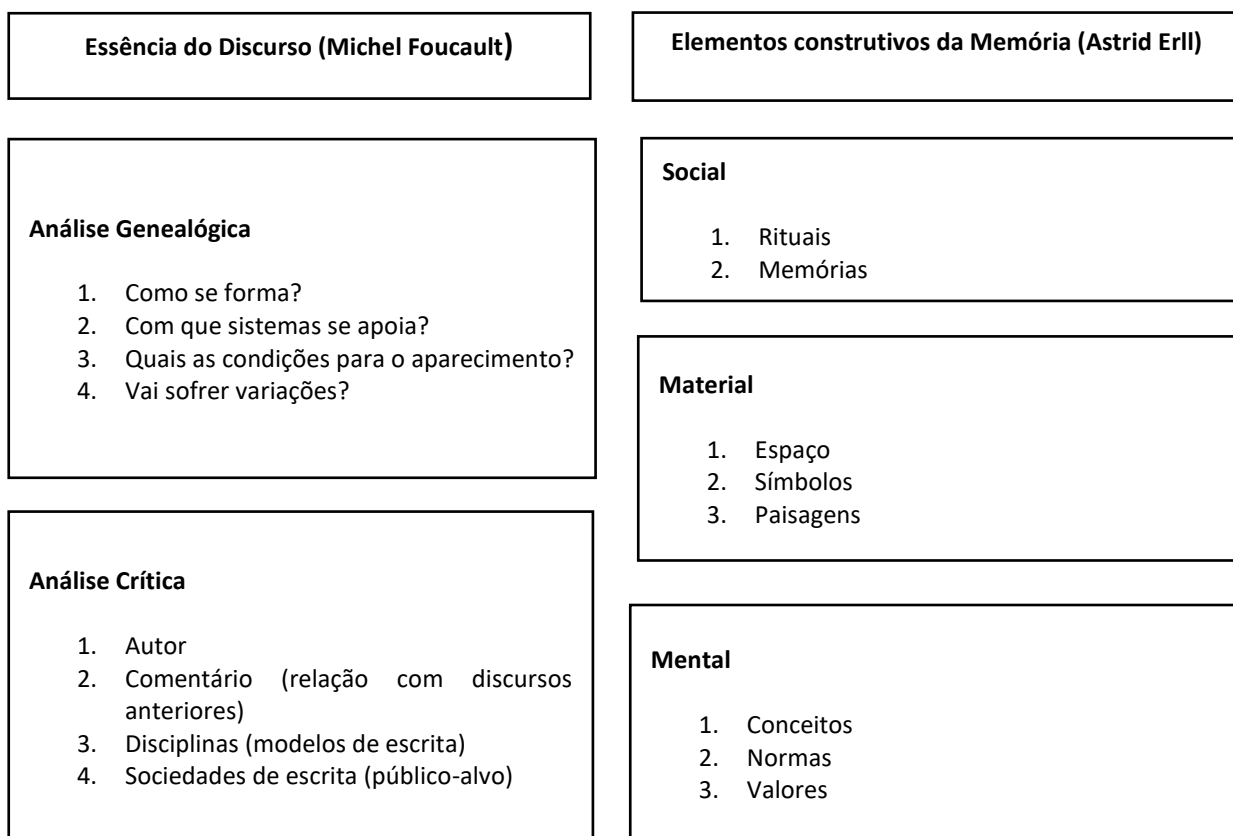
Metodologia e descrição das fontes

Para esta investigação, serão utilizadas fontes escritas, nas quais se pode observar como a narração dos eventos é realizada através de um discurso. Michel Foucault (1997) defende que toda a produção de discurso é ao mesmo tempo controlada, selecionada, organizada e retribuída, que procura dominar o acontecimento aleatório. Todo o discurso será uma “reverberação” da verdade, que nasce da perspectiva daquele que escreve. Assim, seguindo as sugestões para a observação do discurso que

Foucault fornece, foi traçado um método para ser aplicado às fontes. Para entender a essência do discurso foi definida a necessidade de fazer duas análises: uma crítica e outra genealógica.

Na análise crítica, observar-se-ão os seguintes elementos: autor, comentário, disciplinas e sociedades de escrita. O autor é quem articula, através da linguagem, as unidades do real com a sua perspectivas. Este autor está sujeito a linhas de pensamento anteriores que Foucault chama de comentários. Neste ponto, procurar-se-á entender a relação do discurso analisado com os múltiplos discursos anteriores e contemporâneos às fontes. A forma como o autor escreve segue, muitas vezes, modelos de escrita anteriores, que o limitam e que estão diretamente ligados à sua identidade. Por fim, é importante entender o público para quem se escreve, que é apelidado por Michel Foucault de “sociedade de escrita”.

Figura 2 – Método de análise de fontes definido pelo autor



Sendo este trabalho centrado na atuação da Igreja Católica, a seleção das fontes restringiu-se apenas a autores membros dessa mesma instituição. O autor tem que participar diretamente deste culto religioso, estando assim limitada a sua produção escrita à Cova da Iria ou à diocese de Leiria. A sociedade de escrita desta dissertação são os católicos, a quem deve ser diretamente dirigido o discurso. Com base neste critério, foram selecionados dois periódicos: *O Mensageiro de Leiria* e *Voz da Fátima*. Também foi analisada a monografia: *Documentação Crítica de Fátima* (DCF).

O jornal *Voz da Fátima* é o periódico mensal oficial do Santuário e surge no ano de 1922. Segundo Luís Torgal (2011), nasce com a função de transmitir as informações da Comissão Canónica e dar a conhecer aquilo que se passava na Cova da Iria. Este jornal pode ser consultado digitalmente no Arquivo do Santuário de Fátima (ASF). *O Mensageiro de Leiria* é um semanário católico, que surge ligado ao restauro da diocese de Leiria. Esta fonte pode ser consultada online no Arquivo Municipal de Leiria (ADL). Outra documentação – de carácter religioso como orações, cânticos, sermões e correspondência entre clérigos – esta compilada na monografia, *Documentação Crítica de Fátima* (DCF). Nesta, é possível encontrar compilados a documentação oficial da Igreja (pastorais, correspondência entre clérigos e mensagens de membros do clero, interrogatórios da comissão canónica) e documentação privada (curas extraordinárias, testemunhos de peregrinos e testemunhos de Jacinta, Lúcia e Francisco e das suas respetivas famílias). Este projeto de recolha foi iniciado para a celebração do cinquentenário das *aparições* (1967), e o seu último volume é publicado no ano de 2016, compila um conjunto de 3777 documentos (DCF, 2002).

Na crítica genealógica, procura-se entender as dimensões externas do discurso, e assim compreender o seu surgimento, expansão ou apropriação. Aqui, foram desenvolvidas algumas perguntas que se propõe colocar às fontes, de maneira a conseguir atingir estas três dimensões. Como se forma? Com que sistemas se apoia? Quais as condições para o aparecimento? Vai sofrendo variações?

O discurso vai auxiliar a entender os elementos construtivos da memória cultural, que são definidos por Astrid Erll (2011). Estes elementos – material, social e mental – constituem, para este trabalho, categorias de análise. Cada uma destas

categorias tem um conjunto de subcategorias desenvolvidas em função da natureza do projeto. Assim, a categoria material é constituída pelas subcategorias espaço, símbolos e paisagens; a social, constituída pelas subcategorias rituais, peregrinações e memórias; e, por fim, a mental está dividida em valores, normas e conceitos. A partir desta análise, procura-se entender a memória cultural e, assim, identificar o projeto memorial da Igreja Católica.

Será da relação entre a metodologia e teoria que se organizará a estrutura desta dissertação. A dissertação está organizada em três capítulos, cada um associado a uma dimensão da memória. A primeira parte de cada capítulo está, sobretudo, associada aos anos entre 1917 e 1922, e a segunda parte vai desde 1922 a 1930. Cada capítulo inicia com uma definição mais aprofundada da dimensão a ser abordada nessa parte. O primeiro capítulo será sobre a dimensão mental, o segundo sobre a social e o terceiro sobre a material. Nenhum destes capítulos deve ser lido individualmente, pois, ainda que estejam separados para melhor compreensão do argumento, eles não existem sozinhos, mas coexistem.

Ainda que este trabalho contenha no final um conjunto de imagens, não foi utilizado nesta investigação qualquer tipo de método de leitura da mesma, observando-se apenas como componente ilustrativa do argumento.

1. Os Crentes: os que narram e vivem

Os indivíduos não vivem à parte da realidade social e política que os circunda. Catroga (2001) defende que a memória individual é moldada pela interação contínua com outras memórias (pessoais, familiares e coletivas), influenciando o processo de relembrar. Existe, portanto, uma relação intrínseca entre o indivíduo e a comunidade externa. Erll (2011), ao utilizar o conceito de memória coletiva, explica como o sistema de recordação é estabelecido pelo contexto social que influencia o sujeito. Aquele que relembra é condicionado por formas simbólicas preexistentes, tradições e eventos de um passado coletivo. As dimensões individual e coletiva influenciam-se mutuamente, uma vez que a memória individual permite a atualização constante da memória coletiva.

Entendendo a existência dessa relação nos processos de memória e a dimensão transversal da memória cultural, já discutida na introdução, este primeiro capítulo propõe explorar a dimensão mental. De acordo com Astrid Erll (2011), o objetivo nesta dimensão não é entender os processos de mediação, mas sim propor hipóteses sobre as disposições mentais da comunidade. Assim, procura-se perceber como os católicos interpretam a sua realidade histórica e observam os outros. Essa dimensão deve ser analisada em contraste com a conjuntura, que nos permite identificar os esquemas, conceitos e códigos compartilhados, os quais possibilitam e moldam a lembrança coletiva por meio de símbolos.

Começando em maio de 1917, este estudo examina as disposições mentais daqueles que partilham as suas vivências, incluindo os jovens visionários e os que se reúnem para comemorar as *aparições* ao longo dos treze anos abordados. Também são considerados os que relatam os acontecimentos por meio de discursos, utilizando os seus símbolos e elementos familiares. Embora o foco temporal seja o período posterior a maio de 1917, é necessário analisar a conjuntura precedente para compreender as circunstâncias que levaram ao primeiro episódio destas aparições marianas.

1.1. A crise e a necessidade de salvação (1917-1922)

As visões dos jovens pastorinhos surgem num período que a Igreja considerava ser de “crise”, exigindo a “salvação” das almas. Luís F. Torgal (2011) diz que essa visão estava sobretudo associada à Grande Guerra (1914-1918) e à mentalidade laica e anticlerical da Primeira República.

A participação na Primeira Guerra Mundial ocorre, para os portugueses, no ano de 1917. Segundo Filipe Meneses (2009), é nesse ano que se assiste ao início do transporte das tropas do CEP (Corpo Expedicionário Português) para a frente de batalha na Europa, passando Portugal a participar no conflito. A religião terá um importante papel para a cultura de guerra⁸, ajudando a tornar perceptível o conflito. A excecionalidade do evento, segundo Sílvia Correia (2018), não encontra arcabouço narrativo capaz de explicar a experiência de guerra. Dessa forma, defende a historiadora, construir uma memória, tanto pessoal quanto pública, de um conflito de extrema violência é muito complicado para civis e combatentes, assim, recorrem a uma linguagem própria e temporalidades apocalípticas que o tornam compreensível.

Annette Becker (2010) defende a relevância da Igreja nas formas como o conflito é representado, recorrendo a conceitos religiosos como crenças messiânicas, apocalipse, redenção e sacrifício. Estes discursos eram destinados à frente de batalha, mas também às famílias e comunidades dos combatentes. O catolicismo vai, assim, contribuir para a mobilização da opinião pública, onde discursos maniqueístas fazem os indivíduos acreditar que a guerra fazia parte do seu sacrifício, sendo a sua vida similar à de Cristo. O sacrifício era a sua demonstração de amor a Deus (Becker, 2010). Joanna Bourke (2005) refere que estas imagens religiosas produzem medo naqueles que não

⁸ A respeito deste conceito, Sílvia Correia (2010) desenvolve que surge sobretudo na segunda e terceira fase da historiografia da Primeira Guerra, pela introdução do fator social e cultural nestas investigações. Nos anos 80, surgem trabalhos de investigação centrais para História Cultural e memória de guerra. A viragem cultural da historiografia da guerra permitiu uma grande variedade de objetos, como: guerra e loucura; relação entre civis e soldados; a guerra imaginada, a guerra representada e a guerra recordada e comemorada. Através dos trabalhos de Annette Becker e Aundoin-Rouzeau, estes vão definir “cultura de guerra” como “um conjunto de práticas, de representações, de atitudes, de criação dos anos de 1914-1918. E também dos anos seguintes” (Becker e Aundoin-Rouzeau como citado por Correia, 2010).

participam no conflito, e que são aproveitadas pela Igreja para fortalecer da crença das pessoas. Estas narrativas de terror permitiram um aumento das conversões e a maior proximidade à Igreja, que, segundo Becker (2010), associa-se diretamente à existência de milagres. Assim, as visões na Cova da Iria surgem, na opinião de Zimdars-Swartz (1985), como um exemplo de cultura religiosa de guerra. Este é um ambiente muito favorável a aparições marianas, o que se acredita ser o caso de Fátima, e a razão pela qual vão atrair a atenção da população. As experiências deste género surgem, normalmente, nas sociedades em sofrimento, que procuram conforto numa figura maternal para as suas lamentações. Neste sentido, as aparições modernas, como o caso de Fátima, representam um refúgio e solução das populações da sua realidade de conflito (Zimdars-Swartz, 1985).

O afastamento da Igreja⁹ da esfera política não é um projeto novo e, para Fernando Catroga (2010), o seu lastro é anterior à Primeira República, no entanto fic-lhe diretamente associado. Este projeto anticlerical e laico terá mais força sobretudo nos países católicos do sul da Europa, tendo em Portugal o seu apogeu com a Lei da Separação de 1911. Estes movimentos vão criticar a própria essência da religião, questionando a sua influência sobre a política e a estruturação da sociedade (Catroga, 2010). Ernesto Leal (2012) explica como a secularização tinha a finalidade de retirar o controlo simbólico e a intermediação eclesiástica através de um culto cívico da Pátria e religiosidade profana do Estado¹⁰, gerando uma forte republicanização e nacionalização do Estado e da sociedade. Esta nova religião “milénarista”, como lhe chamou Armando Malheiro (1996), vai cometer excessos que gerarão tensão na sociedade portuguesa, pois esta era hostil a outros sistemas de crenças, sobretudo as judaico-cristãs. A Igreja

⁹ Este conceito procura pôr em causa a narrativa tradicional do anticlericalismo. Assim, o processo de afastamento da Igreja da esfera pública não é apenas um projeto da República, tem como origem na governação de Marquês de Pombal. No período da Primeira República, o nacionalismo procura construir um culto cívico à Pátria incompatível na sua formulação com os cultos religiosos (Leal, 2012).

¹⁰ Catroga introduz o conceito de “religião civil” para descrever a emergência de uma forma de religiosidade que não está mais ligada a instituições religiosas tradicionais, mas sim ao próprio Estado (Catroga, 2010).

não estava disposta a aceitar a sua redução à esfera privada e individual, na qual o projeto republicano a havia colocado (Malheiro, 1996).

Face a este movimento, o discurso oficial da Igreja vai procurar assumir-se como vítima do projeto republicano, fundando movimentos de oposição. Chris Maunder (2016) explica como, para muitos católicos, estes movimentos políticos geraram a degeneração moral da sociedade, levando ao afastamento das pessoas da doutrina católica. A sua situação resulta de uma atividade divina que pretende punir o homem pelos seus pecados. Na mentalidade católica, como apresenta Joanna Bourke (2005), o crente não é apenas punido através de problemas mundanos, mas também depois da morte.

É neste contexto que se encontram os jovens participantes do “milagre”. Jeffrey Bennet (2017) esclarece que os pastorinhos estavam ligados a uma forte devoção católica. Impulsionados pelos familiares, estes participavam frequentemente em práticas e rituais católicos – sobretudo Lúcia, que demonstrou desde sempre uma grande proximidade a cultos marianos, sendo um dos seus principais interesses quando era mais jovem. Bennett defende que eles não estariam isolados da realidade nacional e internacional. Nesta altura, a experiência da Primeira Guerra Mundial chega a esta aldeia, sendo que um familiar dos videntes é recrutado para o conflito. Compreende-se a envolvimento destes na mentalidade católica pelo discurso das crianças no primeiro inquérito realizado pelo pároco de Fátima, no dia 27 de maio de 1917. Lúcia pergunta a Nossa Senhora: “Vocemecê sabe-me dizer se a guerra ainda dura muito tempo ou acaba em breve?”¹¹. As referências ao conflito europeu aparecem com frequência nas descrições dos pastorinhos, podendo demonstrar como esta representa uma preocupação. Num artigo produzido por *O Mensageiro*, pode ler-se:

[a]nunciou para já a vidente diz “hoje” - a cessação da guerra, e que os nossos militares veem brevemente (...) Na ocasião do milagre tudo chorava, e de quasi todas as bocas

¹¹ Ferreira, M. (1917). “Doc.1” in *Documentação Crítica de Fátima – vol I*, p. 9.

saía o agustioso grito de: - Minha Mãe Santíssima, salvae os nossos Filhos! Minha Nossa Senhora, salvae Portugal!¹²

Para além do anúncio do fim do conflito, encontra-se o testemunho da receção desta notícia por parte da população. Aqui, pode-se captar como a população é representada angustiada com a guerra, procurando na Virgem Maria a salvação da sua realidade. Na tradição católica, a representação de Nossa Senhora como mãe e mulher permite que a ela sejam destinadas as preces para superação do medo. Esta caracterização, para Chris Maunder (2016), faz da Virgem Maria um símbolo de proteção, que consola e intercede junto de Deus, de maneira a evitar a sua justiça divina. Neste mesmo artigo d' *O Mensageiro*, pode-se ler:

Nossa Senhora quer que se reze o terço todos os dias; que peçamos muito perdão dos nossos peccados, porque Nosso Senhor está muito offendido; e que lhe levante n'aquele logar uma capellinha.¹³

No excerto, vê-se a referência ao Deus embravecido pelos pecados do homem, quando se diz “Nosso Senhor está muito offendido”¹⁴. A solução para este problema é trazida pela Virgem, que os relembra da necessidade de terminar as ofensas a Deus. Através da oração, da redenção dos pecados e construção de uma capelinha na Cova da Iria, os crentes podem libertar-se da realidade que vivem e apaziguar a fúria divina, que teria gerado uma guerra.

O culto popular não se prende só como um movimento de aproximação das pessoas à Igreja, mas também constitui uma forma de oposição aos inimigos da Igreja. António Teixeira (2013) argumenta que o culto popular permite uma expressão mais tradicional nas suas crenças e práticas, que são opostas à cultura republicana da elite social e da religião civil. Em Portugal, o descontentamento católico face às novas restrições impostas pela Lei da Separação leva ao surgimento de um movimento que

¹² s/a. “As Aparições da Fátima: Depoimentos”, *O Mensageiro*, n.º 167, (20 de dezembro de 1917), pp. 1-2.

¹³ *Idem*.

¹⁴ *Idem*.

Vítor Neto (2009) identifica como “renascimento católico”. Assim, algumas organizações vão-se associar a este culto mariano, beneficiando de uma geração de intelectuais não positivistas, nem laicos. Estas mobilizações contrarrevolucionárias eram promovidas por anti-modernistas, católicos nacionalistas, monárquicos integralistas e republicanos autoritários. As *aparições* de Fátima vão representar uma mudança no panorama nacional, fazendo oposição ao Estado republicano trazendo um fenómeno que volta a reaproximar os crentes à instituição eclesiástica. Neste sentido, António Fernandes diz:

[a] oposição à burguesia liberal levava a Igreja a rodear de simpatia a religiosidade popular, aceite como ponto de partida à recristianização. (...) O tradicionalismo político também valorizava igualmente tais devoções associando-se a esse movimento (Fernandes, 2013, p. 702).

Os movimentos tradicionalistas católicos são favorecidos pelas mudanças políticas em Portugal. Alice Samara (2002) refere que, face às políticas religiosas da Primeira República, os católicos estavam dispostos a apoiar aqueles que ajudassem a derrubar os jacobinos e revissem a Lei da Separação. O golpe de estado a 5 de dezembro de 1917, realizado por Sidónio Pais, significou, para os católicos, uma esperança. António Telo (2011) argumenta que o projeto político sidonista vai procurar a reconciliação com os católicos. O presidente, após assumir o poder, dedicará a atenção à Igreja, na tentativa de aumentar o seu capital político, como forma de legitimação. Os primeiros decretos da Junta Revolucionária procuraram anular os castigos e penas resultantes da Lei da Separação. Em seguida, através da atividade legislativa de Alberto Moura Pinto, são preparadas um conjunto de revisões da mesma lei, apresentadas em 9 e 23 de fevereiro, o decreto n.º 3856 (Telo, 2011). Algumas das alterações que mais se destacam são: a permissão para a realização livre do culto sem necessidade de autorização prévia e o regresso dos templos e elementos da arte sacra ao controlo dos fiéis. A República Nova, na opinião de Armando Malheiro (1996), abandonava assim o “laicismo regenerador” e rendia-se à ideia de que a Igreja, em vez de um inimigo, pode ser um importante aliado na estratégia de modernização do país. Os ventos revolucionários pareciam ser favoráveis ao desenvolvimento deste culto religioso, no qual o Estado já não surge como um inimigo, mas antes um auxiliar.

Em torno dos eventos de Fátima vão-se colocar dois movimentos católicos nacionalistas, que são o Centro Católico Português (CCP) e a Cruzada Nun'Álvares. Os Centros Católicos já eram uma realidade noutros países da Europa, surgindo sobretudo da necessidade dos católicos de uma união política face ao ataque dos projetos políticos seculares (Alves, 1996). O CCP foi criado no dia 8 de agosto de 1917, tendo marcado a sua formação num congresso. João Almeida (2013) esclarece que este procurava a “cristianização de Portugal” através da conquista de liberdades e direitos para a Igreja e cidadãos católicos. A defesa do catolicismo articulava-se com os seus ideais para a política financeira, social e educativa, que se justificava como interesse nacional. A Cruzada Nacional surge no ano de 1918, com uma matriz antiliberal e autoritária. Esta apresenta uma grande pluralidade de nacionalismos políticos, constituindo uma rampa de lançamento para importantes figuras do Estado Novo, como Salazar e Óscar Carmona. A Cruzada terá um importante contributo na formação do nacionalismo autoritário, conservador e corporativo português. Esta vai procurar a ritualização institucional, utilizando a já existente “Festa da Pátria”¹⁵ e também o culto religioso de Fátima (Leal, 1999). Ambos os movimentos vão-se associar a este culto, ajudando à divulgação, através de peregrinações e romagens.

Esta análise servirá para identificar quais as marcas que estes movimentos vão deixar no discurso sobre as *aparições*. Destacam-se duas figuras nos movimentos nacionalistas: D. José Alves Silva e Manuel Nunes Formigão. D. José Alves Silva vai ser o primeiro bispo da recém-restaurada diocese de Leiria¹⁶. Este toma posse depois da promulgação da *Bula Commissum Humilitati Nostrae*. Para Luciano Cristino (2017), o bispo vai demonstrar interesse pelos acontecimentos, sem nunca se prenuunciar oficialmente até 1922. D. José Alves Silva tem algumas iniciativas, sobretudo depois de

¹⁵ No ano de 1920, uma nova liturgia cívica vai-se desenvolver em torno do 14 de agosto, que estava diretamente ligada à figura de D. Nun'Álvares. O modelo comemorativo resulta da união entre sessões cívicas e cerimónias religiosas (Leal, 1999).

¹⁶ A diocese de Leiria, depois de uma existência de quase três séculos, foi extinta no ano de 1881 pelo papa Leão XIII. O movimento para o seu restauro vai começar no ano de 1904 e no ano de 1914 cria-se o jornal *O Mensageiro* para ajudar à divulgação deste projeto. Entretanto, o restauro da diocese dá-se em 1918, e a nomeação de D. José Alves Silva como bispo dá-se no ano de 1920 (Torgal, 2011).

1921, adquirindo terrenos no lugar da Cova da Iria e na construção de infraestruturas de apoio ao culto (Cristino, 2017). Manuel Nunes Formigão¹⁷ foi o cônego que recolheu os inquéritos dos jovens videntes, logo no ano de 1917. Vai participar ativamente na Comissão Canónica Diocesana, chegando mesmo a escrever as suas conclusões. Para Jesué Gomes, este é o principal escritor do primeiro período de literatura sobre Fátima (Gomes, 2002).

Estes movimentos, influenciados sobretudo pela intervenção destes dois eclesiásticos, deixam uma marca na narração que é feita das visões nos primeiros anos. Num artigo do jornal *O Mensageiro*, escrito no ano de 1918 sobre as aparições, lê-se:

[m]inha Nossa Senhora, salvae Portugal! Que grande graça para este paiz, que grandissima graça para esta região! Alcobaça, que não fica de Fátima muito distante, considera-se uma das terras mais civilizadas (...). Perante elle incondicionalmente nos curvamos quer venha engastar mais uma gemma preciosissima no diadema refulgentissimo da excelsa Padroeira dos Portuguezes adquirindo mais um titulo á gratidão nacional.¹⁸

A necessidade de salvação nacional fica plasmada neste discurso, com o pedido feito à Virgem. Este pedido resulta na narrativa católica da conjugação da identidade de um país a um carácter mariano e devoto a Nossa Senhora, símbolo por excelência do movimento nacionalista católico que sustenta o discurso sidonista. António Telo (2011) defende que os católicos viram em Sidónio Pais um refúgio protetor da “nação mariana”. As visões em Fátima representam, na memória da Igreja portuguesa nestes anos, uma

¹⁷ Manuel Nunes Formigão foi ordenado em 1908, na cidade de Roma, e regressa nesse mesmo ano a Portugal. Será amplamente afetado pela mudança de regime em 1910. Em Santarém, será um dos fundadores da Associação Nun'Álvares, que era uma estrutura de apoio do movimento da Cruzada Nacional, e que propunha uma união dos católicos para enfrentar a mudança de regime. No ano de 1917, interessado pelos acontecimentos da Cova da Iria decidiu dirigir-se a Fátima onde realizou os inquéritos aos videntes. As suas principais devoções são sobretudo Nun'Álvares e Santa Teresinha, mas o que define o perfil da sua espiritualidade é uma renovada visão da Virgem Maria, revelada por diferentes modos. Torna-se o principal escritor do primeiro período da literatura sobre Fátima, assim como o doutrinador que deu consistência à mensagem dos pastorinhos. Formigão muitas vezes assina na documentação como Visconde de Montello (Gomes, 2002).

¹⁸ s/a. “As Aparições da Fátima: Depoimentos”, *O Mensageiro*, n.º 167, (20 de dezembro de 1917), pp. 1-2.

oposição ao republicanismo, que, como já foi referido, é uma das bandeiras destes movimentos católicos. D. José Alves Silva diz o seguinte:

Santa Igreja tem sido também favorecida com milgares. A sua rápida expansão apesar de tantos obstáculos, a sua estabilidade quando tudo muda no meio do mundo, a sua resistência às perseguições em que há todos os requintes da ferocidade, os efeitos admiráveis produzidos pela sua acção social, a constância dos martyres através dos mais atrozes suplícios.¹⁹

Como mencionado pelo bispo de Leiria, os fenómenos de contacto com o divino representam a resistência da Igreja à realidade em transformação, e às perseguições que estes consideravam existir por parte dos republicanos anticlericais. Manuel Nunes Formigão introduz conceitos e símbolos ligados ao movimento nacionalista que marcam a memória de Fátima nos primeiros anos. No exemplo a seguir observa-se a associação a um símbolo da Cruzada, que é Nun'Álvares:

[e]stando o local da Cova da Iria no antigo Condado de Ourem, de D. Nun'Álvares Pereira, e precisamente aquele lugar onde elle, segundo a tradição, este a orar nas vespersas da batalha de Aljubarrota.²⁰

A perspectiva de crise parece ser algo que marca o discurso católico nestes primeiros anos. A necessidade de salvação e refúgio não é apenas parte de uma necessidade face à Primeira Guerra Mundial e o anticlericalismo, mas faz parte de um discurso político hegemónico. Esta presença no discurso de uma mentalidade nacionalista vai acompanhar o culto ao longo do seu processo de oficialização, que será estudado na segunda parte deste capítulo.

Neste primeiro momento, é importante destacar a centralidade de três elementos: o mundo rural, as mulheres e as crianças. Estes três elementos são largamente trabalhados pelo discurso católico nos primeiros anos a seguir às *aparições*,

¹⁹ Silva, J. "Provisão sobre os acontecimentos da Fátima". O Mensageiro, n.º 373, (13 de maio de 1922), p. 1.

²⁰ Visconde de Montello. "A que vimos", *Voz da Fátima*, n.º 1, (13 de outubro de 1922), p. 1.

criando imagens mentais que persistem. A este respeito, procura-se trabalhar a forma como são descritos e a relação entre eles.

O culto religioso na Cova da Iria é descrito nas fontes católicas como um evento coletivo e espontâneo, com características populares. A título de exemplo, veja-se esta descrição dos movimentos populares durante a última visão, publicados no jornal *O Mensageiro*:

gente de toda a parte onde chegasse a voz do milagre, deixaram as casas e os campos, e vinham por aí forâ a cavalo, de carro ou pé, cruzando as estradas, atravessando montes e pinhais, de longada pelos caminhos, que durante dois dias se animaram do rodor dos carros do chouto dos jumentos [...] mas os caminheiros não sentiam a tortura impressionante e tragica da paisagem de dôr [...] mãos erguidas, olhos em extase, vinham na fé ardente da crença.²¹

O retrato de um movimento espontâneo, em que os indivíduos de livre vontade, movidos pela fé, se deslocam, é marcante no discurso católico sobre os cultos populares. António Fernandes (2013) explica como, nesta altura, a Igreja procura associar-se a estes movimentos “quentes”, em vez das práticas religiosas “frias” e administrativas. Estas fazem parte de uma nova religião imersiva e comunitária. Na construção do imaginário católico da ruralidade destes lugares, Moisés Espírito Santo (1990) afirma que faz parte do afastamento da Igreja institucional, pois não são eles que controlam, mas os milhares de pessoas que lá vão. Pode-se analisar nas fontes de Fátima que não é apenas uma descrição de um movimento de fé, mas é também um símbolo de uma nova abordagem da Igreja para se aproximar do seu público.

A maneira como o catolicismo vê a mulher influencia o significado dos espaços sagrados²². A Igreja, que procura constantemente atualizar as suas práticas religiosas, ainda exhibe na sua estrutura uma dominação de figuras masculinas: profetas, santos e fundadores. Moisés Espírito Santo (1990) observa que, enquanto as estruturas religiosas

²¹ Magdalena, M. “Impressões de Fátima”. *O Mensageiro*, nº. 159, (25 de outubro de 1917), p. 1.

²² No Anexo 1, pode-se observar, numa imagem retirada do periódico *Voz da Fátima*, uma imagem de duas figuras femininas em peregrinação ao santuário de Fátima. Esta é apenas um dos exemplos de imagens propagandísticas que dão centralidade às figuras femininas.

formais são moldadas e lideradas por homens, a religiosidade popular tem na mulher e na criança os seus pilares essenciais. Esta forma de fé, mais próxima e acessível, conecta-se de maneira íntima com a figura materna, símbolo de proteção e acolhimento.

A nostalgia das relações perdidas pelo afastamento da mãe biológica é projetada nessa figura de mãe substituta, que frequentemente assume o papel de protetora da pátria e da nação. Enquanto isso, Deus é visto como uma figura paternal e distante, presente no “reino do céu”. Dois exemplos dessas relações são, primeiramente, a expressão de uma mulher no local das *aparições*, relatada no periódico, onde se lê: “Minha Mãe Santíssima, salve os nossos Filhos! Minha Nossa Senhora, salve Portugal”²³. Em seguida, a própria opinião da redação do mesmo jornal destaca: “A Maria Santíssima recorreremos, cada vez com mais fervor, para que nos salve da perdição que humanamente parece estar preparada para a nossa nacionalidade”²⁴. Essas passagens demonstram a forte conexão entre a figura maternal, os cultos populares e o sentido de proteção estendido não só à família, mas também à nação. A última citação relembra uma faceta moralizadora que se associa à visão que existia da própria mulher. Irene Vaquinhas (2011) explica que o modelo teórico de inspiração católica de finais do século XIX e inícios do século XX acreditava que a missão da mulher era ser o pilar espiritual da família, sendo um elemento agregador que devia evitar a desmoralização dos costumes. Já o homem apenas é chamado a intervir através de castigos corporais, procurando corrigir os erros cometidos. A figura do pai severo, que recorre ao medo para impor a ordem, domina as relações familiares. É um elemento discursivo que se vai reproduzir em todo o corpo social (Vaquinhas, 2011). Um texto de caráter educativo escrito para a *Voz da Fátima*, é capaz de nos exemplificar esta relação familiar. Utilizando a história de um pai que se tinha afastado da Igreja, mas que, pela expressa vontade do filho, sentiu-se na obrigação de ir à missa. Para justificar a necessidade do pai em estar presente na eucaristia, o filho argumenta utilizando os próprios mandamento, que justificam a estrutura familiar. Pode ler-se:

²³ s/a. “As Aparições da Fátima: Depoimentos!”, *O Mensageiro*, n.º 167, (20 de dezembro de 191), pp. 1-2.

²⁴ Magdalena. M. “Impressões de Fátima”, *O Mensageiro*, n.º 159, (25 de outubro de 1917), p. 1.

[u]m pae, que tinha o habito de trabalhar ao domingo, quis obrigar a isso um seu filho que acabva de fazer a primeira Comunhão. A creança resistiu dizendo que lhe tinham ensinado que havia obrigação de ir á Missa e ele queria láir. "Ninguem aqui manda mais que eu, respondeu o pae. hoje não vás á Missa e has-de-ir trabalhar comigo(...) E verdade, respondeu a creança, é o quatro mandamento da lei de Deus, e´o quatro mandamento da lei de Deus, mas o que manda santificar o domingo está primeiro, é o terceiro. Ora se é licito desprezar o terceiro tambem é permitido não cumprir o quarto». O pae, confundido por esta replica tão justa poz-se a pensar e vendo que a creança tinha razão, deixou-a ir á Missa e elle mesmo acabou por ahi o acompanhar, renunciando á profanação do domingo.²⁵

No discurso católico, os dramas divinos refletem a estrutura do corpo social. Deus é visto como uma figura paternal, distante e severa, que pune a humanidade pelos seus pecados, os quais surgem do afastamento da fé e da crescente secularização. Em contraste, a Virgem Maria assume um papel de intermediária e guia. Através das suas *aparições*, comunicadas por meio das crianças, alerta a comunidade para os perigos espirituais e indica um caminho de retorno à fé. Essa dinâmica reforça o modelo hierárquico, onde a figura maternal protege e orienta, enquanto a figura paternal impõe a disciplina. Num dos inquéritos realizados por Manuel Formigão, a vidente Lúcia diz o seguinte sobre a mensagem transmitida por N. S. R de Fátima, que demonstra esta relação:

disse que se emendasse a gente, que não ofendesse a Nosso Senhor, que estava muito ofendido, que rezasse o terço e que pedisse a Nosso Senhor perdão dos nossos peccados, que a guerra acabaria hoje e que esperassemos os nossos soldados muito breve.²⁶

Os videntes são os únicos que conseguiram ter contacto com a Virgem, e a sua natureza será um dos principais assuntos das fontes católicas nestes primeiros anos. Manuel Formigão, num dos seus estudos depois de entrevistar as crianças, consegue

²⁵ s/a. "A lição d´uma creança", *Voz da Fátima*, n.º 33, (13 de junho de 1925), p. 4.

²⁶ Formigão, M. (1917). "Doc. 14" in *Documentação Crítica de Fátima – vol. I*, pp. 127-137.

explicar o que parece ser consensualmente a visão dos católicos sobre os principais intervenientes, ao dizer:

[n]enhuma das creanças sabia ler no momento em que se deram os acontecimentos e a sua intelligencia não era superior à das outras creanças da sua idade. Evidentemente não são cabeças onde pudesse germinar o gigantesco designio de mystificar toda a gente [...] nem o amor proprio, nem a ambição, podiam ter induzido as creanças a procurar o papel que desempenharam [...] Inumeras pessoas, de todas as classes e condições sociaes, teem interrogado as creanças. Nenhuma depois de as ouvir, ficou com a mais leve duvida ácerca da sua sinceridade [...] Taes são as almas ingenuas do zagaleta e das pastorinhas.²⁷

Nesta transcrição, é possível observar a forma como estas crianças são representadas com simplicidade, transmitindo uma certa ideia de ingenuidade e assim o autor conclui a sinceridade dos seus testemunhos. Esta caracterização, para Rui Ramos (2017), surge como parte da garantia de que as mesmas eram sinceras, pois a sua simplicidade e ignorância resulta numa verificação dos testemunhos. Jeffrey Bennett (2017) vai contestar, no seu estudo antropológico, a perspetiva de que estas crianças não teriam conhecimento suficiente de outros fenómenos similares, como é o caso de Lourdes. O que importa neste estudo da memória católica é o significado simbólico da representação. Para além da ligação mais clara entre a idade deles e a inocência, há outra também conectada ao contexto social. A forma como ainda hoje os jovens videntes são referidos é através da sua atividade, que é a pastorícia. Isto remete para uma imagem destes jovens como camponeses. Alice Samara refere que, no olhar masculino sobre as mulheres no mundo rural no tempo da Primeira República, estas eram consideradas como mais puras e naturais. A mulher sofisticada, urbana, cosmopolita e educada, mais ligada ao republicanismo, encontra o seu oposto na mulher rural, que é representada como mais simples e com menos artifícios (Samara, 2007). A mulher rural, como eram as duas protagonistas, é perspectivada como alguém colocado

²⁷ Formigão, M. (1917). “Doc. 19. Estudo apologético do Dr. Manuel Nunes Formigão” in *Documentação Crítica de Fátima*- vol.II, p. 185-191.

de lado dos artifícios da civilização, com almas mais simples. Bennett, alinhando-se com essa perspectiva, lembra que o fato de Lúcia e Jacinta serem do sexo feminino contribuiu para validar a veracidade de seus testemunhos. Já Francisco, por ter alguns atributos considerados femininos no seu relato, consegue participar dos eventos visionários, mas apenas para ocupar um papel dentro do espaço cultural masculino (Bennett, 2017). Assim, ao utilizar a expressão “pastorinhas”²⁸, Manuel Nunes Formigão cria uma associação à simplicidade e ruralidade, que consequentemente comprovaria a veracidade das visões.

Nota-se, assim, a centralidade da mulher – e as suas figurações – no processo de “renascimento católico”. A mulher não é só um elemento descritivo, mas também um importante objeto político. Maria Brito Moura (2011) diz que, nestes anos, o catolicismo vai passar por uma feminização, como resposta ao anticlericalismo que é uma manifestação essencialmente masculina. A Igreja Católica esperava que, através delas, as novas gerações crescessem dentro do catolicismo romano, mas também que conseguissem trazer os seus maridos afastados da prática. A mulher devia esforçar-se neste mundo para conseguir a felicidade dos maridos e filhos no outro. Através do discurso, nota-se que este culto fica associado assim a figuras femininas, mas também é destinado às esposas e mães, veja-se a seguinte passagem:

[o] pai era um daqueles elementos avermelhados, um provinciano educado cristãmente, praticamente durante largos anos e finalmente arrastado pela louca corrente antireligiosa daqueles anos. Não praticava. Tinha raiva a tudo que dizia respeito à Igreja e permitia a custo que a família conservasse um minimum de catolicismo naquele revoltado meio de Lisboa.²⁹

Nesta pequena história, contada na *Voz da Fátima*, o pai é representado como alguém que se afastou da Igreja. No entanto, a mãe que é apresentada como uma devota que vai à Igreja confessar-se, tendo as suas ações concretizado uma mudança no espírito do homem. Assim, a crónica acaba da seguinte forma:

²⁸ *Idem*.

²⁹ J. A. “Uma graça do Mês de Maria”, *Voz da Fátima*, n.º 56, (13 de maio de 1927), p. 2.

[f]oi o animo e a ousadia dela que se impor ao marido no que ela julgava o cumprimento dum dever. A atitude dela dominou-o. A sua devoção a Nossa Senhora, subjugou-o. A graça divina venceu-o. Naquele dia a Virgem SS.ma pagava generosamente a devoção duma sua filha. Era mais uma graça do mês de Maio.³⁰

As mulheres, crianças e o mundo rural vão constituir objetos políticos num discurso nacionalista católico. A figura feminina serve como arma para o “renascimento católico”, e o meio rural como o lugar onde este movimento pode florescer. Na segunda parte deste capítulo, numa análise do culto mariano como oposição aos valores republicanos, vai-se analisar mais profundamente as relações entre estes elementos.

1.2. O anti-culto republicano na criação do nacionalismo católico

Na primeira parte deste capítulo, analisou-se a conjuntura e formulação ideológica que interferiram no desenvolvimento deste culto católico nos primeiros seis anos. Neste segundo ponto, dar-se-á continuidade à análise, focando no período entre 1922 e 1930.

A estabilização de relações entre a Igreja e o Estado, como já referido, acontece no período da Nova República (1917-1918), pelas medidas tomadas pelo consulado sidonista. António Telo (2010) considera que, após o curto período da Nova República (1917-1918), o principal legado de Sidónio Pais é a estabilização das relações entre o Estado e Igreja. Os anos posteriores a 1918 são determinantes, na opinião de Maria Brito Moura (2010), para o fim do radicalismo livre-pensador, que passa a adotar uma posição mais defensiva, tendo a Igreja iniciado um novo caminho na paz sidonista. O período final da Primeira República (1919-1926) é marcado pelo que Fernando Rosas (2018) acredita ser um esvaziamento do centro e o consequente surgimento de uma direita antiliberal e hegemónica. Esta unidade de poder pode explicar o sucesso do 28 de maio de 1926 e a afirmação de Salazar. O golpe do 28 de maio era esperado e foi recebido com relativa normalidade pela hierarquia da Igreja Portuguesa. António Costa Pinto e

³⁰ *Idem.*

Maria Rezola (2014) argumentam que a hierarquia eclesiástica investirá muito na união dos católicos no apoio ao novo sistema. Os dois regimes que se sucedem à Primeira República usufruirão do apoio de uma Igreja que procura restabelecer o seu prestígio e privilégio. Estes movimentos de direita antiliberal fazem parte de um ideário político: o nacionalismo católico. Este nacionalismo, já mencionado brevemente como parte das primeiras narrativas de Fátima, será agora explorado com maior profundidade, de maneira a encontrar as suas impressões digitais através do discurso.

Eric Hobsbawm (1990) defende que a nação não é uma unidade política social originária ou imutável; ela pertence exclusivamente a um período particular e recente da história. A nação surge de um projeto político de identificação coletiva que permita a criação de um Estado. A necessidade de coesão de um Estado moderno leva à criação de um conjunto de elementos que permitam o consenso entre os seus membros, e com os quais estes se possam identificar. Os elementos necessários a esta construção são uma nação, um Estado e um povo – aqui acontece a ligação entre uma comunidade e limitações territoriais. O nacionalismo, por sua vez, é para Benedict Anderson (2005) o despertar da consciência das nações e invenção onde elas não existem. O nacionalismo não é apenas um projeto político, mas também cultural. A imaginação das nações passa pela própria criação de uma identidade cultural ancestral com a qual o seu povo se possa identificar. O povo, que é a comunidade, é concebido através de uma agremiação horizontal e profunda, onde elementos culturais e linguísticos permitem a união.

Em Portugal, o nacionalismo faz parte de um processo político do século XIX e inícios do século XX. Fernando Catroga (2010) explora como, até ao período da Primeira República, se plantam as sementes para a construção da nação, projeto que será continuado pelo regime republicano. O nacionalismo português é, na opinião de Ernesto Leal (1998), um território político, ideológico e cultural muito amplo existindo várias formulações doutrinárias. Pode-se identificar vários nacionalismos políticos, como o nacionalismo monárquico liberal, o nacionalismo republicano e o nacionalismo católico (Leal, 1998).

Durante a década de 1920, a Igreja vai procurar ordenar bispos combativos para assumir as dioceses, de maneira a formar um movimento de combate à Lei da Separação. António Araújo (2010) identifica como o “renascimento católico” nestes anos tem um investimento em diferentes eixos: desde a formação de mais seminários, à criação de congregações e ordens, ao surgimento de uma imprensa aguerrida, mas também organizações de leigos ligadas a causas políticas, como a Cruzada Nacional e o Centro Católico. Luís R. Torgal (2009) descreve o movimento católico e o Integralismo Lusitano³¹ como os primeiros movimentos políticos da direita conservadora organizados em Portugal, que aspiram a uma nova ordem – ou, melhor dizendo, a um “Estado novo”. Esta nova geração, que será a semente da Revolução Nacional e do salazarismo, e que, ao contrário da antecedente, valoriza a fé, insere a Igreja na sua ligação com o “espírito do tempo” e o advento de uma “nova cidade”. Para Torgal (2009), os princípios da República não eram, em si, incompatíveis com os direitos fundamentais da Igreja, nem inconciliáveis com os interesses da nação. Assim sendo, o ideário católico nacionalista conseguia conciliar-se com o modelo existente.

Estes agentes ideológicos surgem, nesta altura, como alternativa ao liberalismo, que se encontrava em crise após a Primeira Guerra Mundial. António Costa Pinto (1992) elucida que estes ideários conservadores são favorecidos pelo contexto político, tanto externo como interno, onde a família política do fascismo começa a ganhar destaque, e o já resolvido problema da homogeneidade cultural do “Estado” e da “nação”, que não conheceu nenhum confronto, em Portugal, com minorias étnico-culturais ou reivindicações territoriais. Este terreno fértil para o nacionalismo católico vai garantir um lugar mais confortável na transição entre a Ditadura Militar e o Estado Novo.

³¹ O Integralismo é um movimento com origem num conjunto de exilados na Bélgica que procurava o “reaportuguesamento de Portugal”. De características monárquicas, afirmavam obediência a D. Manuel II e procuravam o retorno a um pensamento político português, em vez do estrangeirismo que dizem ter sido importados ao longo da história. Estes procuravam salvaguardar os ideais inalienáveis da Igreja e da moral católica (Quintas, 2014). O integralismo percebia a sociedade de conceção corporativa, particularmente importante na família, passando pelas paróquias, o município e província, por fim a Assembleia Nacional. Será concebido como um dos primeiros movimentos políticos em Portugal de aspiração ao “Estado Novo” (Torgal, 2009).

Segundo Costa Pinto (1992), liberalismo republicano caiu por ação de um exército dividido e politizado, que sofreu apelos golpistas de frações organizadas no seu interior, que iam desde os republicanos conservadores aos católicos-sociais e à extrema-direita integralistas e correlativos apêndices fascistas particularmente influentes junto dos jovens oficiais. Ambos os regimes que se seguem terão o contributo da Igreja Católica portuguesa não apenas na sua matriz ideológica, mas também na simbologia da “cristianização” que atravessará os programas políticos e as próprias instituições, com mais destaque para o ensino (Pinto, 1992).

António T. Fernandes (1999) refere que Fátima se tornará palco de lutas ideológicas durante os anos 20 do século XX. O fenómeno das *aparições* tornar-se-á um lugar sagrado deste movimento de direita católica. Nesse sentido, José Barreto (2002) diz que este culto mariano se transformará num “motor” e “emblema” do programa de recristianização, inserindo-se no discurso do “duplo ressurgimento”. Este conceito surge da necessidade de restituir a Portugal um conjunto de valores espirituais e nacionais que teriam sido abandonados pela crise do liberalismo, algo que será uma bandeira da ditadura militar e do salazarismo. Bruno Reis e José Franco (2017) defendem que, o período posterior ao 28 de maio de 1926, com a entrada de um governo militar, pode-se assistir a um favorecimento deste culto popular, criando melhores condições ao seu desenvolvimento. Indo ao encontro destes autores, José Barreto (2002) argumenta que esta transição política permitiu ao culto firmar-se sem qualquer obstáculo civil ou estatal, tornando-se uma referência no catolicismo português. O clero podia assumir a posição oficial que achasse melhor em relação às *aparições*, pois beneficiava da proteção dada pela censura governamental. A entrada na nova década de 1930 vai silenciar o anticlericalismo, mas também o discurso católico não sintonizado com a orientação das autoridades da Igreja, numa espécie de extensão e reforço estatal (Barreto, 2002).

Depois da análise sumária da natureza ideológica deste movimento político, cabe agora explorar as suas marcas nas narrativas fatimistas. Luís Trindade (2008), na sua obra *O Estranho Caso do Nacionalismo Português*, procura encontrar, na primeira

literatura nacionalista, as marcas simbólicas da sua ação, penetrando nas convicções e no comportamento desta corrente ideológica. O texto que se segue faz uma leitura muito similar.

Ao longo do primeiro ponto, em que se versou sobre o conceito de “crise”, abordou-se o “renascimento católico” como consequência desse pensamento. Nos anos que se seguem ao início do Processo Canónico Diocesano (1922-1930), o discurso vai circular muito em torno desta necessidade. Mesmo que, como já foi demonstrado, o período de desenvolvimento deste culto religioso é de pacificação das relações Estado/Igreja Católica. Os exemplos na narrativa sobre a necessidade deste fenómeno para a mudança são muitos. Veja-se este excerto do Relatório da Comissão Canónica, escrito por Manuel Formigão:

[e]m suma e em conclusão: Deus nos permita a luz da verdade resplandeça sôbre êste caso, não só pelo que possa ter de miraculoso, como pelas consequências que daí possam resultar para a regeneração espiritual desta nossa Pátria.³²

O conceito de “regeneração” aparece ligado a um outro elemento: o de Pátria. Aqui, pode-se observar a doutrina do “duplo ressurgimento”, que aborda José Barreto. Fátima tornou-se, por motor do cônego Formigão, um emblema do tradicionalismo das instituições, das leis e dos costumes que fazem parte do programa de recristianização. O relatório analisado representa bem esta mentalidade, acabando por ser uma compilação de textos amplamente políticos que o cônego vinha produzindo desde o início do fenómeno (Barreto, 2002). Neste sentido, Manuel Formigão explana os seguintes “ensinamentos” no periódico *Voz da Fátima*, dois anos antes de escrever o relatório canónico:

os excessos das modas e o laicismo, que considera como um pecado social. Diz que é preciso crsitianizar as leis, as escolas e os costumes. “Estamos aqui em desagravo e reparação nacional pelas ofensas feitas a Deus na nossa Pátria. E ‘pela expiação e

³² Formigão, M. (1930). “Doc. 9. Relatório da Comissão Canónica Diocesana” in *Documentação Crítica de Fátima – vol. II*, pp. 160-258.

reparação nacional pelas ofensas feitas a Deus na nossa Pátria. E ‘pela expiação e reparação que nações se levantam. Oremos pelo nosso querido Portugal.³³

Os excertos representam aquilo que é o projeto político da “cristianização”. Este programa ideológico, na opinião de António Costa Pinto (1992), vai atravessar os diferentes regimes políticos, sendo depois apropriado pelo regime salazarista. A cristianização vai procurar atravessar todas as instituições, particularmente aquelas que estavam mais vocacionadas para a socialização, como é o caso do aparelho escolar. O Estado Novo, com base no nacionalismo católico, vai-se apropriar de uma das suas lutas e integrar este elemento do renascimento católico no seu discurso.

No artigo, lê-se uma referência ao laicismo republicano. Nos anos em análise, notou-se que os católicos se colocam numa posição de vítimas em relação aos republicanos. Sendo Fátima um lugar de confronto ideológico, onde terão ocorrido, nos primeiros anos a seguir às *aparições*, um conjunto de hostilidades por parte das entidades locais adeptas da laicização³⁴, isto vai criar uma abertura narrativa que possibilita que, mesmo numa situação política e social favorável, a vitimização seja uma das armas da propaganda católica em torno dos acontecimentos da Cova da Iria. O retorno ao passado no discurso demonstra como, mesmo face às adversidades, os católicos conseguem ultrapassar e afirmar este culto, demonstrando uma representação mais vasta do sacrifício. Há dois tipos de episódios que são levantados quando se recorda este passado próximo: as perseguições individuais aos jovens pastorinhos e a dinamitação da capelinha em 1922. Existem três tipos de vítimas, como se pode ver nos seguintes fragmentos textuais da imprensa católica:

[h]ouve um momento na nossa vida nacional em que tudo pareceu submergir-se: templos profanados, bispos e padres presos ou expulsos, a religião vilipendiada e

³³ Visconde de Montello. “Grandiosa Romagem da Religião e da Patria: Em Fátima – Na Batalha – Em Aljubarrota”, *Voz da Fátima*, n.º 72, (13 de setembro de 1928), pp. 1-2.

³⁴ Um dos republicanos que fica mais famoso nos primeiros anos pelo rapto dos jovens videntes é Artur Santos. Este à altura das aparições era administrador de Ourém vai realizar a 11 de agosto de 1917 o rapto e o interrogatório dos pastorinhos de maneira a obter o segredo contado pela Virgem. Os seus inquéritos terão sido realizados com agressividade e utilizando ameaças (Seródio, 2009).

esquecida. Mas Nossa Senhora não se esqueceu de que nós havíamos um dia escolhido para Rainha e veio então a êste logar trazer-nos um argumento de piedade e de reparação nacional.³⁵

êste povo incalculável veio aqui de todas as provincias do Pais sem adequados meios de transporte, lutando com mil dificuldades, inclusiva a proibição do Govêrno, e por isso mesmo na incerteza de realizar a sua aspiração, o objetivo único de tão incômoda viagem: cair de joelhos a resar sôbre o pó ou sôbre a lama da Cova da Iria.³⁶

[a] primeira violencia commetida foi a prisão dos trez humildes videntes effectuada pessoalmente pelo administrador do concelho (...) Estes, apesar de submetidos a varios interrogatorios e ameaçados com os castigos mais horriveis que se pôdem imaginar (...) Contudo, estas e outras medidas, adoptadas pela autoridade administrativa, longe de conseguire realizar o seu objetivo.³⁷

Estes três excertos do jornal a *Voz da Fátima* representam três níveis de vítimas que se observam no discurso fatimista. A primeira é a Igreja, que se encontra atacada pelos projetos seculares do republicanismo e que, por intercessão da Virgem, consegue o renascimento; a segunda são os peregrinos, proibidos de realizar os seus atos religiosos por uma administração republicana; e, por fim, os pastorinhos, que surgem como vítimas de um administrador republicano que procurava desmentir os factos. Estes três estatutos de vítima têm, na sua memória coletiva, o facto da sua condição resultar do projeto republicano. A memória deste culto vai-se construir em oposição ao projeto de uma sociedade secular que o regime de 1910 trouxe. Tendo definido o seu principal inimigo, como se pode analisar mais aprofundadamente na primeira parte deste capítulo, o nacionalismo católico vai desenvolver uma imagem deste culto mariano em oposição ao regime em funções. Assim, surge a ideia de Fátima como o lugar para um anti culto republicano.

³⁵ Visconde de Montello. “Cronica de Fátima: a grande peregrinação nacional”, *Voz da Fátima*, n.º 62, (13 de novembro de 1927), p. 2.

³⁶ Rolim. P. “As minhas impressões”. *Voz da Fátima*, n.º 27, (13 de dezembro de 1924), p. 2.

³⁷ Visconde de Montello. “Crónica de Fátima”, *Voz da Fátima*, n.º 48, (13 de setembro de 1926), p. 1.

Para o nacionalismo católico, o republicanismo é representado como um agressor. António Araújo (2010) mostra como a Igreja não olha passivamente para os ataques da Primeira República e começa um programa para combater este projeto político. Além desta política institucional, Luís R. Torgal (2009) acredita haver uma reação de vários grupos de católicos que concebiam o fim do Estado de separação, a crise do projeto republicano e a restituição dos elementos culturais, sociais e políticos da Igreja. A Cova da Iria, lugar deste movimento, cresce no sentido oposto ao liberalismo republicano, como se pode ver no seguinte artigo:

[t]ivessem alguma vez os politicantes uma multidão daquelas ao seu dispôr recebendo aquela nova e nós veríamos gritos de ódio, de represálias morras e quejandas cousas. Nem um protesto formulado de alto! Nada! (...) As alfurjas maçônicas não podem levar a bem que dezenas de milhares de pessoas, sem convite algum, sem ingerencia de quem quer que seja, atraídas aquele lugar por desconhecida causa, ali manifestem a sua crença, dêem expansão íntima, sincera da sua Fé, sem respeitos humanos. As suas festas cheias de odio, feitas não para homenagear mas para vexar, perseguir, pisar, são desertas, falta-lhes o calor, a sinceridade. (...) Na Fátima não se dá a isso. As armas dos que ali vão são o terço e a Cruz; os vivas e morras que ali se soltam, são Avé-Marias saídas do fundo da alma, coadas através os lábios, que as murmuram baixinho demonstrando humildade. Os hinos revolucionários que ali se cantam, são o Bemdito e Louvado; os brados, que soltam os lábios daqueles revolucionários da Fé são estes: Saude aos efermos, socorro aos doentes, rogae por nós e outros semelhantes.³⁸

Neste exemplo, observa-se um antagonismo constante entre dois sujeitos: um repleto de ódio, manipulado e desorganizado que são o público republicano; e outro, espontâneos, alegres e organizados, que são os peregrinos da Cova da Iria. A estrutura deste parágrafo é maniqueísta, reforçando o argumento defendido de que Fátima se representa como um anti culto. A investigação constatou a presença deste discurso até 1930. Ao escrever o relatório da Comissão Canónica, o cônego Formigão recorda que

³⁸ s/a. “Imponente Manifestação de Fé!”, *O Mensageiro*, n.º 421, (19 de maio de 1923), p. 1.

Fátima é antagónica à Primeira República, sendo fruto da perseguição movida por esse regime político. No seu relatório, escreveu:

[v]eio finalmente a República. Desencadeou-se oficialmente contra a Igreja a mais terrível campanha que se pode imaginar. O pouco que ainda restava do edifício grandioso e secular das instituições religiosas e que o camartelo do liberalismo tinha poupado, desmantelou-se por completo. Mas, ao mesmo tempo que a fúria iconoclasta dos novos detentores do poder quebrava as algemas da escravidão secular da Igreja, esta, pobre, mas livre, começou a levantar-se do meio das suas ruínas. Sete anos depois, no recanto ignorado duma serra, uma Visão do Paraíso anunciava que a guerra ia findar... Dentro de poucas semanas fechou-se o ciclo da perseguição religiosa com a revolução triunfante de Sidónio Pais (...) festa da gloriosa Padroeira de Portugal e desde então Fátima tornou-se o foco mais intenso de Fé e piedade que jámais houve neste país.³⁹

Manuel Nunes Formigão lembra que o passado de perseguição à Igreja está na origem das *aparições*, e que a condição que se encontravam foi ultrapassada pela chegada de Sidónio Pais. Alice Samara (2009) explica como a figura de Sidónio Pais é aglutinadora dos conservadores católicos. As suas políticas em relação à Igreja Católica deixam-no, na memória católica, como uma figura consensual. O sidonismo acaba por ser uma manifestação do descontentamento político que, de uma perspetiva futura, havia definido novos elementos ao projeto republicano. No entanto, a construção discursiva de um anti culto não passa apenas por lembrar que Nossa Senhora do Rosário e os seus peregrinos constituíram-se como um elemento de oposição ao regime republicano, é importante explorar as suas marcas simbólicas. Como foi referido, existem várias referências à “ordem” na forma como este culto é representado em antagonismo ao liberalismo republicano. Na consolidação do sidonismo para as “forças vivas”, Fernando Rosas (2018) considera que existe, política e ideologicamente, a criação

³⁹ Formigão, M. (1930). “Doc. 9 – Relatório da Comissão Canónica Diocesana” in *Documentação Crítica de Fátima – vol. II*, p. 220.

da necessidade de uma “nova ordem”⁴⁰, depois do caos instalado pelas crises do regime republicano. As direitas republicanas vão, neste sentido, procurar novos projetos autoritários, começando a agrupar-se num polo conservador que culminará com o sucesso do 28 de maio de 1926. Rosas (2012), na sua obra *Salazar e o Poder*, explica como, apropriando-se dessa ideia de falência do mundo burguês e liberal, Oliveira Salazar, no seu período hegemónico entre a Ditadura Militar e o Estado Novo, define uma situação de desordem. As políticas do republicanismo liberal geraram uma situação de desordem financeira, política e social que exigia uma mudança de fundo, que passava por um maior poder do Estado (Rosas, 2012). O simbolismo da “ordem”, característico do discurso desta direita nacionalista, tem uma presença na construção de Fátima como um anti culto, conforme relata *O Mensageiro* sobre a atuação das autoridades civis numa peregrinação:

[e] isto o que promotores da desordem não toleram (...) Protestam as autoridades d’Ourem contra a vinda por desnecessária, encontrando este telegrama já no seu logar o governo civil de Santarem (...) sr. Sá Pavillon, dirigiu-se para a Fátima, fez retirar para longe do local a força enviada, porque bem sabia que não haveria desordem alguma, a não ser que os profissionais da mesma a provocassem e para dar uma satisfação aos liberais proibiu a procissão, que devia sair da Igreja da Fátima para a Cova da Iria; verificando a ordem, o sossego, a tranquilidade que havia, houve por bem não levantar outros atritos.⁴¹

Este exemplo demonstra como não há necessidade de intervenção do governo civil, pois os republicanos apenas trazem desordem, enquanto o culto religioso mantém ordeiro e tranquilo.

Já se referiu a inserção de Fátima no mundo rural, utilizada como parte da narrativa católica de uma nova prática mais próxima dos crentes. Associado

⁴⁰ O problema da desordem pública e da falta de autoridade do Estado começa a surgir no discurso de algumas organizações conservadoras, como é o caso da Cruzada Nacional, no ano de 1918 até 1926. Para eles era necessário um Estado forte que viesse impor a ordem e acabar com a desordem do liberalismo (Leal, 1998).

⁴¹ s/a. “Imponente Manifestação de Fé!”, *O Mensageiro*, n.º 421, (19 de maio de 1923), p. 1.

simbolicamente ao “renascimento católico”, o rural e isolado também é um símbolo desta corrente ideológica. Como relembra Vasco Valente (1982), o republicanismo foi um movimento de origem pequeno-burguês das duas maiores cidades (Lisboa e Porto), não representando assim Portugal, visto que as províncias continuavam a ser sobretudo um território inimigo ainda por conquistar. Apoiando-se na inércia e simplicidade do espaço rural, começam a surgir e organizar-se movimentos de contestação ainda nos primeiros anos. O espaço rural vai-se afirmando como um lugar de contestação não só ao regime republicano, mas também os “radicalismos republicanos” (Valente, 1982). Catroga (2013) mostra como este movimento de insatisfação vai crescer e aumentar a distância entre a cidade e o mundo rural, ao longo do período de vigência da Primeira República. O provincialismo e o regionalismo foram apropriados por uma elite regional antiliberal e antidemocrática, gerando agrupamento como a Cruzada Nacional Nun’Álvares, Centro Católico Português e o Integralismo Lusitano. Durante vários anos, ativistas procuraram fazer a ligação entre o regionalismo, o tradicionalismo e o nacionalismo, tentando encontrar nestes espaços um mundo pré-moderno, longe do cosmopolitismo e da infiltração de corpos estranhos. Seria por meio de uma política descentralizada que se resolveriam os problemas regionais, e consequentemente os problemas nacionais. Esta será uma recuperada durante o Estado Novo (Catroga, 2013). Veja-se como este simbolismo se projeta na escrita fatimista, através deste excerto de *O Mensageiro*:

[p]ara quê? Quem chama ali? O que os atrai? Nada recomenda o local (...) aquele recinto atrai de toda a parte de Portugal tantos milhares de pessoas (...) Não há ricos nem pobres, nobres nem plebeus, sábios nem ignorantes, monárquicos nem republicanos, no recinto, quando as preces saindo dos lábios se evolvem até ao Céu. Pode haver e por certo há crentes e descrentes, mas nada admira. No alto do Calvário, perante a morte do Filho de Deus, os judeus que viram a natureza associar-se à morte da Vítima, fugiram para a cidade e não quiseram ver que o Crucificado era o mesmo que resuscitava os mortos, fazia caminhar os parálíticos e alimentada com um pedaço de pão as turbas.⁴²

⁴² s/a. “Peregrinação à Fátima”, *O Mensageiro*, n.º 440, (20 de outubro de 1923), p. 1.

O elemento mais chamativo é a simplicidade: um local tão distante e sem estruturas de interesse consegue convocar multidões, despindo os seus peregrinos de qualquer classe social, crença ou ideologia política, convertendo-os num “povo português”. Esta construção discursiva de uma massa homogênea, que foi trabalhada acima como símbolo de culto religioso popular, no nacionalismo ganha outra dimensão, que é a de uma identidade comum, normalmente designado por povo⁴³. Ramón Solans e Roberto Di Stefano (2016) explicam como existe uma ligação entre a construção de inspiração romântica de um movimento de massas e a ideologia nacionalista. No discurso, é no povo que deve assentar a verdade e o conhecimento, assim sendo para a construção de uma nação ou Estado era essencial o movimento de massas. Na Igreja Católica, as grandes peregrinações e gigantes participações populares na liturgia, atestam não só a sua existência, como a veracidade da sua mensagem (Di Stefano & Ramón Solans, 2016). Assim, é fundamental que Fátima seja um movimento de massas (peregrinação) como parte da confirmação da veracidade das visões. No fim do trecho, realçando um episódio bíblico, é lembrado ao leitor de que a cidade é um lugar dos covardes que fogem dos seus crimes, e que não é desse local que Jesus Cristo vai ressuscitar. Fátima, como um culto religioso no espaço rural, tem as suas características de simplicidade e naturalidade, não necessitando de artifícios para chamar os seus devotos. A sua distância das tendências cosmopolitas da cidade, permite que daqui cresça um movimento de “ressurreição”⁴⁴ do catolicismo em Portugal.

A definição de um povo não é específica do nacionalismo católico, mas este dá-lhe contornos singulares. Na equação para a construção de um Estado-nação, cria-se um corpo social conhecido como povo. Para Fernando Catroga (2010), o nacionalismo português não será exceção. A cultura republicana, aproveitando o legado iluminista internacional e os diferentes positivismo, vai definir uma entidade histórico social. Luís

⁴³ Ernesto Leal (1998) explica como a hegemonia do modelo nacionalista católico valoriza o imaginário histórico de uma nação etno-cultural, um imaginário social corporativista e por um fim um imaginário político de um Estado forte que é muito crítico da mundividência liberal da nação cívico-política, do individualismo e do Estado liberal (Leal, 1998).

⁴⁴ s/a, “Peregrinação à Fátima”, *O Mensageiro*, n.º 440, (20 de outubro de 1923), p. 1.

Trindade (2008) observa que, na ideologia nacionalista, Portugal é, antes de mais, o seu povo, que se identifica de forma “natural” com esta sensação espontânea da sua própria existência. O nacionalismo católico sustenta que o catolicismo seria intrínseco ao povo português, como se pode observar na literatura religiosa. A ideologia republicana havia-se afastado desta construção religiosa e aproximava-se do nacionalismo laico europeu, o que havia obrigado os defensores da naturalidade do catolicismo na identidade portuguesa a se radicalizarem (Trindade, 2008). O culto mariano à Virgem de Fátima, integrado nesse nacionalismo católico, mantém esta construção de um “povo católico”, onde os crentes reforçam a sua fé e os que não creem devem ser convertidos. A fronteira para ser português, no discurso fatimista, está colocada na sua conversão ao catolicismo, como se vê nas palavras do Visconde de Montello:

[p]ela profissão duma Fé viva e pela prática duma piedade acrisolada com amor de Deus, da Igreja e da virtude a arder em viva chama ao lado do amor da Pátria no altar do teu coração, faze frente aos estrangeiros do interior, êsses autênticos malfeitores sociais, que reclamando hipócritamente liberdade para tôdas as religiões, hostilizam e perseguem nas suas folhas sectárias, servindo-se da mentira e da calúnia, a Religião Católica que nos fêz grandes no passado e que foi, é e será sempre uma fonte perene e inexgotável de virtudes de sacrifícios e de heroísmos.⁴⁵

Nas palavras de Montello, os “estrangeiros do interior”⁴⁶ são aqueles que hostilizaram o catolicismo, ao ignorarem a naturalidade da religião na identidade portuguesa. Este discurso não é só hostil ao republicanismo, como também é antagónico. Aqui, pretende-se dizer que os adeptos do laicismo e secularização não têm direito a fazer parte do povo português, pois, ignorando a naturalidade da religião católica na sua identidade, tornam-se “estrangeiros”. Isto resulta da construção da identidade nacional no discurso de Montello, que não permite a existência de outros modelos de crença no povo português. A justificação para a importância fundacional da

⁴⁵ Visconde de Montello, “Por D. Nun’e Portugal! Grandiosa romagem da Religião e da Pátria”, *Voz da Fátima*, n.º 83, (13 de agosto de 1929), pp. 1-2.

⁴⁶ *Idem*.

Igreja Católica na nacionalidade está representada na última frase, em que recorda o seu papel histórico e na construção de valores.

O nacionalismo de inspiração cristã é providencialista. Neste texto, ligado ao providencialismo do povo português, pode-se observar uma referência discreta na última frase da citação do Visconde de Montello, analisada acima. Ernesto Leal (1998) afirma que esta ideologia conservadora interpreta providencialmente a história portuguesa, refletindo-se em projeções messiânicas como o Santo Condestável e Nossa Senhora da Conceição de Vila Viçosa. Nesta matriz providencialista, o povo português é representado como o escolhido, o que, para Bruno Cardoso Reis (2001), faz parte da mentalidade do “renascimento católico”. Estes foram escolhidos pela Virgem Maria para começar um movimento de redenção, pois possuem uma nobre aliança entre a fé e a nação. Luís F. Torgal (2011) indo ao encontro destes autores, relembra que este discurso providencialista e messiânico afirma o liberalismo republicano como um lugar de degeneração moral e dos preceitos da religião, sobre o qual a Virgem vai procurar confrontar. O povo escolhido é uma parte importante da propaganda católica sobre Fátima, desde a explicação para o surgimento das peregrinações (movimento espontâneo), até à explicação da *aparição* da Virgem aos portugueses. No seguinte artigo do *Voz da Fátima* escrito por Manuel Formigão, pode-se observar um passado messiânico coletivo:

[p]eregrinos portugueses, filhos de heróis e de santos, herdeiros de gloriosas tradições, em cujas veias corre o sangue de apóstolos e de mártires, abrazaí as vossas almas nas chamas do incendio divino de Fátima e voltaí para as vossas terras com a resolução bem firme de comunicar êsse fogo sobrenatural a tantas almas transviadas que vagueiam nas trevas do erro e da morte, para que, ao contrario da Vossa Fé e á vista das vossas virtudes e boas obras, possam voltar depressa às crenças dos seus maiores e encontrar sempre o caminho que conduz á eterna felicidade.⁴⁷

⁴⁷ Visconde de Montello. “O Divino Poema de Fátima”, *Voz da Fátima*, n.º 68, (13 de maio de 1928), pp. 1-2.

Neste discurso, o sangue português traz consigo os santos e heróis do passado, que lhe transmitem um conjunto de características sobrenaturais. Existe uma interpretação providencial da história, onde, através destas características divinas ancestrais inerentes a este povo, procura-se começar um movimento de restauro da fé. Esta marca do nacionalismo católico, vai-se manter no discurso do Estado Novo. Carlos Azevedo (2017) explica como a segunda fase de apropriação da Mensagem de Fátima será realizada pelo salazarismo, aproveitando este culto para a luta contra o comunismo e o colonialismo. Não será, porém, só das opiniões políticas de Oliveira Salazar que Fátima fará parte como objeto ideológico, como relembra Fernando Rosas (2012). Quando a Igreja pós-concordatária começa a fazer parte do protocolo de Estado, na Cova da Iria vão romper discursos providencialistas do Presidente do Conselho (Rosas, 2012). Pode constatar-se que a memória se vai reatualizando conforme o sujeito que a possui e nunca se encontra cristalizada, mas sempre aberta a transformações. Traverso (2012) lembra que revisitar o passado acarreta consigo uma influência sentimental que transforma a transmissão da memória. A memória forte, que pode ser alimentada pelo Estado, vai ganhar o reconhecimento e a força daqueles que a possuem (Traverso, 2012). Assim, este culto religioso e a sua memória começam a tornar-se mais fortes pela sua capacidade de adaptação ao discurso do Estado Novo, transformação que só será possível porque possui, na sua origem, compatibilidades com o mesmo.

A caminhada deste culto a Nossa Senhora do Rosário até ao Estado começa a ganhar maior apoio, sobretudo depois do golpe do 28 de maio de 1926. No entanto, participação como peregrinos de figuras da política nacional é anterior. Em 1923, numa descrição de uma peregrinação⁴⁸ à Cova da Iria, Montello apresenta com exatidão um conjunto de individualidades das várias áreas que participam nas cerimónias religiosas. É importante constatar que isto não transforma as peregrinações numa cerimónia oficial

⁴⁸ Pode ler-se no excerto do artigo as seguintes referências à presença de políticos: “ilustres representantes do clero individualidades em destaque na politica, nas finanças, no comercio, na industria e na agricultura, officiais superiores do exercito e da armada, lentes das Universidades, médicos, advogados e jronalistas, condecorados da grande guerra e numerosos elementos da mais antiga e mais alta nobreza de Portugal formavam; juntamente com o elemento popular, uma amalgama admiravel e encantadora”[s/a. “Peregrinação Nacional de outubro de 1923”, *Voz da Fátima*, n.º 14, (13 de outubro de 1923), pp. 1-2].

de Estado; porém, é importante não esquecer que a participação de membros da política não é exclusiva do pós-revolução nacional. Arnaldo Madureira (2016) explica como os condutores do golpe militar que vão instalar a ditadura em Portugal são, sobretudo, constituídos por um grupo heterógeno de pessoas da direita. Os insatisfeitos da democracia liberal terão um conjunto de divergências internas, no entanto, o grupo maioritário vai procurar favorecer a Igreja e reatar as suas relações anteriores de privilégio (Madureira, 2016). No ano de 1928, o Presidente de República⁴⁹, juntamente com um conjunto de ministros, vai visitar a central elétrica construída na Cova da Iria, procedendo depois a uma visita ao recinto do santuário. Esta iniciativa fica registada, no jornal *Voz da Fátima*, da seguinte maneira:

venerando Presidente da República e que reúne no seu seio os maiores valores da Nação e as figuras mais representativas de todas as classes, resolveu tomar a nobilíssima iniciativa de promover para os dias 13 e 14 de Agosto passado uma grandiosa romagem nacional, de carácter religioso e patriótico, santuário da Religião em Fátima e aos santuários da Pátria na Batalha e em Aljubarrota, com o duplo intuito de implorar a protecção divina para Portugal e de contribuir com a sua quota parte para a indispensável reconciliação da família portuguesa. No meio das lutas fratricidas que nos últimos anos tantas vezes têm ensanguentado o solo da nossa querida Pátria, aquela simpática colectividade ergue bem alto o seu pensão de paz.⁵⁰

Nesta descrição, observa-se esta dimensão do anti culto republicano, quando se é confrontado com a leitura do passado. Aqui, o projeto secular da Primeira República representa um lugar de conflito; em contraste, o novo regime instaurou a paz e reconciliou o país, aqui representado como uma família. Manuel Formigão, autor deste artigo, não deixa de lembrar que já não se está a falar apenas de um culto religioso, mas também patriótico, iniciando simbolicamente um novo momento de Fátima: a sua

⁴⁹ No Anexo 2, pode-se encontrar uma imagem do bispo de Leiria acompanhando o Presidente da República à central elétrica. A imagem foi retirada de um artigo publicado no periódico a *Voz da Fátima*.

⁵⁰ Visconde de Montello. “Grandiosa Romagem da Religião e da Pátria: Em Fátima – Na Batalha – Em Aljubarrota”, *Voz da Fátima*, n.º 72, (13 de setembro de 1928), pp. 1-2.

integração numa nova instituição, o Estado. Como refere Bruno Reis (2001), este episódio constitui o primeiro sinal de aproximação do poder com Fátima.

Foi defendido neste capítulo que Fátima é um lugar politizado, em que a ação católica vai construir a sua memória com influência de uma ideologia nacionalista conservadora, de características autoritárias. No discurso oficial católico de Fátima, expõe a sua inspiração em modelos internacionais, na sua opinião, bem-sucedidos. Num artigo sobre uma receção realizada pela Papa Pio XI, em 1929, aos alunos do Colégio Português em Roma, fala-se sobre estes terem sido presenteados com uma imagem de N. S. R. de Fátima. Estando em Itália, Formigão relembra o “grande génio” do seu chefe de Estado italiano, dizendo:

Mussolini, o grande génio que salvou a Itália do caos político e social em que se debatia, proclama no dia 11 de Fevereiro, em que os plenipotenciários da Santa Sé e do Rei da Itália assinam o memorável acordo na sala dos Papas de S. João de Latrão, que “é um dos dias mais felizes da sua vida esse em que levava a paz definitiva ao povo italiano”. O ministro da Itália junto do governo português afirma que “ó por si esta data permanecerá em evidência entre aquelas que marcam novos passos no caminho dos povos e das instituições”.⁵¹

O argumento, neste discurso, parte da perspectiva de que a aplicação do modelo político de Mussolini deve servir de exemplo de uma nova governação. António Costa Pinto (1992) afirma que as famílias políticas conservadoras de direita em Portugal eram simpatizantes do fascismo, sendo que muitas o viam como inovador e singular. Estas vão partilhar muitas causas ideológicas, como o antiliberalismo.

Face à construção oitocentista romântica de um povo, João Leal (2010) acredita que esta exige uma união cultural de um conjunto de indivíduos que permite o surgimento de uma nação. A criação de uma cultura popular, segundo Leal, nasce da distinção entre cultura das bases e cultura das altas classes. Esta vai procurar explorar

⁵¹ Visconde de Montello. “Crónica de Fátima”, *Voz da Fátima*, n.º 78, (13 de março de 1929, p. 1.

os restos espirituais da nação e os seus antepassados étnicos. Para a construção de uma nação, este discurso assente num passado étnico é essencial.

As citações que foram analisadas falavam muitas vezes de heróis e santos que fazem parte deste retorno ao passado. É importante perceber os seus significados simbólicos para o nacionalismo católico. Um dos que mais referidos foi Nun'Álvares Pereira, pela ligação desta figura à Cruzada Nacional. Ernesto Leal (1999) desenvolve a importância da Cruzada em difundir a exemplaridade do Santo Condestável, colocando-o como herói modelo da redenção patriótica. Este seguia a tradição católica por ser um santo, mas, por outro lado, a tradição laica por ser militar e político. O Condestável começa a ser ritualizado civicamente a partir de 1920, ainda durante a Primeira República, no dia 14 de agosto, na Festa da Pátria. As comemorações nacionais eram levadas a cabo pela Igreja Católica com a realização de uma cerimónia religiosa e também sessões cívicas promovidas pelas juventudes católicas. Posteriormente a 1928, estas celebrações começam a incluir uma peregrinação religiosa-patriótica a Fátima, Batalha e Aljubarrota (Leal, 1999). João Medina explica como este santo e herói era extremamente consensual para muitos intelectuais, mas também um importante ícone político-religioso, que seria capaz de inspirar a juventude que os regimes queriam nacionalizada. Esta figura, no final do período republicano, era capaz de congregar todas as correntes conservadoras (Medina, 2006). Uma marca visual desta ligação deste culto religioso à figura do Condestável é o jornal oficial do santuário, *Voz da Fátima*, que tem na sua capa uma representação da bandeira de Nun'Álvares Pereira e a silhueta do mosteiro da Batalha (Duarte, 2022)⁵².

Existe um culto religioso que, mesmo que não seja parte direta do nacionalismo português, faz parte da sua simbologia que é Nossa Senhora de Lourdes. Não é novo para a historiografia de Fátima esta ligação. Como argumenta Luís Torgal (2011), este culto será exemplo para o culto religioso que se está a fazer em Fátima. Muitas das características das vivências religiosas que se tem em Lourdes serão aproveitadas para aplicar na Cova da Iria. Carlos Azevedo (2017) esclarece sobre o fascínio que Manuel

⁵² Veja-se o cabeçalho do periódico *Voz da Fátima* no Anexo 3.

Formigão tinha de Lourdes e que se pode analisar num discurso com referências à construção de uma Lourdes Portuguesa. No próximo capítulo, será analisada a forma como o culto mariano de Lourdes influencia Fátima; neste capítulo, o relevante é este como símbolo na ideologia conservadora católica. António Araújo (2010) desenvolve como o movimento de contestação católico à Primeira República terá uma grande ligação ao culto a Nossa Senhora de Lourdes, procurando realizar peregrinações de grande escala ao mesmo santuário. Luís Reis Torgal (2009) explica que esta associação se deve à procura deste movimento ideológico apoiado em mensagens divinas, justificar a conversão e o conseqüente retorno à fé. Este movimento, muitas vezes, está ligado a experiências mais amplas de movimentos nacionalistas de outros lugares (Torgal, 2009). Para este projeto memorial, Lourdes não é apenas um exemplo a seguir, mas também uma marca ideológica do discurso de outros nacionalismos católicos.

2. Reunir informação, escrever a História Oficial e ritualizar

Saindo das mentalidades envolvidas na construção da memória, entra-se na sua mediação. Jan Assmann (2006) defende a existência de duas dimensões da religião, uma visível e outra invisível. A invisível é o espaço da religião individual, que ocupa em cada um e que resulta do conhecimento adquirido de um grupo. Ela surge simultaneamente como uma abstração acima dos sistemas religiosos, mas também existe dentro de estruturas culturais que lhe dão significado e contexto. Aquela que será trabalhada aqui, a religião visível, resulta da institucionalização da memória cultural e permite a transmissão deste mundo simbólico de significados. A religião visível, que surge deste processo, fomenta a união e cria identidades nos indivíduos que se relacionam com esta memória. As instituições de culto e os sacerdotes são responsáveis pela prática de transmissão do sagrado e administração das propriedades deste. Assim, a memória cultural, que resulta deste processo, exhibe um conjunto de rituais e textos (normativos e formativos)⁵³ que fazem parte desta religião visível (Assmann, 2006).

A memória é uma construção que obriga a um processo seletivo. Catroga (2001) acredita que a narração dos acontecimentos nunca é um processo de acumulação, mas sim de seleção. A retenção de experiências do passado é realizada de maneira afetiva. A construção de uma memória oficial é um processo de legitimação de quem a produz (Catroga, 2001). Estas narrativas oficiais são alimentadas pelas instituições que, para Traverso (2012), transmitem visibilidade e reconhecimento. Neste capítulo, procura-se entender como a Igreja reúne a informação sobre os acontecimentos, e proceder à sua seleção construindo uma narrativa com a qual se identifica.

Erll (2011) acredita que estas práticas estão enquadradas na dimensão social da memória, pois esta dimensão engloba os atos e *performances* da mesma. A dimensão social é constituída por um conjunto de práticas que ajudam a memorização, como as

⁵³ A diferença que Assmann (2006) considera existir entre textos normativos e formativos é que os formativos são um misto de acontecimentos heroicos e genealógicos que nos ajudam a responder à pergunta “O que somos?”. Enquanto isso os normativos são: provérbios, regras e leis que ajudam a responder à pergunta “O que devemos fazer?”.

formas de produção e armazenamento do conhecimento, as pessoas ou instituições envolvidas neste processo e rituais comemorativos. Estes são processos de reativação da memória, que ajudam as instituições a solidificar a sua identidade, fazendo parte de um conjunto de práticas culturais que são institucionalizadas com o objetivo de transmitir a memória oficial a quem são direcionados.

2.1. A história das *aparições* e as primeiras comemorações

O processo de recolha de informação sobre as experiências teofânicas, por parte de membros do clero, começa logo a seguir à primeira *aparição*. Bennett (2017) diz que Maria Rosa, mãe da vidente Lúcia, pede ao padre Manuel Ferreira que interroge a filha, por considerar ter mentido sobre a sua visão da Virgem Maria. Será a primeira narração escrita por um membro da Igreja sobre as mesmas. Nos seguintes quatro inquéritos presentes na DCF realizados por Manuel Ferreira, é possível observar uma linearidade nos assuntos abordados: a identificação das características da figura que viram, a interação com ela, respostas e pedidos dos jovens pastorinhos⁵⁴. No intervalo entre a última *aparição* e inícios de novembro, são realizados os inquéritos por Manuel Nunes Formigão. Os seus interrogatórios têm um lugar de relevo na documentação primitiva. Este vai entrevistar os três videntes, os seus familiares mais chegados e ainda algumas pessoas que assistiram aos fenómenos⁵⁵. Da recolha de informação, ele escreve ainda no ano de 1917:

no meu espírito ia-se radizando cada vez mais a convicção de que Fátima era o local destinado pela Rainha do Ceu, Padroeira de Portugal, para theatros de novos prodígios da sua vontade e misericórdia. Por esse motivo resolvi partir (...) mais proxima do que talvez venha a ser considerada, por mercê do ceu, a Lourdes ou a La Sallete Portuguesa.⁵⁶

⁵⁴ Ferreira, M. (1917). “Interrogatórios do Pe. Manuel Marques Ferreira” in *Documentação Crítica de Fátima – vol. I*, pp. 9-25.

⁵⁵ Formigão, M. (1917). “Doc. 12. Interrogatório do Dr. Manuel Nunes Formigão” in *Documentação Crítica de Fátima – vol. I*, pp. 99-116.

⁵⁶ Formigão, M. (1917). “Interrogatórios do Dr. Manuel Nunes Formigão” in *Documentação Crítica de Fátima – vol. I*, pp. 43-181.

Jesué Gomes (2002) acredita que, fruto desta recolha de informação, aconteceu a conversão de Formigão à “veracidade” das *aparições*. Este conjunto documental torná-lo-á num dos principais mensageiros e promotores do culto a Nossa Senhora do Rosário de Fátima. Os seus escritos tornaram-no no “primeiro historiador” de Fátima, possuindo um vasto conjunto documental sobre as *aparições* e culto. No primeiro artigo escrito na *Voz da Fátima*⁵⁷, este descreve de maneira pormenorizada as características da *aparicação*, mas também do “milagre do sol”, ocorrido na última experiência teofânica. Pode-se ler:

[n]o dia treze de Maio de 1917, tres creanças, Lucia de Jesus, Francisco Marto e Jacinta Marto (...) andavam apascentando um rebanho de ovelhas quando, à hora do meio-dia solar, depois de rezarem em commum o terço do Rosario, como costumam fazer (...) como costumavam fazer, lhes apareceu de repente sobre uma pequena azinheira um vulto de donzella de celestial beleza (...) O vestido era de uma alvura puríssima de neve, assim como o manto, orlado de ouro, que lhe cobria a cabeça e a maior parte do corpo. O rosto, de uma nobreza de linhas irreprehensíveis e que tinha um não sei qué de um sobrenatural e divino.⁵⁸

Esta descrição apresenta mudanças em relação aos testemunhos dos inquiridos já referidos, pois esta leitura, em 1922, de Formigão, já segue as principais linhas da memória católica das *aparições* nos anos em investigação. De seguida, na análise da dimensão material desta investigação, sobretudo através do estudo iconográfico de Marco Daniel Duarte (2012), é perceptível com esta memória oficial, aplicada pela intervenção de Formigão, altera a produção da primeira imagem de N. S.R de Fátima.

Nos periódicos, encontram-se referências a este trabalho de recolha de informação por parte da Igreja. Paulo Fontes (2002) argumenta que, nos primeiros anos, as autoridades religiosas vão olhar com desconfiança para estas visões. Não tomando, contudo, uma posição oficial sobre a sua veracidade ou falsidade. No ano de 1918, o jornal *O Mensageiro* escreve um artigo onde se pode ler:

⁵⁷ Visconde Montello. “A que vimos”. *Voz da Fátima*, n.º 1, (13 de outubro de 1922), p. 1.

⁵⁸ *Idem*.

[p]or isso, se os factos, passados na Fátima, que se apontam como sobrenaturaes, são verdadeiros, agradecemos a Nosso Senhor que se dignou mandar-nos visitar por sua Santissima Mãe para aumentar a nossa fé e corrigir os nossos costumes; - se são falsos; conveniente é que se descubra a sua falsidade. Nos tempos de duvida e desorganização que atravessamos, é de tal importancia julgarmo-nos e estar de posse da verdade que esta consciencia basta para resistir a todos os obstaculos. (...) A verdade é a grande força que a Igreja tem possuido sempre ninguem lh'a tira.”⁵⁹

Este excerto corrobora o argumento de Paulo Fontes. Importa destacar que, como foi observado, mesmo não assumindo uma posição sobre o assunto, a hierarquia eclesiástica tem ações no sentido de salvaguardar o máximo de informação para si. Noutro artigo do mesmo jornal, escrito quatro anos depois pelo bispo de Leiria, lê-se:

[o] que é necessário, para a autoridade eclesiástica poder proceder é que todas as pessoas que se julguem ter sido objeto duma proteção divina por meio ou daquela agua ou de terem recorrido à Virgem, o façam saber a qualquer dos membros da comissão nomeada, para que esta, procedendo às necessárias investigações, avergue do facto.”⁶⁰

Esta vontade de recolha de testemunhos é identificada no período de investigação deste trabalho, sendo parte da construção deste projeto memorial. Esta recolha das memórias individuais e, posteriormente, de uma seleção daquilo que se quer relembrar, não é apenas um processo de armazenamento, mas também de reconhecimento. Enzo Traverso (2012) explica que as memórias alimentadas pelas instituições precisam de ser “fortes” para receber, primeiramente, o reconhecimento institucional e, depois público. O projeto memorial exige que o passado seja analisado e trabalhado. Assim, alguns membros do clero procuraram assegurar o controlo das memórias dos acontecimentos de maneira a produzir uma narrativa oficial reconhecida institucionalmente, mas também pelo público em geral.

⁵⁹ s/a . “As Aparições da Fátima: Depoimentos”, *O Mensageiro*, n.º 167, (20 de dezembro de 1917), pp. 1-2.

⁶⁰ Silva, J. “Provisão sobre os acontecimentos da Fátima”, *O Mensageiro*, n.º 373, (13 de maio de 1922), p. 1.

Uma importante expressão social da memória são os rituais de recordação. Para Catroga (2001), estes rituais de comemoração fazem uma ponte entre o passado e o presente. São essenciais para a construção da memória individual, onde estas práticas impedem o esquecimento da memória coletiva. Os processos de reativação da memória ajudam a solidificar as identidades (Catroga, 2001). Kieran Flanagan (1998), na sua definição de rituais, explica como estes ajudam a preservar estruturas de poder. Os rituais são comuns tanto no mundo religioso como cívico, sendo demonstrações de poder, de relações hierárquicas e coesão social. Eles conferem uma dimensão coletiva às experiências individuais, ajudando à formação de uma comunidade (Flanagan, 1998). Logo a seguir às *aparições*, segundo Carlos Azevedo, há um abandono do local das aparições face às perseguições republicanas, que chegam inclusive a retirar a árvore onde os pastorinhos dizem ter visto Nossa Senhora. No entanto, vários crentes nas *aparições* começam a deslocar-se ao local, onde produzem objetos de culto e realizam rituais católicos, como a reza do terço (Azevedo, 2017). Conforme os relatos das *aparições* pelos pastorinhos, um dos pedidos mais frequentes da Virgem⁶¹ era justamente a reza do terço. Esta prática estabelece uma relação com o momento fundador do culto. Além do significado do terço, Torgal (2011) descreve a forma como muitos peregrinos se dirigem à Cova da Iria nos primeiros anos, realizando romarias, práticas típicas de uma religiosidade popular. Esta “desorganização” da religiosidade popular será trabalhada pela ação católica no lugar, sobretudo a partir dos anos 1921 e 1922 (Torgal, 2011). Em 1921, o bispo de Leiria começa a adquirir terrenos neste local e, nesse mesmo ano, permite a realização de missa junto à Capela das Aparições. Luciano Cristino (2017) acredita que o bispo já demonstrava interesse nos eventos desde que assumiu o cargo em 1918. No periódico *Voz da Fátima*, há uma descrição destas celebrações, onde se pode ler:

[m]uitos peregrinos rezam o terço em grupos, alternadamente em voz alta. (...) conego da Sé daquela cidade, e com os olhos marejados de lagrimas diz-lhe: “Este espectáculo

⁶¹ Formigão, M. (1917). “Doc. 14. Interrogatório do Dr. Manuel Nunes Formigão” in *Documentação Crítica de Fátima – vol. I*, pp. 127-137.

impressiona-me e comove-me profundamente”. Subito, ouve-se o som argentino de uma campainha. E’ o signal de que a missa campal vae começar.⁶²

É possível perceber, através deste excerto, como a ritualização é central para a coesão do grupo. Jeffrey Bennett (2017) expõe que, durante este período de início da década de 1920, acontece o processo de institucionalização por ação da hierarquia eclesiástica, marcado pela intervenção da Comissão Canónica Diocesana e do bispo de Leiria. Estas duas instâncias trabalham em conjunto, no sentido de implementar normas e rotinas no culto (Bennett, 2017). Dois exemplos identificados nas fontes são: uma carta de 1917 do padre António de Oliveira Reis ao cônego Formigão⁶³, e, mais tarde, o discurso de D. José Alves⁶⁴, no jornal *Voz da Fátima*, um conjunto de normas:

contei bem despostos e se promptificaram a não venderem a mais ninguem. Faltou-me fallar a um estava ausente. Fiz a propaganda que pude no sentido de afastar d’aquelle local toda a apparencia de mercado ou arraial, para aquella gente, que eu conheço por dentro e por fóra tem uma tendencia especial.⁶⁵

[s]e permitir o culto naquelle logar, foi como manifestação d’amor e reparação a Nossa Senhora (...) Aquele logar é d’oração e penitencia. Mais nada. (..) Encarrego V. Rer^{cia}, como Paracho d’essa freguesia, de zelar pelo cumprimento exacto dessas determinações, e, no caso de não ser obedecido, o que não espero, prohibo a celebração da Santa Missa.⁶⁶

Analisando as duas transcrições, percebe-se que na Cova da Iria houve, por parte da Igreja, desde o princípio, um trabalho de controlo das práticas no espaço. As normas são importantes não apenas para homogeneizar as práticas religiosas, mas também para a Igreja ter controlo. Os rituais representam uma forma de poder fundamental para o projeto de construção de uma memória oficial. Com a formação da Comissão Canónica,

⁶² Visconde de Montello. “5 annos depois”, *Voz da Fátima*, n.º 2, (13 de novembro de 1922), p. 1.

⁶³ Reis, A. (1917). “Doc. 496. Carta de Pe. António de Reis Oliveira a Dr. Manuel Nunes Formigão sobre as comemorações do 13 de maio” in *Documentação Crítica de Fátima – vol. III*, pp. 299-300.

⁶⁴ José Bispo de Leiria. “Para se cumprir”, *Voz da Fátima*, n.º 1, (13 de outubro de 1917), p. 1.

⁶⁵ Reis, A. (1917). “Doc. 496. Carta de Pe. António de Reis Oliveira a Dr. Manuel Nunes Formigão sobre as comemorações do 13 de maio” in *Documentação Crítica de Fátima – vol. III*, pp. 299-300.

⁶⁶ José Bispo de Leiria. “Para se cumprir”, *Voz da Fátima*, n.º 1, (13 de outubro de 1917), p. 1.

o controlo sobre o espaço e a memória passa a acontecer de uma forma mais constante e intensa.

2.2. Construir um culto popular

Na primeira parte do capítulo, destacou-se como, ainda num momento prematuro deste culto mariano, membros da Igreja Portuguesa começaram a sua intervenção, ainda que discreta, na recolha de informações e regulação das práticas.

O ano de 1922 marca o início de uma abordagem mais intensa e regular, sobretudo por ação da Comissão Canónica Diocesana e de um bispo devidamente instalado. A compreensão da ação católica vai-se concretizar, não num sentido cronológico, mas procurando entender o significado das suas ações na estruturação do culto e na sua relação com as outras dimensões da memória, de maneira a ser possível perceber as suas particularidades quando chegamos ao ano de 1930. Como conclusão desta leitura sobre a expressão social da memória cultural, será realizada uma análise teórica e conceptual sobre a natureza popular deste culto mariano, de modo a introduzir uma nova perspectiva ao debate historiográfico.

Ao longo do ponto 2.1., tentou-se responder à seguinte pergunta: porque realizar inquéritos e recolher depoimentos de quem presenciou as *aparições*? A resposta encontrada foi: aglutinar memórias individuais seria importante para construir uma memória oficial dos eventos, através de um processo de seleção do passado.

Jan Assmann (2006) explica que a cultura não é apenas uma questão de memória, mas de memória de longa duração. A prática de escrever é uma técnica de preservação e um princípio para evitar a tendência para variar e inovar, criando assim uma canonização da cultura que determinada entidade pode preservar durante séculos. A exteriorização da memória através da escrita, diz Assmann, resulta na estabilização das diferentes memórias (Assmann, 2006). A ação católica percebe que existe necessidade de fixar a sua memória, para criar um consenso na sua comunidade sobre o fenómeno que deu origem ao culto religioso. No entendimento das entidades religiosas, a única capaz de fazer este processo de memorialização é a própria Igreja, e,

assim, este processo analisado será de construção da memória oficial, conforme as leituras de Fátima até agora discutidas.

Depois da dinamitação da capelinha, em março de 1922, o bispo de Leiria decide nomear uma comissão para observar a veracidade dos testemunhos dos videntes, em maio desse mesmo ano. José Freire (2009) explica que a principal razão para o início de um processo canónico surge da vontade de D. José de se informar juridicamente sobre a sobrenaturalidade e autenticidade das *aparições*. Esta comissão era constituída por sete membros: Padre Faustino José Jacinto Ferreira, Dr. Manuel Marques Santos, padres Agostinho Ferreira, José Quaresma, Manuel Pereira da Silva, Joaquim Neves e Manuel Nunes Formigão. Estes vão fundar o periódico *Voz da Fátima* e proceder à recolha de mais testemunhos de familiares dos pastorinhos, alguns residentes daquela zona, bem como realizar um novo inquérito à vidente Lúcia⁶⁷ que, nesta altura, já se encontrava no Asilo do Vilar, no Porto (Freire, 2009). Em 1923, no seu periódico oficial, a comissão deixa explícita a procura de informação, para obter a “verdade”⁶⁸, dizendo:

[a] comissão canonica de inquerito (...) tem realizado periodicamente as suas sessões, continuando com o maior zelo e sollicitude os trabalhos da importante e dedicada missão de que foi incumbida, no intuito supremo de apurar a verdade, qualquer que ella seja. Entre outras deliberações na ultima sessão, realisada no dia cinco do corrente mez, resolveu convidar novamente e com mais vivo empenho por intermedio da “Voz da Fátima” todas as pessoas que queiram depôr, a favor ou contra, sobre tudo quanto se relacione com os acontecimentos de Fátima, a communicá-lo com a possivel brevidade, de viva voz ou por escrito, a qualquer membro da referida comissão.⁶⁹

⁶⁷ A pedido do bispo D. José, Lúcia Santos deixou Aljustrel a 16 de junho de 1921, para o Asilo do Vilar, no Porto, onde ficou ao cuidado das Irmãs Doroteias. Passou a ser tratada por Maria das Dores e foi lhe pedido para nunca mais falar publicamente das *aparições*. Mais tarde, vai procurar ingressar na Congregação das Doroteias, onde vai frequentar o noviciado em Tuy, para onde vai em 1925. Volta a Portugal em 1946 para o Colégio do Sardão, em Vila Nova de Gaia. Em 1948, consegue autorização da Santa Sé para ingressar no Carmelo de Santa Teresa, em Coimbra onde ficará até ao final da sua vida (Silva, 2009).

⁶⁸ s/a. “Comissao de Inquerito”, *Voz da Fátima*, n.º 7, (13 de abril de 1923), pp. 1-2.

⁶⁹ *Idem*.

Traversso (2012), argumenta que a necessidade de provas para obter uma verdade resulta de um processo seletivo. A escrita do passado exige um processo argumentativo, através da seleção dos factos e uma organização do relato. A verdade histórica, da qual vai resultar esta leitura do passado, tem, para o autor, uma qualidade precária e provisória. Esta recolha de informação faz parte da necessidade de provas que fundamentem uma narrativa histórica em construção. Não é necessariamente a nomeação desta comissão que dá início à recolha de dados; antes disso, e como já foi analisado, Manuel Formigão tinha definido as linhas principais de uma memória oficial. José Barreto (2002) acrescenta que o relatório do processo canónico é nada mais que uma compilação de textos produzidos por Formigão desde que este começou a mostrar interesse sobre os fenómenos. Este documento não será o fechar de um ciclo, no sentido em que a escrita das principais conclusões não encerra a questão da memória oficial.

A fórmula para a construção da narrativa das *aparições* começa sempre pela narração de um conjunto de episódios da memória individual de três jovens, mas há uma pergunta que ainda não ficou sanada: onde estão os videntes na memória oficial? Eles agora são apenas símbolos de um passado distante. De 1918 até 1930, o que se observa é o desaparecimento gradual dos principais intervenientes, por causa da morte ou do afastamento. A força coletiva da memória católica já não necessita dos pastorinhos, apenas da sua história individual contada pela Igreja, através de um processo cuidadoso de seleção dos seus testemunhos e inquéritos. A própria imprensa destes anos já não se interessa pela sua história, apenas pelo fenómeno que a sua narrativa gerou, com as grandes manifestações de fé. No relatório da Comissão Canónica (1930)⁷⁰, a sua história volta a ser contada, introduzindo os simbolismos que foram analisados no capítulo anterior. Assim, um dos resultados do processo de oficialização é também a apresentação dos pastorinhos, e não das crianças que viram a Virgem Maria.

⁷⁰ Formigão, M. (1930). "Doc. 9: Relatório da Comissão Canónica" in *Documentação Crítica de Fátima – vol. II*, pp. 160-258.

Pierre Nora (2013) lembra que a memória, pela sua natureza artificial, só tem significado se estiver constantemente a ser vivida. Pois, tendo nascido de uma vontade coletiva, neste caso os católicos, ela tem de acompanhar as mudanças dessa comunidade. Será desta necessidade de reativação constante da memória que começam, nesta altura, a surgir os cânticos dedicados a N. S. R de Fátima. A música religiosa é uma forma de transmitir a narrativa histórica produzida pela Igreja Católica, mas também os elementos simbólicos e ideológicos deste mesmo discurso. Uma das primeiras músicas escritas sobre estes acontecimentos data de 1923, criada pelo padre José Sacramento, e chama-se “Hyno de Fátima”⁷¹. Na carta para a administração da *Voz da Fátima*, o padre José revela consciência da sua importância na transmissão coletiva da mensagem católica, dizendo:

[n]uma tarde, ouvindo os canticos e as preces dos peregrinos franceses, eu que nem de pé quebrado sou poeta, e que muito pouca música sei, puz-me a escrever quadras e notas simples que junto a esta (...) se elas merecessem a aprovação de S Ex^a Rev. ma, poderiam ser publicadas na “Voz da Fátima” e levadas pelas vozes dos nossos peregrinos até aos pés da Santissima Virgem do Rozário.⁷²

Depois de visitar Lourdes, José Sacramento percebeu a importância da música para a construção do ritual. Este padre explica sumariamente como a partilha coletiva deste elemento de memória cria um vínculo entre a memória oficial da Igreja e os crentes. Será importante, nesta análise, observar as estrofes desta música para analisar os elementos acima referidos. Esta é a versão publicada no periódico *Voz da Fátima*, logo no ano de 1923⁷³, e lê-se o seguinte:

Sobre os braços da azinheira,
tu vieste, ó Mãe Clemente
visitar a lusa gente
de quem és a padroeira
(...)

⁷¹ Sacramento, José (1923). “Doc. 253: Carta do Pe. José Vicente do Sacramento para a administração da *Voz da Fátima*” in *Documentação Crítica de Fátima – vol. IV*, pp. 146-148.

⁷² *Idem*.

⁷³ Sacramento, J. “Hyno de Fátima”, *Voz da Fátima*, n.º 7, (13 de abril de 1923), p. 1.

que desceste lá dos Céus
a falar aos pastorinhos,
inocentes, pobrezinhos,
Mãe de Fátima, Mãe de Deus.
(...)
E Tu Mãe, ó Mãe de Deus,
que venceste a Serpe, o Mal,
salva, ampara Portugal,
vindo á terra, ou lá dos Ceus.⁷⁴

As dimensões da memória cultural que estão a ser analisadas nos diferentes capítulos, ainda que possam ser interpretadas de maneira separada, só fazem sentido conjuntamente. Nas primeiras duas estrofes, fala-se da memória oficial, temos resumidamente as *aparições*, em que é a Virgem Maria a aparecer a um grupo de crianças na Cova da Iria, em cima de uma azinheira. Os elementos já analisados anteriormente, como a simplicidade dos pastorinhos, aparecem ao referir-se como “inocentes, pobrezinhos”⁷⁵. Por fim, elementos do discurso tipicamente nacionalista, sobretudo no providencialismo da “lusa gente”⁷⁶, a quem Nossa Senhora vem visitar pela sua relação ancestral como padroeira, e ainda o renascimento católico na última estrofe, quando se pede que salve Portugal. Os resultados da introdução deste elemento de memória na prática religiosa vão ser notórios, sendo rapidamente integrado no culto religioso. Em 1925, num artigo do mesmo jornal, pode ler:

[r]eza-se e conta-se por toda a parte. E essas préces pronunciadas em voz alta, que partem de individuos isolados ou de grupos, por vezes bastante numerosos, como verdadeiros gritos d’alma que se evolvem para as alturas, e esses canticos que traduzem na sua lettra, ora eurodita, ora singela e popular, os mais ardentes sentimentos de fé.⁷⁷

⁷⁴ *Idem.*

⁷⁵ *Idem.*

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ Visconde de Montello. “13 de Junho”, *Voz da Fátima*, n.º 35, (13 de agosto de 1925), p. 1.

O resultado da prática é claro: em 1925, a música já é uma parte importante do ritual que a Igreja está a desenhar.

Os atos simbólicos e cerimónias que começam a surgir na organização do tempo de Fátima são controlados, não dando margem ao inesperado ou espontâneo. Kieran Flanagan (1998) ao definir rituais, explica que as suas cerimónias religiosas, a formalização dos gestos, as roupas elaboradas e os discursos servem como manto artificial para uma posição teológica. Estes vão reconstruir a ordem social e permitir a concessão de poder. Um dos primeiros elementos do ritual a ser pensado para este culto religioso é a missa. Em 1920, Luís Magalhães de Vasconcelos redige um pedido de autorização ao Cardeal-Patriarca, onde se poder ler:

[o] Santo Sacrificio da Missa ahi celebrado, por forma alguma tarduziria o reconhecimneto ou a contestação de qualquer milagre e teria apenas por fim comemorar a enorme reunião de crentes (...) Não é para recear que se dê qualquer irreverencia, ou alteração da bôa ordem.⁷⁸

Este pedido esclarece que a permissão de missa não interfere com a posição oficial da Igreja para com as *aparições* e com a ordem no local. No dia 13 de outubro de 1921, o bispo de Leiria, D. José Alves Silva, vai permitir a realização de missa na pequena capela. Luciano Cristino (2009) considera esta uma das primeiras medidas do mesmo no apoio a este culto. Entender o significado da missa no contexto das peregrinações só é possível mais adiante. Nas descrições mensais detalhadas das peregrinações, produzidas pelo Visconde de Montello, pode-se identificar a importância da missa matinal realizada nos dias 13 de maio e 13 de outubro. Num destes excertos, lê-se:

[n]o barracão ha missas sucessivas (...) Do pupito um eclesiástico faz as invocações. O silencio é quebrado e por toda a Cova ecoam essas invocações (...) Obedecendo à direcção do rev. Portela, as vozes afinam-se, os canticos ora vibram no meio de

⁷⁸ Vasconcelos, Luís (1920) “Doc. 489: Proposta do pedido de autorização para a celebração de uma missa campal na Cova da Iria” in *Documentação Crítica de Fátima – vol. III*, pp. 284-285.

entusiasmo, ora vibram no meio de entusiasmo, ora parecem gemidos de alma em aflição. Ha mais comunhões, ha o sermão e a benção dos enfermos.⁷⁹

A questão hierárquica que estes rituais preservam está presente neste discurso, quando é lembrado o papel do sacerdote na eucaristia: aquele que coordena as ações no espaço, pois o padre é o elemento institucional da Igreja a quem o comando deste ritual pertence. A Igreja tem consciência da importância da presença do clero nas práticas religiosas, como relembra Montello no relatório da Comissão Canónica, quando diz:

Quando mais tarde a autoridade eclesiástico tomou conta da capela e autorizou que nela se celebrasse o culto público, a devoção e o entusiasmo dos fiéis cresceram sem medida e para logo se aventaram planos grandiosos e imponentes de construções maravilhosas como as de Lurdes.⁸⁰

Nota-se que um santuário não se ergue apenas de uma vontade popular, mas de um nível de institucionalização em que a Igreja Católica se sinta confortável em dominar todas as práticas religiosas, avançando para um projeto de maior dimensão.

Não será só de missa que se constrói o ritual, pois existem outros momentos neste culto religioso, como três procissões. A primeira será a procissão de velas, depois a procissão de transporte da imagem para a missa matinal e, por fim, a procissão do adeus. Carlos Cabecinhas (2009) explica que a procissão pode ser descrita como uma caminhada junto de uma imagem, que faz parte da Igreja para se afirmar como peregrina para Deus. A procissão do adeus surge em 1925, quando se vai realizar a eucaristia no pavilhão construído para os doentes. Existia, anteriormente, uma procissão que levava a imagem ao recinto. Este passa a ser o ato final da peregrinação (Cabecinhas, 2009).

A origem da procissão noturna remonta a outros santuários do século XIX, como expõe Zimdars-Swartz (2012). Esta prática está presente em cultos populares, como

⁷⁹ s/a. “A Peregrinação à Fátima”, *O Mensageiro*, n.º 513, (16 de maio de 1925), p. 1.

⁸⁰ Formigão, M. (1930). “Doc. 9: Relatório da Comissão Canónica” in *Documentação Crítica de Fátima – vol. II*, pp. 160-258.

Lourdes, que serviu de inspiração para Fátima. Uma das referências às práticas religiosas noturnas descreve-a da seguinte maneira:

na escuridão da noite, tendo também a Cova da Iria uma concavidade de céu (...) Enquanto a procissão não se organiza, as luzes estão espalhadas por todo o recinto, depois vão formando uma larga fita interminável que fecha num enorme abraço luminoso o local das Aparições. E, dêsse esplendor que caminha lentamente, sai um cantico que vibra, no ar fresco e puro da serra.⁸¹

As procissões são práticas de memória católica que congregam quase todos os elementos materiais e sociais da mesma, pela prática. A imagem de Nossa Senhora do Rosário de Fátima deve ser vista e transportada, pois isso é sinal de “vida”. As letras da música cantadas para que a narrativa oficial não caia no esquecimento da comunidade religiosa. Nos altares das capelas, o seu significado deve ser ativado através das cerimónias religiosas para que não sejam apenas pedra, mas um lugar de memória.

As peregrinações, nas quais se integram as procissões e a missa, são a prática religiosa mais antiga em Fátima, surgindo por um movimento espontâneo de indivíduos que se deslocavam primeiro para observar as visões e depois para prestar culto. Entre 1922 e 1930, verifica-se a criação de instrumentos para controlar e apoiar essas peregrinações, evidenciando uma procura por um domínio mais intenso das práticas. Moisés Espírito Santo (1990) caracteriza as peregrinações como algo transversal a qualquer culto popular, representando uma parte importante desta experiência religiosa. Ao pensar sobre estas manifestações em Fátima, Luís F. Torgal (2011) desenvolve através de uma análise comparativa com o termo “romaria”, as transformações operadas pela Igreja através da sua força institucional, para evitar o protagonismo popular do culto e as extravagâncias típicas do arraial. Esta investigação pode comprovar que existe, desde 1918, uma preocupação pela forma como se movimentam os peregrinos. Em 1922, surgem as primeiras regras escritas, publicadas na imprensa ou também através de provisões do bispo de Leiria. Este controlo das

⁸¹ s/a. “A Fé Religiosa: A peregrinação á Senhora de Fátima”, *O Mensageiro*, n.º 690, (24 de novembro de 1928), p. 2.

peessoas no espaço vai-se intensificar. No ano de 1927, num artigo na *Voz da Fátima*, ao explicar o caráter de uma peregrinação pode ler-se:

as romarias profanas do norte não têm nada de analogo nas outras nações, constituindo um triste e vergonhoso monopólio do nosso Portugal nos últimos tempos. Essas manifestações aparentemente religiosas são muitas vezes simples pretextos para divertimentos e folguedos improprios de christãos que o não sejam apenas de nome. Não raro dão ensejo a scenas repugnantes de embriaguez e devassidão e originam inimizade, desordens e até assassinatos. São innegavelmente symptomas lamentaveis de accentuada e profunda decadencia sob o ponto de vista religiosos que a feição piedosa e grave das peregrinações de origem recente tem procurado deter na sua marcha gradual e progressiva (...) Mas em Fátima, a terra do mysterio e do prodigio, já não succede a mesma cousa.⁸²

O argumento central é que Fátima, ao contrário de outros cultos religiosos populares, não tem a mesma natureza, apresentando-se em oposição àquilo que está de errado nestas práticas que levam à sua “decadência”⁸³. Esta conclusão só é possível pois existe uma atuação profunda do clero, sobretudo na limitação das vendas, proibição de determinadas ações (acesso desenfreado à água do poço, beber e comer no recinto do santuário, desorganização no acesso à capelinha) que resultam nesta diferenciação que fala Formigão.

A ação católica não se restringe ao espaço do recinto de culto, mas também cria padrões para a caminhada até ao santuário. Na investigação, depara-se com referências à deslocação dos peregrinos: desde a carência de infraestruturas para os receber até aos diferentes itinerários para se deslocar até à Cova da Iria. Além deste auxílio na deslocação, vê-se projetar o que se pode considerar o ideal de um peregrino, como refere D. José Alves Silva na recomendação aos fiéis⁸⁴:

⁸² Visconde de Montello. “Caracter das peregrinações a Fátima”, *Voz da Fátima*, n.º 4, (13 de janeiro de 1927), pp. 1-2.

⁸³ *Idem*.

⁸⁴ Silva, José. “Recomendações Ex.mo e Rev.mo Sr. Bispo de Leiria aos Peregrinos”, *Voz da Fátima*, n.º 22, (13 de julho de 1924), p. 1.

Sempre, mas especialmente pelo caminho e na Cova da Iria, os peregrinos devem ajudar-se mutuamente orar uns pelos outros e conservarem-se com o maximo respeito e recolhimento durante os actos religiosos (...) A desordem desagrada a Deus. "Fazei tudo com honestidade e com ordem recomenda S. Paulo."⁸⁵

Esta necessidade de "ordem"⁸⁶, que o bispo expõe, reflete o interesse de controlo da organização no ritual. Muitas das peregrinações, sobretudo as de maior dimensão, possuíam uma comissão organizadora ou eram encabeçadas por clérigos, como, por exemplo, a comissão criada em 1923 para a peregrinação a 13 de outubro desse ano, desde Coimbra a Fátima⁸⁷. O apoio vinha também das organizações juvenis católicas, como os escuteiros⁸⁸ ou a Cruzada Nacional⁸⁹. Assim, utiliza-se um conjunto de organizações do campo de influência da Igreja para disciplinar as ações. O *Mensagemiro*, ao escrever sobre Fátima, diz: "O que falta em Portugal é disciplina. Fátima tem de ser escola de disciplina!"⁹⁰. Para instaurar esta disciplina, necessitava de quem aplique e procure o seu cumprimento.

No dia 13 de junho de 1924, D. José Alves Silva e Manuel Nunes Formigão criam a Associação das Servitas de Nossa Senhora de Fátima⁹¹, também conhecidas como Servitas. Trata-se de uma organização de leigos, religiosos e sacerdotes que auxiliam os doentes e peregrinos. O seu primeiro presidente será Telo Sampaio Reis. A associação presta serviço principalmente nas peregrinações aniversarias, no posto de socorro, lava-

⁸⁵ *Idem.*

⁸⁶ *Idem.*

⁸⁷ s/a. "Peregrinação à Fátima", *O Mensageiro*, n.º 440, (20 de outubro de 1923), p. 1.

⁸⁸ Veja-se num artigo do jornal *Voz da Fátima* a título de exemplo a participação dos escuteiros, dizendo: "Quando chegaram às portas do Santuário, organizou-se uma vistosa procissão: à frente um grupo de scouts levando a sua respetiva bandeira, depois sócios da Juventude Católica" [Montello, V. "Nos Domingos do Santo Condestavel", *Voz da Fátima*, n.º 71, (13 de agosto de 1928), pp. 1-2].

⁸⁹ No número 71 do jornal *Voz da Fátima*, pode-se ler sobre a participação da Cruzada: "Anunciou em primeiro lugar que estava oficialmente convidado pela Cruzada Nun'Alvares a presidir à romagem nacional que aquela patriótica e benemérita colectividade promove ao Santuário da Religião, em Fátima, no dia treze, e Santuário da Patria, nos campos de São Jorge de Aljubarrota". [Montello, V. "Nos Domingos do Santo Condestavel", *Voz da Fátima*, n.º 71, (13 de agosto de 1928), pp. 1-2].

⁹⁰ Visconde de Montello. "Nos Domingos do Santo Condestavel", *Voz da Fátima*, n.º 71, (13 de agosto de 1928), pp. 1-2.

⁹¹ Nos Anexos 4, 5 e 6, pode-se observar algumas imagens da ação dos Servitas, no espaço religioso. Tem uma fotografia a cuidar dos doentes e outra a transportar o andor de Nossa Senhora do Rosário de Fátima.

pés, confissões, diversos atos litúrgicos e no acompanhamento (Serôdio, 2009). Aquando da sua fundação, a redação da *Voz da Fátima* publicou as regras que deviam ser seguidas pelos membros desta associação, e no primeiro capítulo diz sobre a sua atividade:

[p]restarão a todos, mas especialmente aos pobres, os cuidados espirituaes e materiaes que sua prudencia lhes ditar, orando pela conversão dos pecadores e alivio dos doentes e procurando, durante as peregrinações e actos do culto se observe a maxima ordem e respeito.⁹²

As Servitas, articuladas com as outras organizações referidas, eram responsáveis por manter a ordem institucional. Esta ordem é o culminar de uma norma que institui um conjunto de práticas adequadas, transmitidas oralmente, nos atos litúrgicos⁹³, ou escritas, como é o caso do Manual do Peregrino (1926)⁹⁴. Depois são feitas cumprir pelos braços da Igreja Católica.

O Manual do Peregrino⁹⁵, publicado em 1926, é a compilação de todo este trabalho, pois este documento é uma compilação de músicas, horários e regras a ser cumpridos por todos aqueles que realizam uma deslocação ao santuário. O horário demonstra a organização já clara de todos os tempos:

Programa dos actos religiosos no dia da peregrinação:

1º - as peregrinações são todos os meses no dia 13; 2º - De manhã, cedo, começam os R. Sacerdotes a celebrar a S. Missa e distribui-se a S. Comunhão às pessoas devidamente preparadas; 3º - os doentinhos teem logar especial; 4º - Ao fim da Missa, é exposto o SS. Sacramento, Benção aos doentes com as invocações maracadas na

⁹² s/a. *Voz da Fátima*, n.º 22, (13 de agosto de 1924), p. 1.

⁹³ O Visconde de Montelo numa das suas descrições de uma peregrinação diz o seguinte acerca do sermão do celebrante: “No fim da missa o rev. parcho da Fátima, annunciou que não havia sermão, aproveitando o ensejo para fazer diversos avisos e recommendações (...) Entre as admoestações que fez, uma das mais importantes dizia respeito á venda de artigos de todas e qualquer natureza dentro do recinto sagrado. E´absolutamente prohibida toda a especie de commercio naquelle local, como repetidas vezes tem sido notificado aos fieis pela auctoridade ecclesiastica, de viva voz e por escripto” [Visconde de Montello. “13 de Fevereiro”, *Voz da Fátima*, n.º 6, (13 de março de 1923), p. 1].

⁹⁴ s/a. (1926) “Doc. 767: Manual do Peregrino de Fátima – 1ª edição” in *Documentação Crítica de Fátima – vo. I*, p. 129-152.

⁹⁵ *Idem*.

página 65 e Benção geral a todo o povo; 6.ª - Alocução por um sacerdote; 7.ª - procissão com imagem de Nossa Senhora da Fátima.⁹⁶

Este programa dos atos religiosos é o resultado de uma instituição que procura organizar os tempos da peregrinação de maneira a ter controlo sobre as práticas religiosas, acabando por construir uma rotina ainda hoje praticada.

Os rituais religiosos, para Flanagan, incorporam sempre valores culturais que permitem a ligação do sagrado ao secular. Nestes valores, inclui-se o orgulho nacional (Flanagan, 1998). A análise final das peregrinações relaciona-se com a dimensão que o nacionalismo dispõe na mesma. Como já foi referido no capítulo anterior, o culto mariano em Fátima é o produto de um movimento ideológico, que é o nacionalismo católico, e associa-se a algumas práticas comemorativas, como é o caso da Festa da Pátria. No ano de 1928, pela primeira vez, já em plena Ditadura Militar, a peregrinação de agosto integra um novo elemento, que é uma passagem no dia 14 de agosto, pelo Mosteiro da Batalha, para a comemoração da Festa da Pátria. O periódico *Voz da Fátima* relata:

a nobilíssima iniciativa de promover para os dias 13 e 14 de Agosto passado uma grandiosa romagem nacional, de carácter religioso e patriótico, santuário da Religião em Fátima e aos santuários da Pátria na Batalha e em Aljubarrota, com o duplo intuito de implorar a protecção divina para Portugal e de contribuir com a sua quota parte para a indispensável reconciliação da família portuguesa.⁹⁷

Existem aqui duas terminologias importantes: o santuário da religião, para se referir a Fátima, e o santuário da pátria, para se falar da Batalha e Aljubarrota. O culto mariano é representado como algo interligado com os elementos nacionais, desempenhando um papel importante no discurso do renascimento católico. Anne Marie Thiesse (2000) argumenta que o primeiro tipo de turismo popular da Europa católica são as peregrinações. Destacam-se, no contexto europeu, três importantes

⁹⁶ *Idem.*

⁹⁷ Visconde de Montello. "Grandiosa Romagem da Religião e da Pátria: Em Fátima – Na Batalha – Em Aljubarrota", *Voz da Fátima*, n.º 72, (13 de setembro de 1928), pp. 1-2.

locais: Lourdes, La Salette e Fátima. Os turistas que visitam estes locais tornam-se agentes de difusão de um saber normalizado, mas são também os maiores consumidores de tradição. As festas religiosas e populares começam a ser preparadas como um espéculo público, sendo disciplinadas e embelezadas (Thiesse, 2000).

A par da análise da autora, em conjugação com a investigação desenvolvida sobre a dimensão mental e social, percebe-se que esse saber normalizado corresponde aos valores do nacionalismo católico. A preparação de uma peregrinação conjunta com a Batalha e Aljubarrota faz parte de um projeto de criação de um percurso turístico-religioso que visa transmitir esse mesmo saber. A articulação entre a peregrinação do 13 de agosto e a Festa da Pátria, faz parte da construção de um percurso para transmissão de símbolos, valores e tradições do nacionalismo católico. Sendo Aljubarrota e o Mosteiro da Batalha locais simbólicos dos vários nacionalismos, e Fátima um santuário da religião e do renascimento católico, para esta corrente do nacionalismo instalado no poder, faz todo o sentido a construção deste percurso para a transmissão dos seus ideais.

Este último ponto constitui não só uma conclusão da análise realizada neste capítulo, como também uma revisão daquilo que a historiografia tem abordado de Fátima. A natureza popular deste culto está relacionada com a prática, mas também com os interesses da instituição católica, principal interveniente em Fátima.

Paul Hiebert, R. Shaw e Tite Tiénou (1999) definem religião popular como um modelo de prática religiosa com origem na religião formal. Enquanto as religiões formais são pilares da ortodoxia, preservada por antigos líderes e textos normativos, a religião popular é jovem, procurando mais autenticidade e interligando-se com os elementos locais. Os cultos populares resultam da mistura entre o animismo e pequenas tradições da religião formal, muitas vezes em conflito com as formas tradicionais ou com uma coesão pacífica. Na religião formal, o seu líder tem um pensamento que se centra sobretudo num grau mais elevado, em altos termos filosóficos, enquanto os líderes locais estão mais preocupados com problemas do quotidiano como: leis, família, política e agricultura. A religião popular, tal como a religião formal, está integrada numa determinada instituição, possuindo diferentes níveis de influência (Hiebert, Shaw, &

Tiénou, 1999). Moisés Espírito-Santo (1990), ao caracterizar religião popular, pensa também na intervenção institucional e acredita que o culto popular tem maior autonomia em relação à instituição eclesial, o que pode gerar, muitas vezes, conflito entre o popular e formal. Este conflito resulta da falta de ortodoxia, que, por consequência, dá origem a cerimónias de natureza religiosa e profana. Ernesto Oliveira defende que a romaria presente nestes cultos populares permite a coexistência de elementos religiosos (missas e procissões) e profanos, como festas, feiras, foguetes e músicas (Oliveira, 1988).

Existem duas teses sobre a natureza popular deste culto à Virgem de Fátima. Paulo Fontes (2002) acredita que a persistência da ida ao local das *aparições* por parte dos crentes leva a que à Igreja Católica, extremamente ortodoxa, lhe seja imposto um culto popular. Esta Igreja vai ter de se adaptar às características deste culto. Rui Ramos (2017), indo ao encontro de Paulo Fontes, explica como o distanciamento que a Igreja mantém no seu discurso suporta a teoria da imposição popular. Assim, este defende que, desde o princípio, quando a Igreja começou a “tomar conta” do fenómeno, não tinha a intenção de construir um grande santuário católico. Luís F. Torgal (2011) defende que, desde o início, a Igreja Católica portuguesa teve interesse em Fátima. Este culto religioso, que estaria a caminhar para um arquétipo das romarias tradicionais, sofre um processo de institucionalização, adaptando-a às práticas populares do mesmo culto, começando um novo modelo de religião popular.

Esta investigação tem demonstrado que a intenção da Igreja nunca seria uma adaptação, mas sim um controlo total. Existe a procura de um processo de institucionalização imediato que procura um controlo absoluto das práticas por meio da normatização. Além disso, a ação católica tentou estabelecer mecanismos para definir e aplicar essas normas, como a criação da Comissão Canónica e os Servitas. O ritual é definido pela Igreja e, depois, difundido pela mesma através dos seus diferentes meios de comunicação. A aquisição de terrenos pelo bispo de Leira, iniciada em 1921 (analisado no próximo capítulo), evidencia um esforço para consolidar o controlo e gestão desse espaço (Torgal, 2011). A propaganda católica demonstrou que estas

normas não enfrentaram grandes resistências por parte da população, permitindo que a ordem se instalasse progressivamente em Fátima.

Sabendo que um culto popular não implica necessariamente uma liberdade total para a prática da religiosa, pois até essas expressões podem ser profundamente institucionalizados, algo defendido por Paul Hiebert, R. Shaw e Tite Tiénou (1999). Mesmo Fátima podendo ter uma natureza popular, respondendo a outros elementos típicos desta, pode ser um culto profundamente institucional. Assim o projeto católico procura um processo vertical, realizado a partir da hierarquia eclesiástica para os crentes, que determina aquilo que é para ser preservado e aquilo que não é autorizado.

Rui Ramos (2017) esclarece que Fátima é a emergência de um novo catolicismo e, realmente, o que tem comprovado esta investigação é isso mesmo. O novo modelo de catolicismo e de abordagem aos crentes, mais próxima, faz parte de um projeto político da Igreja Católica portuguesa. Mas também de uma corrente ideológica e política tradicional que vê na religião popular uma arma de luta contra a laicização da sociedade que o projeto republicano pressupunha.

Neste sentido, a intervenção da Igreja em Fátima vai procurar criar um culto fortemente institucionalizado, onde a própria Igreja não cede à vontade dos crentes, mas adota nos seus costumes elementos característicos de um culto popular, como parte de um discurso ideológico que é o renascimento católico. Fátima não se impôs à Igreja, mas a Igreja pretende dominar Fátima nas suas práticas e representações.

3. Materializar a memória: das “trevas”⁹⁸ ao santuário

Neste capítulo, é analisada a dimensão material da memória. A Igreja parte dos modelos que já conhece dos seus lugares de culto tradicionais e procura, no espaço da Cova da Iria, instituir um santuário católico onde não existiam previamente estruturas.

Astrid Erll (2011) considera que a dimensão material é constituída pelos objetos ou elementos que ajudam a preservar a memória. Estes artefactos de ligação com o passado podem incluir desde documentos escritos até arquitetura e paisagens. Pierre Nora (2013) afirma que, quando ocorre o desaparecimento da memória individual, surgem no seu lugar os objetos. Estes objetos são, fundamentalmente, restos, representando a última incorporação da consciência memorial. Os lugares de memória definidos por Nora, como ficou explícito na introdução ao trabalho, preservam as memórias que aqueles que os vivem consideram dignas de serem preservadas (Nora, 2013).

Jay Winter (1995), desenvolve a ideia de que estes monumentos, muitas vezes, aglutinam experiências coletivas e constroem uma narrativa oficial, transformando a memória coletiva sobre determinado fenómeno naquilo que as instituições pretendem que seja lembrado. Esta introdução, no presente, de um elemento estranho e distante, segundo Aleida Assmann (2016), só ganha o seu significado quando é ritualizada. É sobre o encontro entre a dimensão material e social da memória que se reflete ao longo deste capítulo. Os lugares de memória precisam de ser constantemente reativados, impedindo o esquecimento e estabilizando uma identidade coletiva através da dramatização simbólica (Assmann, 2016).

⁹⁸ A palavra “trevas” foi escolhida pela sua associação ao primeiro livro da Bíblia que fala da criação do mundo, fazendo a ligação desta investigação à escrita religiosa.

3.1. Do “tosco arco”⁹⁹ à Capelinha

O espaço desempenha um papel fundamental para esta comunidade religiosa, pois é nele que se realizam os rituais comemorativos, essenciais para a prática da crença. Além de ser um santuário, Fátima, como local, representa para os católicos um ponto de encontro com o divino que se manifestou através de aparições, sendo essencial para o projeto da Igreja Católica preservar essa memória.

As primeiras descrições deste lugar refletem uma simplicidade associada ainda à inexistência de intervenção humana, pois este local era apenas utilizado para pastagem. Pode ler-se numa das primeiras caracterizações deste espaço:

[e]`horrivelmente feio local chamado a Cova da Iria (...) Bastante arida, sem agua, a serra da Fátima ou Reguengo nada tem que no-la faça admirar; carrasqueiras, penedias, azinheiras, pinheiros e aqui e ali um ou outro pedaço de terra cultivada, vedado por muros de pedra solta.¹⁰⁰

Este lugar, segundo Marco Daniel Duarte (2012), transforma-se no “polo congregador” desta comunidade, que vai prestar culto às *aparições*. Ainda decorriam os seis meses desde a primeira visão, quando alguns católicos colocaram um conjunto de fitas de forma a marcar a árvore onde os videntes teriam visto a Virgem. A este local começam a deslocar-se peregrinos durante o decorrer dos fenómenos e, sobretudo, após outubro de 1917. José Lacerda, ao dirigir-se ao lugar das *aparições* em 1917, encontrou outras estruturas comemorativas, como se pode observar no seu artigo n’*O Mensageiro*:

[c]uriosos e com desejos de saber a verdade, quasi pertendemos que as pedras, as arvores e o tosco arco coberto de murta e encimado por uma cruz, o resto do tronco e as flores murchas, que estavam sôbre uma especie de altar, formado de pedras, nos falssem, nos respondessem.”¹⁰¹

⁹⁹ Expressão utilizada pelo autor Marco Daniel Duarte (2012) para se referir a umas das primeiras construções simbólicas para marcar o lugar das *aparições*.

¹⁰⁰ Lacerda, José. “As Aparições da Fátima”, *O Mensageiro*, n.º 161, (8 de novembro de 1927), p. 2.

¹⁰¹ *Idem*.

Nos Anexos 7 e 8, encontra-se, na imagem das visões de outubro, uma destas estruturas, bem como uma foto dos videntes em frente ao arco comemorativo. Estas estruturas são temporárias e representam o primeiro momento da definição material da memória católica. Dois anos após as *aparições*, através do investimento privado de um conjunto de crentes nos fenómenos teofânicos, foi construída a capelinha no ano de 1919. Marco Duarte (2012) explica que esta surge da vontade das populações, tendo sido financiada e construída por elas. A sua arquitetura apresenta características populares, não revelando grandes vanguardismos que destoem de outros edifícios comemorativos de cultos populares. Para Duarte, esta capelinha configura-se simultaneamente um marco comemorativo e um lugar sagrado. A funcionalidade desta era marcar o lugar de culto, congregando os devotos que exerciam rituais de piedade, como referido no capítulo anterior. Esta estrutura manteve-se inalterada até 1922, quando foi alvo de dinamitação.

Moisés Espírito-Santo (1990) identifica que, dentro da comunidade onde surgem estes cultos populares, o que importa é o consenso entre os seus membros, resultando na criação de estruturas de culto. As capelas ou santuários fazem parte da procura de “domesticar” o espaço selvagem, onde cada elemento que surge em torno deste tem um sentido particular ligado ao culto religioso. O significado da capela para os católicos pode ser entendido através de um documento oficial¹⁰² de D. José Silva, após a dinamitação do edifício:

[i]rá o povo por causa da Capela? (...) No mês de fevereiro d’este ano, uns infelizes cuja má acção a Virgem Santissima perdôe, foram lá de noite e com bombas de dinamite destruíram-na, lançando-lhe em seguida o fogo. Aconselhamos a que não se reedificasse- não só na previsão de novos atentados, mas tamebm porque queríamos exprimentar os motivos que levam alli tamanho ajuntamneto de povo. Pois bem. Longe de diminuir, a multidão é cada vez mais numerosa.¹⁰³

¹⁰² Silva, J. “Provisão sobre os acontecimentos da Fátima”, *O Mensageiro*, n.º 373, (13 de maio de 1922) p. 1.

¹⁰³ *Idem*.

A pergunta retórica colocada pelo bispo é um ponto de partida para analisar a importância da capelinha na memória católica. Um lugar só se torna lugar de memória quando constantemente revivido. Nora (1989) entende que estes lugares procuraram parar o tempo e, assim, o trabalho do esquecimento. Os lugares de memória precisam de passar por uma metamorfose, no sentido da atualização do seu significado. A capelinha, como diz D. José, não tem significado em si, se o lugar não for objeto de constantes peregrinação e ritualização. Este espaço de memória acaba por ser o encontro da dimensão social e material da memória. Sem a reativação constante do significado que os indivíduos atribuem àquele lugar, ele perderia todo o seu valor simbólico.

A Igreja, na figura do bispo de Leiria, começa a adquirir terrenos em torno da capela, como se pode observar na DCF. Luciano Cristino (2009) relembra que esta atitude faz parte de um conjunto de ações que ocorre nos primeiros momentos da evolução do culto religioso. Bruno Reis e José Franco (2017) explicam como é importante o controlo do espaço para manutenção da ortodoxia religiosa, ideia que será aprofundada na segunda parte deste capítulo.

A imagem de Nossa Senhora do Rosário de Fátima é um elemento material da memória. Como já referido na análise social no capítulo anterior, uma das questões mais levantada pelos clérigos aos visionários diz respeito às características da figura feminina que estes dizem ter observado nas *aparições*. Na realização dos inquéritos aos jovens videntes, é possível perceber, nas descrições da figura divina¹⁰⁴, a existência de variações. Através do trabalho de filtragem de Manuel Formigão, assiste-se à cristalização de apenas uma descrição, que dará origem à primeira representação oficial

¹⁰⁴ A título de exemplo veja-se no inquérito a Lúcia por Formigão e a descrição da Virgem de Fátima: “trajo era: um manto branco que da cabeça chegava ao fundo da saia, era dourado da cintura para baixo dos cordões e atravessar e de alto a baixo e nas orlas era o ouro mais junto. A saia era branca toda e dourada em cordões ao comprido e a atravessar mas só chegava ao joelho; casaco branco sem ser dourado, tendo nos punhos só dois ou tres cordões; não tinha sapatos, tinha meias brancas sem serem douradas; ao pescoço tinha um cordão d’ouro com medalha aos bicos; tinha as mãos erguidas; tinha nas orelhas uns botões muito pequeninos e muito chegdaos ás orelhas; separava as mãos quando falava; tinha os olhos pretos e era de meia altura.” (Formigão, M. “Doc. 14. Interrogatório do Dr. Manuel Nunes Formigão” in *Documentação Crítica de Fátima – vol. 1*).

da Virgem de Fátima. A produção iconográfica, tal como a memória católica, parte sempre da memória individual dos videntes, mas sofre alterações por quem a trabalha.

A vontade de construir uma imagem para colocar dentro da capelinha surge logo após a construção da mesma. David Morgan (2020) explica como, desde muito cedo, os católicos desejaram ter uma imagem da Virgem Maria no pequeno altar. No entanto, era necessário produzir uma representação associada aos acontecimentos que tinham dado origem a este culto mariano. No ano de 1920, aquando da celebração dos três anos das *aparições*, esta vontade é concretizada. A imagem foi encomendada por Gilberto Santos a uma empresa de Braga. Antes de encomendar a obra, consultou Formigão, que acompanhou de perto a sua produção (Morgan, 2020). Gilberto Santos, numa carta ao cônego Formigão, relembra a importância de uma imagem para construir um consenso face à presença de diferentes memórias do acontecimento:

[u]nicamente mandei fazer uma Imagem a qual ofereço para colocar na pequena capela e de mais não sei. (Coitados! Iventam tudo para obstrar a que veem que só uma força sobrenatural/ póde/ atrair tantas almas). Aqui continua grande entusiasmo.¹⁰⁵

Marco Duarte (2012) explica como o produtor da obra, José Thedim, seguiu cuidadosamente as instruções de Manuel Formigão, adaptando traços característicos das imagens clássicas de Nossa Senhora do Rosário com as referências selecionadas dos testemunhos dos videntes. A imagem que hoje temos de N. S. R de Fátima é resultado de um processo de filtragem pela ação de Manuel Formigão. Morgan (2020) explica como a produção desta imagem traz um grande entusiasmo aos crentes, que rapidamente começam a prestar-lhe culto, rezando e ajoelhando-se perante a figura. Com o passar do tempo, ficam-lhe associados um conjunto de milagres que a memória católica vai procurar guardar no discurso oficial. Esta Virgem de Fátima vai ganhar grande popularidade ao longo dos anos 1920, sendo que só voltará a ser alterada na década de 1940, por Thedim.

¹⁰⁵ Santos, Gilberto (1917). “Doc. 497. Carta de Gilberto dos Santos para Manuel Nunes Formigão in *Documentação Crítica de Fátima* – vol. III, p. 301.

A difusão desta representação da Virgem não se limita à colocação no altar da capela, mas também se faz através das múltiplas estampas produzidas, que permitem aos peregrinos levar para casa o resultado desta construção iconográfica. Gilberto Santos, numa carta a Formigão, partilha a sua proposta para vender imagens da Virgem numa celebração no lugar da Cova da Iria:

[s]erá também conveniente preparaem 2 ou 3 homens que sejam de confiança para distribuirem exemplares com a fotografia da lamgem, em troca d'uma esmola, e creio também serem vendidos uma porção de livros com episodios de Fátima.¹⁰⁶

Estas representações iconográficas permitiam que indivíduos não alfabetizados visualizem o resultado da memória oficial, pois não podem ler aquilo que a documentação oficial e oficiosa transmite. Por meio destas técnicas, a memória oficial católica não apenas homogeneiza a construção do passado coletivo, como também viabiliza a sua ampla difusão.

Esse efeito concretiza-se, em particular, pela circulação das pagelas como instrumento de propaganda, permitindo que a imagem não esteja restrita ao altar da Capelinha, mas seja deslocada e disseminada em diferentes contextos. Algumas destas primeiras estampas, que estão em anexo¹⁰⁷, são exemplos da narrativa que se tem vindo a analisar até ao momento. Uma das estampas, distribuída no dia 13 de outubro de 1917, apresenta um soldado português a pedir proteção enquanto defende a Pátria. Outras duas, mais comuns, representam os pastorinhos em oração a Nossa Senhora, procurando também relembrar a importância da mesma como símbolo da Igreja na proteção, refletindo elementos discursivos de simplicidade.

Esta representação será importante para o projeto memorial da Igreja Católica. Sobre o olhar atento de Manuel Nunes Formigão, encerra-se uma importante questão essencial: a feição da figura feminina. Através de um processo de seleção das memórias

¹⁰⁶ Santos, Gilberto (1920). "Doc. 484. Carta de Gilberto Fernandes dos Santos para Dr. Manuel Nunes Formigão" in *Documentação Crítica de Fátima – vol. III*, p. 273.

¹⁰⁷ Existe, nos Anexos 9, 10 e 11, um conjunto de estampas que surgiram logo a seguir às *aparições*, e que se destacam pelas muitas referências aos eventos teofânicos e à conjuntura internacional.

individuais dos pastorinhos, e fazendo sempre a ligação à instituição da qual ele faz parte, este vai procurar contruir um objeto memorial, que será depois aceite pela sua comunidade e integrada na memória coletiva dos peregrinos através do ritual.

3.2. Um santuário no espaço eclesiástico

A Igreja inicia a conquista do espaço circundante da capela no ano de 1921, conforme já abordado anteriormente. Neste capítulo, propõe-se explorar de que forma se constrói um santuário num espaço que passa a ser propriedade da Igreja Católica.

Para a aquisição dos terrenos, foi constituído um grupo de pessoas de confiança da Igreja, que adquiriram a título pessoal as propriedades. Isto acontece, acreditam Bruno Reis e João Franco (2017), como consequência de uma questão de prudência na abordagem aos fenómenos, mas também pelo facto das leis em vigor proibirem a aquisição de bens por instituições religiosas. Estes autores consideram que tal medida seria uma forma de combater a falta de ortodoxia associada aos cultos populares e à exploração económica privada na venda de produtos no local.

No debate do capítulo anterior, ficou claro que, mesmo tendo uma origem popular, a Igreja procurará que este culto não seja livre e desorganizado, mas profundamente institucionalizado, através de um conjunto de elementos existentes ou criados pela instituição religiosa. É importante refletir, nesta parte da investigação, como este processo influencia a materialidade do espaço. Zimdars-Swartz (2020) explica como, nestes cultos marianos de finais do século XIX e inícios do XX, existe uma preocupação por parte da Igreja em criar barreiras aos visitantes, para que não sejam cometidos atos pagãos típicos da religião popular. O objetivo era controlar os peregrinos e, mais do que a presença de figuras institucionais, tornava-se essencial enquadrar o culto por meio das próprias estruturas físicas que o sustentam.

Até ao momento, nada na investigação contradiz a hipótese de que a construção da capelinha teve origem na iniciativa de um conjunto de indivíduos que, tendo presenciado os fenómenos teofânicos e as manifestações associadas, decidiram assinalar esse espaço com um marco comemorativo. Não se pode afirmar que tenha

havido, por parte da Igreja Católica, uma intervenção na construção da primeira capelinha.

Os lugares de memória, como designa Pierre Nora (1993), surgem da percepção de que a memória de um grupo está ameaçada ou em risco de se perder, pois esta não é espontânea. A fixação da memória num local é um processo marcado por uma carga sentimental, frequentemente inconsciente das transformações que vai sofrendo ao longo do tempo, estando sempre vulnerável a usos e manipulações institucionais.

Os usos destes lugares por parte da Igreja e a procura em exercer um controlo sobre as práticas religiosas manifestam-se na construção de muros. Francisco Oliveira (1990) relembra que a primeira licença emitida a este santuário data do ano de 1924, para a construção de muros e portões. Numa carta escrita por Manuel Marques dos Santos para Manuel Nunes Formigão¹⁰⁸, sobre a importância de muralhar o espaço religioso, lê-se:

[e]ntendo que será melhor não estar a marcar distancias para vender “coisas” na Cova da Iria, enquanto se não fizerem muros, desde o momento que não vendam do vale para lá. É a mesma opinião o Senhor D. José.¹⁰⁹

Neste excerto, percebe-se a importância dos muros na limitação das ações. Não era apenas importante indicar onde se pode vender produtos ou não, mas também criar uma barreira física. Estes muros são um braço institucional que lembra aos peregrinos onde começa o espaço religioso, onde se aplicam as regras da Igreja, e onde termina, permitindo liberdade de ação. No segundo capítulo, mencionou-se a publicação de normas para evitar determinadas ações e também incentivar outras. Neste sentido, a edificação destes muros é uma forma de as aplicar com maior eficácia. Luís Filipe Torgal (2011) acredita que, na década de 1920, se assiste a um reforço destas regras, sobretudo por ação da Comissão Canónica, algo que será favorecido por esta definição do espaço eclesialístico.

¹⁰⁸ Santos, Manuel (1923). “Doc. 270. Carta Dr. Manuel Marques dos Santos para Dr. Manuel Nunes Formigão” in *Documentação Crítica de Fátima – vol. IV*, pp. 211-212.

¹⁰⁹ *Idem*.

As vendas de produtos religiosos são também uma referência constante na documentação. Na materialidade do culto, as recordações têm uma importância relacionada com a memória oficial em construção. Os objetos vendidos devem corresponder aos elementos definidos pela Igreja Católica como parte da sua memória oficial. As imagens de Nossa Senhora que os peregrinos levam para casa nas pagelas têm de ser as mesmas que se encontram no altar, pois essa imagem resulta de um processo seletivo da memória já analisado. Outros elementos, como as velas e medalhas, associam-se a esse propósito. Veja-se, por exemplo, a descrição de um invólucro para as velas da procissão:

[s]ão usados estes involucros (...) O exemplar, que nos foi enviado, que agradecemos, e que se destina á Procissão das velas em Fátima, tem numa das faces a Imagem de Nossa Senhora da Fátima, noutra uma das fachadas do Mosteiro da Batalha e nas duas restantes as armas da cidade de Leiria e os dizeres Peregrinação de Fátima- Recordação. Impressos a azul, aqueles involcros devem produzir um lindo efeito.¹¹⁰

Numa das faces, temos uma referência mais óbvia à imagem da Virgem de Fátima, e do outro lado, uma impressão da imagem do Mosteiro da Batalha. Como já foi aprofundado, a associação destes dois santuários faz parte do projeto do nacionalismo católico. Este objeto deve fazer refletir a junção entre a dimensão mental da memória de Fátima e a sua influência na materialização dos objetos de culto. Neste mercado das recordações, a hierarquia eclesiástica não pretende ficar de fora. Numa carta ao bispo de Leiria do padre Agostinho Marques¹¹¹, lê-se:

participo que já se venderam algumas medalhas e alguns terços dos que V. Ex.cia Rev.ma aqui deixou. Os fieis perguntam por varios artigos que não temos, mas diziamos que brevemente os teríamos. Como V Ex.cia Rev.ma me disse que tinha ahi alguns artigos e estava á espera de mais, eu tomo a liberdade de vir pedir.¹¹²

¹¹⁰ s/a. "Procissão de velas", *O Mensageiro*, n.º 650, (3 de março de 1928), p. 3.

¹¹¹ Ferreira, Agostino (1925). "Doc. 710. Carta do Pe. Agostinho Marques Ferreira para D. José Alves Silva da Silva" in *Documentação Crítica de Fátima – vol. III*, p. 580.

¹¹² *Idem*.

Não se trata apenas da venda de produtos produzidos por religiosos, mas também da associação a outras empresas que produzam as lembranças pelos clérigos aprovadas. Isto acaba por ser uma concessão da memória oficial a outras instituições, como é o caso do Grande Hotel Liz de Leiria¹¹³ e Casa de Nossa Senhora de Fátima¹¹⁴. Acredita-se que estas concessões podem fazer parte da procura em homogeneizar as recordações produzidas, contribuindo para um consenso na memória coletiva.

A seguir aos muros, começam a surgir outras estruturas de apoio aos peregrinos, como é o caso do poço, do hospital e do posto de verificações médicas. Ao procurar um ponto em comum entre estes elementos, percebe-se que é a dor.

Joanna Bourke (2014) defende que a dor é importante para o cristianismo nas construções discursivas, por permitir uma aproximação dos crentes. A dor, para os católicos, surge com um propósito divino, muitas vezes associado à necessidade dos crentes de purgar a alma dos pecados, para restabelecerem uma conduta moralmente aceitável e deixarem de transgredir as leis naturais. A dor, no cristianismo, gera um conjunto de construções discursivas e ideológicas, mas também elementos materiais.

Em Fátima, a cura das dores dos peregrinos começou a propagar-se a seguir a 13 de julho de 1917, segundo Torgal (2011). Neste dia, algumas peregrinas pediram a Lúcia para as curar, e nas seguintes *aparições* estes pedidos multiplicaram-se. A partir deste momento, e até à atualidade, os peregrinos passaram a acreditar que, na Cova da Iria, ocorriam curas tanto das dores físicas como espirituais. O bispo de Leiria procurou aproveitar a importância dessas curas para propagar o culto religioso. Nos rituais praticados no recinto do santuário, é dada prioridade aos doentes, sendo incorporada no ritual uma bênção especificamente dedicada a estes. Zimdars-Swartz (2020) analisa como, nestes cultos marianos contemporâneos, os enfermos são colocados no centro

¹¹³ Num anúncio no jornal *O Mensageiro*, que se encontra no anexo 12, diz “O bom católico só compra as medalhas e outros artigos de Nossa Senhora do Rosário da Fátima que se vedem no Grande Hotel Liz Leiria” [s.a. sem título, *O Mensageiro*, n.º 592, (3 de fevereiro de 1926) p. 2].

¹¹⁴ No periódico *O Mensageiro*, é publicitado a Casa de Nossa Senhora de Fátima, dizendo: “Situada no centro da cidade na rua da Graça, nº 22 e 24, esta casa tem um variado sortido de objetos religiosos, como imagens, terços, medalhas, ect. Nos dias 13 de cada mês os seus proprietários estabelecem junto ao recinto da Cova da Iria uma sucursal dando uma percentagem para as obras já realizadas e a realizar na Fátima”. [s/a. “Casa de Nossa Senhora de Fátima”, *O Mensageiro*, n.º 520, (11 de junho de 1925) p. 2].

do ritual, surgindo daí uma necessidade de elevar o seu sofrimento como parte de um discurso maior de aproximação a Jesus Cristo e de confirmação da veracidade das *aparições*. Como se observa, a dor é um elemento importante em Fátima, sendo necessário perceber como o espaço se adapta a ela.

O pavilhão dos doentes surge desta vontade de trazer os enfermos para o centro do culto. São várias as referências, nos periódicos, à sua centralidade nas peregrinações de aniversário. Veja-se, como exemplo, o excerto do periódico *Voz da Fátima* de 1925¹¹⁵:

[o] pavilhão dos doentes estava completamente cheio. Alguns jaziam em marcas deixando transparecer nos seus rostos emanciados, a grandeza dos seus sofrimentos, mitigados pelo balsamo da resignação christã.

Inspirada em Lourdes, a bênção dos doentes¹¹⁶ surge como um momento de curas e milagres, acontecendo num espaço previamente destinado a esse fim. Carlos Cabecinhas (2007) acredita que essa bênção foi realizada pela primeira vez em Fátima, a 13 de maio de 1923, ao fim da missa campal. Normalmente, é durante e depois desse momento da eucaristia que ocorrem as curas. Pode parecer desapropriado abordar neste capítulo uma reflexão sobre rituais, mas é esta prática que justifica a criação dessa estrutura.

No ano de 1923, ao falar sobre a abertura de um poço no recinto, o artigo refere o interesse geral da população em procurar a água daquele local:

[d]esde manhã que junto ao poço uma grande multidão se comprime esperando vez de poder encher as bilhas de que cada qual era portador. Dezenas de milhares de garrafas são cheias. Outras bebem ali mesmo a água, A queda dum homem dentro do poço quebra a monotonia do espectáculo.¹¹⁷

Este movimento de procura da água explica-se pelo que Zimdars-Swartz (2020) entende como parte de um processo de encontro com a doença, no qual a Igreja deseja

¹¹⁵ Visconde de Montello. “13 de Agosto”, *Voz da Fátima*, n.º 36, (13 de setembro de 1925), p. 2

¹¹⁶ Existem em anexo duas imagens sobre este ato da bênção dos doentes que foram retiradas do periódico *Voz da Fátima*.

¹¹⁷ s/a. “Imponente Manifestação de Fé!”, *O Mensageiro*, n.º 421, (19 de maio de 1923), p. 1.

que a dor dos peregrinos seja santificada e espiritualizada e, assim, capaz de integrar os discursos institucionais. A água é um elemento importante nas curas pois, como explica Moisés Espírito-Santo (1990), os rituais utilizam-na simbolicamente em vista de um novo nascimento ou regeneração.

São vários os artigos publicados na imprensa sobre as curas. No periódico *Voz da Fátima*, quase todas as edições têm um espaço dedicado exclusivamente a esse tópico. Numa das curas publicadas no periódico *O Mensageiro*, sobre um homem curado pela água de Fátima, lê-se:

resolveu mais uma vez minha Esposa apelar para a providência, por intercessão de N^a S^a de Fátima. Fez a sua promessa a N^a S^a sem que eu percebesse fez-me beber água de Fátima; e, arrastada pela ardente esperança de que seus rogos iam ser satisfeitos, deixou ficar junto de mim o número dum jornal de Fátima (...) Do dia seguinte por diante passei a fazer a minha vida inteiramente normal, retomando o fio dos meus negócios e ocupações interrompidos há 8 anos, lendo, escrevendo, conversando e recuperando dia a dia a dia as minhas forças físicas, com inteiro espanto de todos os que conheciam o meu estado anterior.¹¹⁸

Estas curas milagrosas de Fátima têm a característica de serem espontâneas, permitindo ao crente que recebeu a interceção divina recuperar totalmente as suas capacidades e retornar a uma normalidade. Joaquim Neves (2007) explica que existe uma ligação entre as *aparições* e as curas milagrosas. Na Igreja, um milagre ocorre quando a ciência não consegue explicar o que aconteceu, e conclui-se, assim, que se trata de uma intervenção de Deus, que dá um testemunho da sua verdade. As curas acabam por ser a prova da existência de Deus e do seu poder onnipresente. Face à existência, no século XIX e XX, de uma “epidemia” de *aparições* e milagres, a Igreja usa todos os meios ao seu dispor para analisá-los e determinar a sua veracidade. No caso de Lourdes, Zimdars-Swartz (2020) defende que as curas que ali ocorriam faziam parte da procura da fama e da verificação da sobrenaturalidade do local. Essas curas são, muitas vezes, a forma encontrada pela Igreja de ultrapassar as barreiras que a separam do

¹¹⁸ s/a. “Nossa Senhora do Rozário da Fátima”, *O Mensageiro*, n.º 650, (3 de março de 1928), p. 5.

sagrado e dar uma nova dimensão ao espaço religioso. A vontade de recolher informações sobre as curas, dada a sua importância no discurso, leva à criação de um posto de verificações médicas. Essa necessidade aparece na documentação em 1924, numa carta do bispo a Manuel Nunes Formigão¹¹⁹:

[o] atestado do Sr. Dr. Francisco Barbosa Godinho não satisfaz como V. Ex.cia diz. Por estas e outras precisavamos de ter um serviço de medicos organizados para examinarem os doentes á semelhança de Bureau de Lourdes, mas não é facil montar no nosso meio e não havendo na Cova d'Iria elementos.¹²⁰

Este depoimento exemplifica como o clero vai procurar recolher informações sobre as curas, com um modelo de exigência científica, recusando testemunhos sem atestado. Esta vontade de rigor leva, mais tarde, à construção de um posto de verificações médicas. Em 1930, no relatório da Comissão Canónica¹²¹, um conjunto de curas devidamente identificadas é anexado no final do documento.

Por fim, o hospital é uma estrutura relacionada com a dor, pois serve para receber os doentes que procuram a intervenção da Virgem. Numa das primeiras referências encontrada nas fontes, diz-se o seguinte sobre a criação do hospital:

[n]os terrenos do lado oposto á entrada para o Santuario desejo, e antes mesmo de principiar a Igreja, fazer o hospital, pois entendo que será a obra mais do agrado de Nossa Senhora que é a saude dos enfermos e ali bem o tem mostrado. Há já uma casa que tive de comprar para afujentar uma taberna que servirá, me parece, para a farmacia e se o Snr Ernesto Lima Amaro quizesse tomar conta d'ella.¹²²

Esta citação foi retirada da minuta de uma carta de D. José Alves¹²³, onde se esclarece a importância desta estrutura para acolher os peregrinos com enfermidades.

¹¹⁹ Silva, José (1924). "Doc. 403. Carta de D. José Alves Silva para Manuel Nunes Formigão" in *Documentação Crítica de Fátima – vol. IV*, p. 473.

¹²⁰ *Idem*.

¹²¹ Formigão, M. (1930). "Doc. 9 – Relatório da Comissão Canónica Diocesana" in *Documentação Crítica de Fátima – vol. 2*, pp. 160-258.

¹²² Alves, José. (1925). "Doc. 678 – Minuta de uma carta de D. José Silva para Justiniano da Luz Fuzeta" in *Documentação Crítica de Fátima – vol. IV*, p. 687.

¹²³ *Idem*.

Paulo Fontes (2002) diz que a primeira pedra do hospital foi lançada em 1924, e depois inaugurado em 1929.

Um santuário católico era um objetivo do clero envolvido na construção de Fátima e, assim, no ano de 1923, ao olhar a paisagem, Manuel Nunes Formigão¹²⁴ observa o seguinte:

Fátima! É para esta terra bemditada, para o seu imponente santuario, que tem por pavimento a montanha, por paredes o horizonte e por cupula a abobada celeste, para a sua singela capellinha, que mãos sacrilegas ousaram de tocar.¹²⁵

Neste excerto, Formigão consegue ver, no vazio, um lugar de culto. A narração, cheia de metáforas, remete o leitor para as características de um santuário. Os santuários da religião popular são construídos no vazio, que, no discurso católico, corresponde a lugares intocados pelo profano, onde o homem vai domesticar o espaço escolhido por Deus através de *aparições*. Esta ocupação, na opinião de Moisés Espírito Santo (1990), faz parte do processo de o homem se colocar no centro do próprio universo. Nesse mesmo ano, ele escreve na *Voz da Fátima* o seguinte:

[a] piedade dos fieis deseja ardentemente levantar no local das aparições um monumento grandioso em honra da Augusta Mãe de Deus. O projeto acolhido com mais entusiasmo é o da construção de um templo no cimo do outeiro que domina a Cova da Iria, no sitio onde os videntes dizem ter-se dado a primeira aparição, e de quatorze capellas ladenado uma avenida que conduza da estrada distrital até ao templo-monumento.¹²⁶

O projeto descrito por Manuel Formigão, para construir um monumento grandioso no topo da colina que relembre a presença da Virgem Maria, pode ser explicado pelas próprias características da memória.

Jan Assmann (2011) identifica a memória como um processo contínuo que acontece a todos os níveis. Será da vontade de recordar e de não esquecer algo que são

¹²⁴ Visconde de Montello. “A peregrinação nacional”, *Voz da Fátima*, n.º 8, (13 de maio de 1923), p. 6.

¹²⁵ *Idem*.

¹²⁶ Visconde de Montello. “O Projecto dos sanctuarios”, *Voz da Fátima*, n.º 5, (13 de fevereiro de 1923), p. 2.

criados os “auxiliares” de memória, nos quais se podem incluir os lugares de memória. Nestes “auxiliares”, concentra-se a memória das comunidades nacionais ou religiosas. O esquecimento e a necessidade de relembrar levam à criação deste espaço religioso, pois, mais do que construir um lugar para este culto mariano, trata-se de uma forma para recordar o que aconteceu durante os seis meses de *aparições*. Esta construção surge com a mesma função da capelinha, mas, ao contrário desta, o santuário tem um projeto institucional bem definido, que será examinado.

O espaço da Igreja era ainda uma tela em branco no ano de 1924, como refere o Visconde de Montello¹²⁷:

[a] meia encosta, entre a capella commemorativa dos acontecimentos maravilhosos e o cume do monte, onde brevemente principiará a construir-se o grandioso templo da Coroação de Nossa Senhora, ergue-se, elegante e imponente, o altar provisório, onde se celebram as missas da peregrinação. Em frente do altar, num recinto expressamente reservado, encontram-se os doentes que acorrem aos pés da Virgem a pedir por sua intercessão a Jesus Sacramentado a cura dos seus sofrimentos ou ao mesmo o conforto e a resignação christã para suportar com merito para a eternidade.¹²⁸

A intenção de construir um templo maior no topo do monte é comum às duas citações analisadas, mas é sobretudo o mais importante a presença de um “altar provisório”¹²⁹ para as missas das peregrinações. A permissão para a realização de missa e a sua introdução no ritual trarão a necessidade de um espaço para a sua realização nas grandes peregrinações aniversárias. A Capela das Missas vai ser construída em 1924 e com um grande alpendre que alberga três altares e uma sacristia. Era vocacionada sobretudo para os doentes assistirem com maior conforto à eucaristia. No ano de 1928, surge a Capela das Confissões, um edifício muito semelhante àquele que existia em Lourdes, e diretamente associado à importância do perdão (Torgal, 2011). Marco Daniel Duarte (2012) afirma que estas estruturas de cimento armado fazem parte do “barranco

¹²⁷ Visconde de Montello. “13 de Outubro: A grande peregrinação nacional”, *Voz da Fátima*, n.º 26, (13 de novembro de 1924), p. 1.

¹²⁸ *Idem*.

¹²⁹ *Idem*.

da charneca”. Estas vão anteceder a construção do templo. Num artigo publicado na *Voz da Fátima*¹³⁰, no ano de 1928, os edifícios são representados como importantes no santuário:

[u]ma das coisas que mais prendeu as atenções foi a nova capela levantada por detraz do pavilhão dos doentes e destinada á celebração de Missas e audição de confissão. É elegante simples, sóbria na architectura a dar para gótico e na ornamentação- quasi nula.¹³¹

O templo no monte só surge no ano de 1928, quando é colocada a primeira pedra na presença do arcebispo de Évora, Manuel Mendes da Conceição Santos. Marco Duarte (2012) fala de ponderação na construção da Basílica do Rosário, pois, através de uma seleção muito cuidada e simétrica¹³², começa a desenhar-se o projeto que, no dia 13 de maio de 1928, vê o seu início com a bênção da primeira pedra. Este projeto foi pensado para ser construído no meio de três avenidas, possuindo apenas uma torre e com referências ao seu antepassado francês, Lourdes. Na apreciação sobre este momento da bênção da primeira pedra, o Visconde de Montello escreve o seguinte:

[e]ntre as suas, no topo da colina sagrada, um templo grandioso, com setenta e três metros de cumprimento, volverá para as alturas a sua torre e os seus corucheus como gigantesco padrão comemorativo das aparições e dos fenómenos maravilhosos que ficará atestando a bondade maternal da Rainha do Céu e a piedade generosa e acrisolada dos portugueses, seus filhos, de quem é augusta Padroeira. A capela das aparições será completamente refundida e transformada num lindo e gracioso monumento, que lembre perenemente ás gerações vindouras o quadro divinal e incomparável da visão dos pastorinhos.¹³³

Se dúvidas existissem sobre a função deste monumento religioso, Visconde Montello esclareceu-as todas. Este serve para preservar a memória daquilo que foram as *aparições* para as gerações futuras de católicos. Trata-se de um lugar de

¹³⁰ s/a. “Um feixe de notas”, *Voz da Fátima*, n.º 69, (13 de junho de 1928), p. 3.

¹³¹ *Idem*.

¹³² Ver, nos Anexos 13 e 14, uma planta do santuário publicada no periódico a *Voz da Fátima*.

¹³³ Visconde de Montello. “Crónica de Fátima”, *Voz da Fátima*, n.º 64, (13 de janeiro de 1928), p. 1.

comemoração, que transmite uma narrativa oficial e é celebrado através de um ritual meticulosamente construído pela Igreja. Aqui percebe-se como as dimensões da memória cultural se interligam e como tanto a dimensão social e material cumprem a mesma função: a integração da vida religiosa dos crentes neste projeto católico.

Os primeiros passos para a urbanização da Cova da Iria, segundo Torgal (2011), são dados no ano de 1922, quando se instala a primeira família de residentes. O clero, que tinha uma ação ativa no local, procura edificar neste local uma cidade devota a Maria, tal como Lourdes. Marco Daniel Duarte (2012) desenvolve como, no recinto do santuário, vão surgir três avenidas, encabeçadas por um arco¹³⁴ que marca a entrada para o mesmo. Para além disso, durante este período, será construída a casa do capelão, que vai albergar a figura institucional e administrativa do santuário. As estruturas do santuário, segundo Duarte, serão construídas em sintonia de maneira a criar uma simetria na relação com a futura Basílica. Em relação àquilo que transcende os muros do santuário, membros da Igreja também vão procurar ter voz ativa e, assim, no ano de 1927, escreve-se o seguinte sobre o espaço exterior:

[p]or mais duma vez nos temos aqui referido à forma como estavam sendo construídas edificações nas proximidades do Santuário, ao verdadeiro crime que se estava praticando, consetindo em tais construções, sem arte, sem alinhamento, sem estética. Apelámos por mais de uma vez para a Câmara de Vila Nova de Ourém para que, levantando a planta do terreno, delineasse a futura povoação, vila ou cidade. (...) Se se fez êsse levantamento não o sabemos, mas sabe-se que as edificações se fazem a trouxe-mouxe, que nos dias das grandes peregrinações a estrada é insuficiente para a circulação e trânsito e sobretudo querer é a casa construída que não seja uma taberna. É para estudar a forma de evitar actos dêtes, que tão graves consequências trazem para o futuro (...) proibir a abertura de tabernas a menos de 500 metros da Cova da Iria e aplicar às existentes o regulamento de salubridade pública.¹³⁵

¹³⁴ Veja-se a imagem no Anexo 15 onde se pode observar ao longe este arco que marca o início da avenida.

¹³⁵ s/a. sem título, *O Mensageiro*, n.º 643, (24 de dezembro de 1927), p. 4.

A preocupação da Igreja na construção da cidade de Maria é a mesma que está presente dentro do recinto do santuário. A urbanização da Cova da Iria deve seguir o mesmo padrão de “ordem” que se procura no espaço de culto, que não deve interferir com o decorrer das peregrinações. Francisco Oliveira (1990), desenvolve que uma destas ações de controlo do crescimento urbano foi tomada pelo Ministério das Obras Públicas que, no ano de 1928, nomeia uma comissão para o estudo de um plano para a Cova da Iria, que procurasse o engrandecimento do local. Esta comissão¹³⁶ vai apresentar o seu plano em 1929, tendo terminado o processo no ano de 1945 com a aprovação do projeto por Cottinelli Telmo.

Através deste capítulo, percebe-se que o período de intervenção institucional é anterior a 1922, e com a aproximação do ano de 1930 vimos um maior investimento na criação de infraestruturas. Os elementos característicos deste projeto de memória são espelhados nas estruturas, acabando podemos observar as construções discursivas e os seus elementos esculpidos na pedra.

¹³⁶ A comissão será constituída pelos: os engenheiros Manuel Pego e Afonso Zúquete, pelo arquiteto Ernesto Kornodi, por Luís Silva e Dr. José Ataíde (Oliveira, 2010).

Considerações Finais

Esta dissertação, como outras investigações demonstraram, defende que o estudo deste fenómeno não pode começar apenas quando ocorre, mas deve considerar a conjuntura e as experiências similares a este fenómeno pelas quais a Igreja passou e que moldam a sua atuação. Antes destas *aparições*, havia um conjunto de outros eventos da mesma natureza. A inovação é o projeto memorial definido pela Igreja, com diferentes particularidades.

O culto a Fátima, ao longo dos treze anos analisados (1917-1930), consolidou-se como um fenómeno religioso profundamente ligado a um projeto ideológico, político e identitário. Este culto mariano foi moldado por um movimento nacionalista católico que deixou as suas marcas na forma do discurso.

Neste sentido, a Igreja interpreta a sua realidade por meio de uma relação de causa e efeito entre a Primeira Guerra Mundial e o projeto laico do republicanismo, apresentando o conflito como uma consequência direta da degeneração moral da sociedade. A punição divina surge do afastamento da nação da instituição religiosa, que teria originado uma crise social e política, só ultrapassada através de um retorno à religião. Esta interpretação está interligada com a ideologia católica nacionalista, que procurava um “renascimento católico” e encontra em Fátima objeto para os seus discursos. Neste contexto, o pecado é usado como uma arma política pela Igreja para atacar os defensores do projeto secular republicano. Compreender este discurso implica pensar em Fátima no contexto de uma Igreja combativa, empenhada no desenvolvimento de um contramovimento. Fátima não é apenas um local de devoção religiosa, mas uma alternativa moral e espiritual ao laicismo republicano, sendo apresentada como um modelo diretamente oposto à Primeira República.

O culto religioso será favorecido pelas mudanças políticas no país. No mesmo ano que ocorre a sua formação, assiste-se à chegada de Sidónio Pais ao poder e à estabilização das relações com a Igreja Católica, que se mantêm até ao fim da República e nos regimes políticos seguintes. Além disso, as organizações de católicos nacionalistas a partir destes anos com o surgimento do CCP e da Cruzada Nacional serão fundamentais

para difundir este culto. Desses grupos emergem duas figuras do nacionalismo católico e que têm uma intervenção neste culto religioso: D. José Alves Silva e Manuel Nunes Formigão. Através de um trabalho conjunto, introduzem na narrativa fatimista uma série de símbolos associada à sua ideologia, procurando construir um relato que exalta os valores católicos e nacionais como forma de resistência, deixando uma marca na memória dos eventos.

A lógica desta narrativa é maniqueísta: Fátima aparece como um lugar simples, organizado e verdadeiro; em oposição o laicismo republicano aparece associado ao pecado e à desordem. Para muitos católicos, este culto mariano nasce como um lugar alternativo que procura a reconciliação e união nacional.

O santuário transforma-se, assim, não apenas num espaço de peregrinação, mas também num elemento central de uma narrativa ideológica que rejeita o projeto republicano em nome de uma identidade católica tradicionalista. As peregrinações, os símbolos e os discursos oficiais integram um projeto de nação católica que se pretende homogénea, espiritualizada e reconciliada, após aquilo que se apresenta como um período de fragmentação e crise. O santuário torna-se, então, um local de memória e identidade, profundamente moldado por referências a heróis nacionais como Nun'Álvares Pereira, e à tradição espiritual de Lourdes.

Na introdução, foi destacada a importância de analisar cautelosamente o discurso, pois o campo da historiografia da Primeira República em que esta dissertação se filia tem demonstrado que esta narrativa de crise da República não corresponde necessariamente aos factos. Para além do seu contributo para a história de Fátima, este projeto de investigação permite uma análise sobre os movimentos conservadores de direita e os discursos por eles promovidos.

O projeto memorial de Fátima dá os seus primeiros passos no ano de 1917, quando a Igreja procura recolher e sistematizar a informação possível sobre o que aconteceu durante as visões. Este esforço surge de uma estratégia mais ampla de construção da memória oficial. Os primeiros inquéritos representam o ponto de partida para a fixação dessa memória, construindo o primeiro momento desta escrita

institucional, que encontra o seu auge no período investigado no relatório da Comissão Canónica diocesana.

A recolha de testemunhos, documentos e outros registos não é apenas uma compilação, mas um projeto que procura homogeneizar o conhecimento. Este processo servia para um conhecimento mais aprofundado e controlado, que eliminava ou marginalizava outras leituras alternativas dos eventos. Ao selecionar o que devia ser recordado e de que forma, a Igreja exercia um poder simbólico fundamental na legitimação do fenómeno e na sua integração à instituição.

Juntando este projeto com as questões simbólicas do discurso aqui referidas, é possível de entender a memória oficial que a Igreja ainda hoje propaga das *aparições*. Esta memória não é neutra nem passiva, mas cuidadosamente construída, moldando a forma como gerações sucessivas compreendem os acontecimentos de 1917 e o seu significado.

A função essencial desta memória oficial é precisamente criar um discurso consensual e partilhado por uma comunidade, que vê numa versão do passado uma forma de afirmar a sua identidade no presente. A memória não se limita a preservar o passado, mas transforma-o conforme as necessidades contemporâneas da Igreja. Ela permite que o passado seja continuamente relido e reinterpretado, no quadro desejável, de forma a manter viva a sua relevância e funcionalidade.

A procura por transmitir esta memória oficial levou a Igreja a desenvolver um conjunto de ferramentas capazes de a mediar. O que se vai observar ao longo destes anos é o desenvolvimento de novos elementos que são introduzidos na prática dos crentes e cuja sua origem pode-se traçar a este projeto católico. Da música, à iconografia e ao próprio ritual, estes têm a sua origem neste discurso.

O ritual, em particular, um dos elementos mais analisados ao longo da investigação, revelou-se uma parte central no processo de controlo das práticas religiosas. Este permite à autoridade institucional reforçar o seu controlo sobre as práticas da fé. Para além de elementos mais tradicionais do ritual católico como missas, as procissões e as confissões emergem novos elementos. Estes são utilizados como

prova da construção popular de Fátima. A natureza singular destes elementos não deve ser interpretada como uma adaptação da Igreja, pela sua falta ou dificuldade de intervenção, mas, provavelmente, como uma procura da Igreja em integrar elementos populares, num esforço de facilitar a aproximação aos crentes.

Após a secularização, a Igreja sente a necessidade de restaurar o seu poder, o desenvolvendo num novo discurso. Este discurso inclui a construção narrativa de um movimento espontâneo e livre, em que a prática institucional é modificada por vontade dos próprios crentes. Contudo, o que se pode observar neste projeto é, na verdade, uma forte intervenção institucional. Isso permite concluir que a adaptação dos rituais surge de um interesse institucional e não apenas de uma concessão à vontade dos crentes.

Na Cova da Iria, assiste-se a um esforço de regulação. Através da imposição de regras e da presença de representantes eclesiásticos, procurava-se não apenas orientar e apoiar os peregrinos, mas também garantir a preservação da ortodoxia religiosa.

Com esta investigação, não foi possível identificar o nível de integração institucional que a Igreja neste culto mariano. No entanto, consegue-se identificar que uma parte importante deste projeto era conseguir o controlo total. Assim, contrariamente ao que é defendido por alguns autores, não se trataria apenas de um processo de adaptação aos fenómenos populares, mas sim de uma ação estruturada com o objetivo de incorporar e controlar esses mesmos fenómenos.

O espaço em Fátima tem importância para este estudo, pois a sua construção nasce de uma vontade de recordar e fazer recordar. Desde a construção da capelinha até à Basílica, um dos pontos comuns é a necessidade de relembrar o que aconteceu em 1917. A mudança observada resulta da ação dos agentes de memória.

Os primeiros marcos comemorativos, logo a seguir às *aparições* de pouca duração, foram substituídos por uma capelinha que nasceu da vontade popular. Quando a Igreja se começa a afirmar como agente desta memória, vemos um domínio do espaço: primeiro, pela sua aquisição dos terrenos e, depois, pela sua limitação através de muros. Parece fundamental reconhecer que a monumentalização deste culto mariano não é

apenas uma forma de preservar a memória, mas também construir e consolidar estruturas de poder.

A materialização mais evidente deste projeto de memória é a imagem da Nossa Senhora do Rosário de Fátima. Resultando de um trabalho de recolha, esta imagem é fruto de uma seleção por parte das autoridades eclesiais. Outras estruturas materiais relacionam-se com a própria narrativa. As *aparições* da Virgem Maria surgem, para os seus crentes como um sinal de proteção, e de aviso para se redimirem dos pecados. A Capela das Confissões é exemplo desta necessidade de redenção. Outras estruturas estão relacionadas com a proteção. A dor, que é central no discurso mariano, só pode ser ultrapassada no próprio local, através da convivência com a imagem, e pelas promessas e orações realizadas. O espaço desenvolve-se no sentido de acomodar os peregrinos em sofrimento, através da criação do hospital e o posto de verificação médicas, mas também a trazer para o centro da religiosidade como forma de verificar a santidade do local. As curas que aconteciam naquele local confirmavam a sobrenaturalidade da Cova da Iria.

O projeto de construção do santuário atinge o ponto mais alto, na cronologia desta investigação, no ano de 1928, com a criação da Basílica um sonho de Manuel Formigão. Esta estrutura vai definir a organização do espaço, não retirando importância à capela, mas simbolicamente representando, na Cova da Iria, a força da Igreja Católica, continuando um projeto de domínio material iniciado em 1921.

Os interesses da instituição católica não se limitam, no entanto, ao espaço religioso, mas estendem-se ao espaço urbano que começa a surgir em torno do santuário. Para lá dos muros, a “Cidade de Maria” que se constrói organiza-se de maneira a dar centralidade às peregrinações. Em suma, pode-se afirmar que, na Cova da Iria, a materialização da memória oficial católica significa também a passagem do discurso para a pedra.

O projeto memorial não fica fechado pela limitação temporal definida para esta dissertação. A plasticidade da memória e a sua constante transformação fazem com que esta nunca estabilize. Assim, seria interessante continuar esta investigação e analisar a

forma como o projeto memorial se vai alterando conforme as mudanças políticas, sociais e culturais contemporâneas como a narrativa se transforma, os símbolos são alterados, as linhas de ação redefinidas e as estruturas materiais modificadas.

Fontes

Documentação Crítica de Fátima I: Interrogatório dos Videntes- 1917. (1992). Fátima: Santuário de Fátima.

Documentação Crítica de Fátima II: Processo Canónico Diocesano (1922-1930). (1999). Fátima: Santuário de Fátima.

Documentação Crítica de Fátima III: Das aparições ao Processo Canónico Diocesano (1917-1918). (2002). Fátima: Santuário de Fátima.

Documentação Crítica de Fátima III: Das aparições ao Processo Canónico Diocesano (1918-1920). (2004). Fátima: Santuário de Fátima.

Documentação Crítica de Fátima III: Das aparições ao Processo Canónico Diocesano (1920-1922). (2005). Fátima: Santuário de Fátima.

Documentação Crítica de Fátima IV: Do início do Processo Canónico Diocesano à criação da Capelinha (3 Maio – 12 Out. 1922). (2006). Fátima: Santuário de Fátima.

Documentação Crítica de Fátima IV: Do início do Processo Canónico Diocesano à criação da Capelinha (13 Out. 1922 – 12 Out. 1924). (2007). Fátima: Santuário de Fátima.

Documentação Crítica de Fátima IV: Do início do Processo Canónico Diocesano à criação da Capelinha (13 Out. 1924 – 31 Dez. 1926). (2007). Fátima: Santuário de Fátima.

Documentação Crítica de Fátima IV: Do início do Processo Canónico Diocesano à criação da Capelinha (1 Jan. 1926 – 12 Jul. 1927). (2009). Fátima: Santuário de Fátima.

Documentação Crítica de Fátima V: Da criação da Capelinha à carta pastoral (13 Jul. 1927 – 31 Dez. 1928). (2010). Fátima: Santuário de Fátima

Documentação Crítica de Fátima V: Da criação da Capelinha à carta pastoral (1 Jan. – 30 Jun. 1929). (2010). Fátima: Santuário de Fátima.

Documentação Crítica de Fátima V: Da criação da Capelinha à carta pastoral (1 Jul. – 31 Dez. 1929). (2011). Fátima: Santuário de Fátima.

Documentação Crítica de Fátima V: Da criação da Capelinha à carta pastoral (1 Jan. – 30 Abr. 1930). (2011). Fátima: Santuário de Fátima.

O Mensageiro de Leiria. (1917-1930). Leiria. Disponível em Arquivo Distrital de Leiria: <https://digitarg.adlra.arquivos.pt/DetailsForm.aspx?id=1219525>

Voz da Fátima. (1922-1930). Fátima. Disponível em Santuário de Fátima: <https://www.fatima.pt/pt/pages/voz-da-fatima>

Referências Bibliográficas

- Almeida, J. M. (2013). Centro Católico Português. Em M. F. Rollo, *Dicionário de História da I República e do Republicanismo* (pp. 617-621). Lisboa: Assembleia da República.
- Anderson, B. (2005). *Comunidades Imaginadas: Reflexões sobre a Origem e a Expansão do Nacionalismo*. Lisboa: Edições 70 .
- Araújo, A. (2010). *Sons de Sinos: Estado e Igreja no advento do salazarismo*. Lisboa: Edições Tenacitas .
- Assmann. (2011). *Cultural Memory and Early Civilization*. USA: Cambridge University Press.
- Assman, J. (2016). O que é "Memória Cultural"? . Em F. Alves, L. Soares, & C. Rodrigues, *Estudos De Memória Teoria e Análise Cultural* (pp. 87-115). Famalicão: Edições Húmus.
- Assmann, A. (2016). Espaços de recordação. Formas e mutações da memória cultural. Em F. Alves, L. Soares, & C. Rodrigues, *Estudos de Memória Teoria e Análise Cultural* (pp. 129-160). Famalicão: Editora Húmus.
- Assmann, J. (2006). *Religion and Cultural Memory*. United States: Stanford University Press.
- Azeredo, A. (1991). *As Aparições e a Mensagem de Fátima nos manuscritos da Irmã Lúcia*. Leiria: António Azeredo.
- Azevedo, C. A. (2017). *Fátima: Das visões dos pastorinhos à visão cristã*. Lisboa: a esfera e dos livros.
- Bailey, M., & Barclay, K. (2017). Emotion, Ritual and Power: From Family To Nation. Em M. Bailey, & K. Barclay, *Emotion, Ritual and Power in Europe, 1200-1920* (pp. 1-20). Switzerland: Palgrave Macmillan .
- Barreto, J. (2002). *Religião e Sociedade: Dois Ensaios*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, D.L .
- Becker, A. (2010). Faith, Ideologies and the "Cultures of War". Em J. Horne, *A Companion to World War I* (pp. 234-247). UK: Blackweell Publishing.
- Bennett, J. S. (2017). *Quando o Sol Dançou*. Lisboa : Guerra e Paz .

- Berger, S. (2022). *Histroy and Identity*. USA: Cambridge University Press.
- Bourke, J. (2005). *Fear: Cultural History*. London: Virago.
- Cabecinhas, C. (2007). Bênção dos Doentes. Em C. Azevedo, *Enciclopédia de Fátima* (pp. 178-180). Lisboa: Circulo de Leitores.
- Cabecinhas, C. (2009). Procissão do Adeus. Em C. Azevedo, *Enciclopédia de Fátima* (pp. 428-429). Cascais: Editora Princípia.
- Catroga, F. (2001). *Memória, História e Historiografia*. Coimbra: Quarteto Editora.
- Catroga, F. (2010). Em nome da Nação. Em F. Catroga, & P. T. Almeida, *Res publica: Cidadania e Representação Política em Portugal (1820-1926)* (pp. 20-59). Lisboa: Assembleia da República.
- Catroga, F. (2010). *Entre Deuses e Césares*. Lisboa: Edições Almedina.
- Catroga, F. (2010). O Republicanismo Português (Cultura, história e política). *Revista da Faculdade de Letras - História vol.11*, pp. 95-119.
- Catroga, F. (2013). *A Geografia dos Afectos Pátrios*. Coimbra: Grupo Almedina .
- Correia, S. (2009). A memória da guerra. Em F. Rosas, & M. F. Rollo, *História da Primeira República Portuguesa* (pp. 349-371). Lisboa: Tinta da China .
- Correia, S. (Julho de 2010). Política da Memória da I Guerra Mundial em Portugal. *Dissertação de Doutoramento*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas Universidade Nova de Lisboa.
- Correia, S. (2023). Memória cultural e regime de memória na escrita da guerra: a testemunha moral da Primeira Grande Guerra. Em M. Vasrgas, P. Caldas, & S. Correia, *Testemunhos e Escrita da História* (pp. 75-83). São Paulo: Letra e Voz.
- Correia, S. (2023). S.O.S (Save Our Souls)! Representação Apocalíptica e Normalização da violência na memória dos soldados portugueses da Primeira Guerra Mundial. Em S. Correia, & A. Moreli, *Tempos e Espaços de Violência* (pp. 135-157). Rio de Janeiro: FGV Editora.
- Costa Pinto, A., & Rezola, M. I. (5 de 18 de 2007). Tolitarian Movements and Political Religions. *Political Catholicism, Crisis of Democracy and Salazar's New State in Portugal*, pp. 353-368.

- Cristino, L. (2017). Silva, José Alves Correia (1872-1957). Em C. A. Moreira, & L. Cristino, *Enciclopédia de Fátima*. Fátima: Principia.
- Cruz, M. B. (1999). *O Estado Novo e a Igreja Católica*. Lisboa: Editorial Bizâncio.
- Di Stefano, R., & Ramón Solans, F. J. (2016). Introduction. Em R. Di Stefano, & F. J. Ramón Solans, *Marian Devotions, Political Mobilization, and Nationalism in Europe and America* (pp. 1- 27). Switzerland: Palgrave macmillan.
- Dobbelaere, K. (1998). Secularization. Em W. H. Swatos, *Encyclopedia of Religion and Society* (pp. 452-456). United States of America: Alta Mira Press.
- Domingues, B. (1989). *A Religião dos Portugueses*. Lisboa: Editora Figueirinhas.
- Duarte, M. D. (2012). *Fátima e a criação artística (1917-2007): o Santuário e Iconografia - a arte como cenário e como protagonista de uma específica mensagem (Dissertação de Doutoramento)*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- Duarte, M. D. (2022). As vozes da Voz da Fátima. Em C. Rodeia, & M. D. Duarte, *O jornal "Voz da Fátima": 100 anos a olhar o mundo*. Fátima: Santuário de Fátima.
- Erl, A. (2011). *Memory in Culture*. UK: Palgrave Macmillan.
- Espírito Santo, M. (1990). *A Religião Popular Portuguesa*. Lisboa: Assírio & Alvim.
- Farinha, L. (2009). Ditadura ou Revolução?: A herança política e os caminhos incertos dos herdeiros da I República. *Comunicação e Cultura nº8*, pp. 103-124.
- Fernandes, A. T. (1999). *O Confronto de Ideologias na segunda década do século XX: à volta de Fátima*. Porto: Edições Afrontamento.
- Fernandes, A. T. (2013). *Fátima e Poder Político na Primeira República*. Porto: estratégias criativas.
- Fernandes, A. T. (2013). Romagens e Peregrinações. Em M. F. Rollo, M. Loff, & A. P. Pires, *Dicionário de História da I República e do Republicanismo* (pp. 700-706). Lisboa: Assembleia da República.
- Flanagan, K. (1998). Ritual. Em W. Swantos, *Encyclopedia of Religion and Society* (pp. 424-426). Walnut Creek AltaMira Press.
- Fontes, P. (2002). As aparições de Fátima. Em C. Azevedo, *História Religiosa de Portugal vol.3* (pp. 152-158). Rio de Mouro: Círculo de Leitores.
- Foucault, M. (1997). *A Ordem do Discurso*. São Paulo: Relógio D'Água.

- Franco, J. E., & Reis, B. C. (2017). *Fátima: lugar sagrado global*. Maia: IECCPMA e Círculo de Leitores.
- Freire, J. (2009). Processo Canónico . Em C. Azevedo, & L. Cristino, *Enciclopédia de Fátima* (pp. 424-427). Cascais: Príncipeia.
- Gomes, J. (2002). Manuel Nunes Formigão (1883-1958). Em C. Azevedo, & L. Cristino, *Enciclopédia de Fátima* (pp. 232-237). Fátima: Príncipeia.
- Hobsbawm, E. (2008). A invenção das tradições. Em E. Hobsbawm, & T. Ranger, *A invenção das tradições* (pp. 9-15). São Paulo: Editora Paz e Terra.
- Horne, J. (2010). *A Companion to World War I*. United Kingdom: Blackwell Publishing Ltd.
- Le Goff, J. (1990). *História e Memória*. Brasil: Editora da UNICAMP.
- Leal, E. (1999). *Nação e Nacionalismo*. Lisboa: Edições Cosmos.
- Leal, E. (2012). Religiosidade Cívica na I República Portuguesa. Em E. Leal, J. Cosme, & M. Monteiro, *Nação e Memória*. Lisboa: Universidade de Lisboa.
- Leal, E. C. (26 de março de 1998). A Cruzada Nacional D. Nun'Álvares Pereira e as origens do Estado Novo (1918-1938). *Análise Social*, pp. 823-851.
- Leal, J. (2010). Usos da cultura popular. Em J. Neves, *Como Se Faz Um Povo* (pp. 125-137). Lisboa: Tinta da China.
- Malheiro, A. (1996). Os Católicos e a "República Nova" (1917-1918). *Lusitania Sacra*, pp. 385-499.
- Malheiro, A. (2013) Sidonismo e Igreja Católica. Em M. F. Rollo, M. Loff, & P. Pires, *Dicionário de História da I República e do Republicanismo* (pp. 811-815). Lisboa: Assembleia da República.
- Maunder, C. (2016). *Our Lady of the Nations*. United Kingdom: Oxford University Press.
- Medina, J. (2006). *Portuguesismo(s): Acerca da Identidade Nacional*. Lisboa: Centro de História Universidade de Lisboa.
- Meneses, F. (2009). A intervenção portuguesa na I Guerra. Em F. Rosas, & M. F. Rollo, *História da Primeira República Portuguesa* (pp. 268-276). Lisboa: Tinta da China.
- Morgan, D. (2020). Likeness and Message in Our Lady of Fátima fom World War to Cold War. Em P. J. Margry, *Cold War Mary* (pp. 85-128). Belgica: Leven University Press.

- Moura, M. L. (2010). *A "Guerra Religiosa" na I República*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa Universidade Católica Portuguesa.
- Neto, V. (2009). A questão religiosa: Estado, Igreja e conflitualidade sócio-religiosa. Em F. Rosas, *História da Primeira República Portuguesa* (pp. 129-146). Lisboa: Tinta da China.
- Neves, J. (2007). Curas e milagres . Em C. Azevedo, *Enciclopédia de Fátima* (pp. 165-174). Lisboa: Circulo de Leitores.
- Neves, J. M. (2005). *A Fátima nos Inícios do Século XX: A Freguesia de Fátima (1900-1917)* . Fátima: Rotary Club de Fátima.
- Nora, P. (2 de fevereiro de 2013). Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire. *Journals University of California Press*, pp. 7-24.
- Oliveira, E. (1988). *Festividades Cíclicas em Portugal* . Lisboa: Dom Quixote.
- Pinto, A. C. (1992). *O Salazar e o Fascismo Europeu* . Lisboa: Editorial Estampa.
- Ramos, R. (1993). Segunda Fundação (1890-1926). Em J. Matoso, *História de Portugal vol.6* . Lisboa: Estampa.
- Ramos, R. (2000). O fim da República. *Análise Social vol. XXXIV*, pp. 1059-1082.
- Ramos, R. (2017). A história de Fátima revisitada (1917-1924). *Humanística e Teologia* 38:2, pp. 137-161.
- Reis, B. C. (2001). Fátima: a recepção nos diários católicos (1917-1930). *Análise Social*, pp. 249-299.
- Rosas, F. (2012). *Salazar e o Poder*. Lisboa: Tinta da China.
- Rosas, F. (2018). *A Primeira República (1910-1926): como venceu e porque se perdeu*. Lisboa: Bertrand Editora.
- Samara, M. A. (2002). *Verdes e Vermelhos: Portugal e a Guerra no ano de Sidonio Pais* . Lisboa: Editorial Notícias.
- Samara, M. A. (2007). *Operárias e Burguesas: As mulheres no tempo da República* . Lisboa: A Esfera dos Livros.
- Samara, M. A. (2009). Sidonismo e restauração da República. Uma «encruzilhada de paixões constraditórias». Em F. Rosas, *História da Primeira República Portuguesa* (pp. 371-396). Lisboa: Tinta da China.

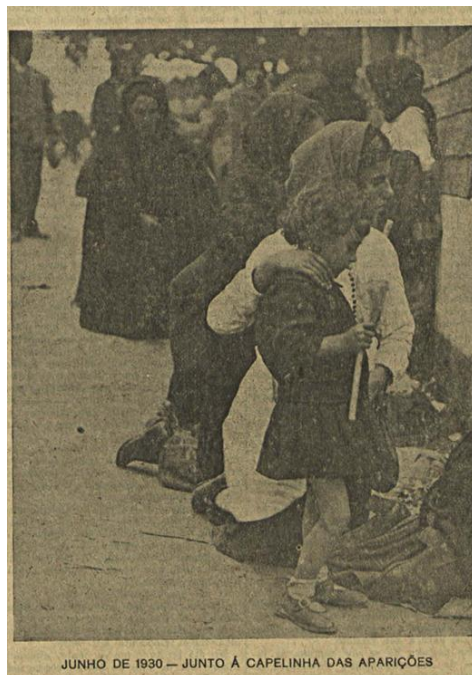
- Sanches, P. (1983). *Arraial festa de um povo: as romarias portuguesas*. Lisboa: Dom Quixote.
- Santo Agostinho. (1941). *As confissões*. Porto: Livraria Apostolado da Imprensa.
- Serôdio, F. (2009). Santos, Artur de Oliveira. Em C. Azevedo, *Enciclopédia de Fátima* (pp. 511-513). Cascais: Edições Principia.
- Serôdio, F. (2009). Servitas . Em L. Cristino, & C. Azevedo, *Enciclopédia de Fátima* (pp. 534-536). Cascais: Principia.
- Telo, A. (2011). *Primeira República II: Como cai um regime*. Lisboa: Editorial Presença .
- Thiesse, A. M. (2000). *A Criação das Identidades Nacionais: Europa, séculos XVIII-XX*. Lisboa: Temas e Debates.
- Torgal, L. (2009). *Estados Novos Estado Novo*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra.
- Torgal, L. (2011). *O Sol bailou ao Meio-Dia: a criação de Fátima*. Lisboa: Tinta da China .
- Torgal, L. (2014). Fátima: Fátima e o "renascimento católico". Em M. F. Rollo, *Dicionário de História da I República e do Republicanismo* (pp. 29-30). Lisboa: Assembleia da República.
- Torgal, L. R. (2009). *Estados Novos, Estado Novo: Ensaios de História Política e Cultural* . Coimbra : Imprensa da Universidade.
- Traverso, E. (2012). *O passado, modos de usar. História, memória e política*. Lisboa: Unipop.
- Trindade, L. (2008). *O Estranho caso do nacionalismo português: O Salazarismo entre a literatura e a política*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Valente, V. P. (1982). *O Poder e o Povo: A revolução de 1910*. Lisboa: Moraes Editores .
- Vaquinhas, I. (2011). A família, essa "pátria em miniatura". Em J. Matoso, *História da Vida Privada em Portugal* (pp. 118-151). Lisboa: Temas e Debates.
- Winter, J. (1995). *Sites of memory and sites of mourning*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zimdars-Swartz, S. (14 de janeiro de 1985). *Encountering Mary: From La Salette to Medjugorje*. New Jersey: Princeton University Press. Obtido de Princeton:

<https://press.princeton.edu/books/hardcover/9780691630434/encountering-mary>

Zimdars-Swartz, S. L. (1991). Fátima and the Politics of Devotion. Em R. D. Stefano, & F. J. Solans, *Marian Devotion, Political Mobilizations and Nationalism* (pp. 169-190). Londres: Palgrave Macmillan.

Anexos

Anexo 1- Imagem de uma mulher e criança a cumprir uma promessa



Fonte: s/a. “Junho de 1930 – Junto à Capela das Aparições” [Mulher e criança cumprindo promessa na Capela das aparições], *Voz da Fátima*, n.º 94 (13 de julho de 1930).

Anexo 2- Imagem da Inauguração da Central Elétrica



Fonte: s/a. "Snr. Presidente da República e Snr. Bispo de Leiria, na Fátima em 12 de maio à saída do hotel" [inauguração da central elétrica de Fátima pelo Presidente da República Óscar Carmona], *Voz da Fátima*, n.º 82 (13 de julho de 1929).

Anexo 3- Cabeçalho do *Voz da Fátima*



Fonte: s/a. Sem título. [cabeçalho dos números impressos do jornal *Voz da Fátima*], *Voz da Fátima*, n.º 88 (13 de janeiro de 1930).

Anexo 4- Imagem das Servitas a apoiar uma peregrinação



Fonte: s/a. “A volta da procissão” [Servitas levando o andor com a imagem de N. S. R. de Fátima], *Voz da Fátima*, n.º 84 (13 de setembro de 1929).

Anexo 5- Imagem de um grupo de Servitas



Fonte: s/a. “Um Grupo de Servitas” [as servitas trajadas com os seus uniformes, em frente ao posto de verificações médicas], *Voz da Fátima*, n.º 76 (13 de janeiro de 1929).

Anexo 6- Imagem de uma Servita a apoiar um peregrino



Fonte: s/a. “Uma servita” [uma servita na multidão com uma doente nos braços], *Voz da Fátima*, n.º 67 (13 de abril de 1928).

Anexo 7- Imagem do arco comemorativo das aparições



Fonte: s/a. (1917) "Doc. 75" [Francisco, Jacinta e Lúcia rodeados por um grupo de pessoas, por baixo dos primeiros marcos comemorativos], *Documentação Crítica de Fátima*, vol. III, p. 206.

Anexo 8- Imagem do arco comemorativo das *aparições*



Fonte: s/a. (1917) “Doc. 76” [Francisco, Jacinta e Lúcia rodeados por baixo dos primeiros marcos comemorativos], *Documentação Crítica de Fátima*, vol. III, p. 208.

Anexo 9- Pagelo de um soldado



Fonte: s/a. (1917) "Doc. 52" [um soldado português, sentado num campo, olhando uma imagem da Virgem], *Documentação Crítica de Fátima*, vol. III, p. 161.

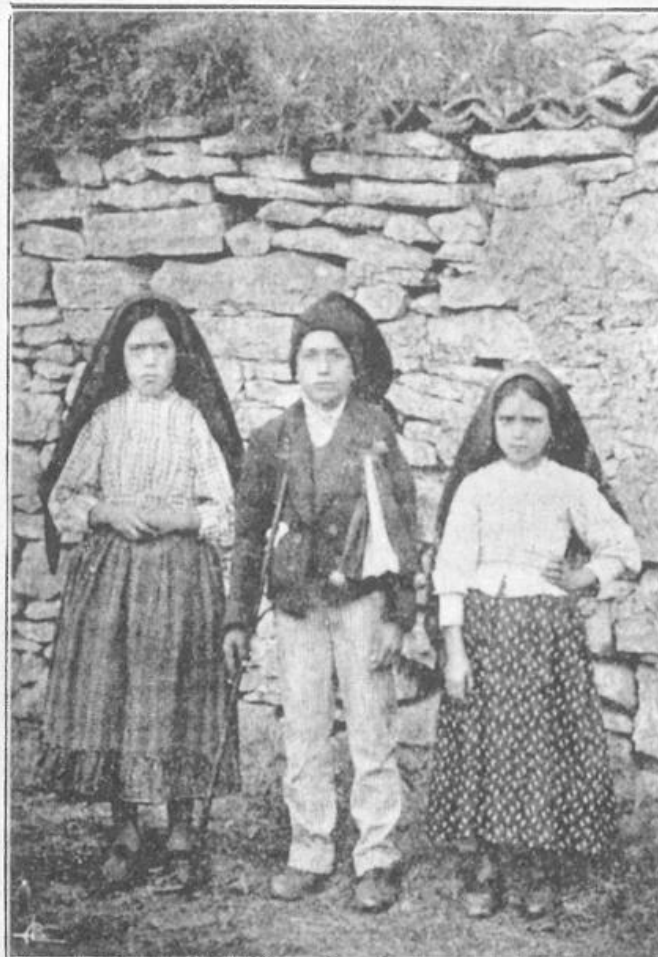
Anexo 10- Pagela da Irmã Lúcia



FATIMA — Pastorinha a quem Nossa Senhora
fala no dia 13 de Outubro de 1917

Fonte: s/a (1917) “Doc. 53” [Fotografia de Lúcia], in *Documentação Crítica de Fátima*, vol. III, p. 162.

Anexo 11- Fotografia dos pastorinhos



Fátima—Pastorinhos a quem aparece Nossa Senhora
no dia 13 de Outubro de 1917

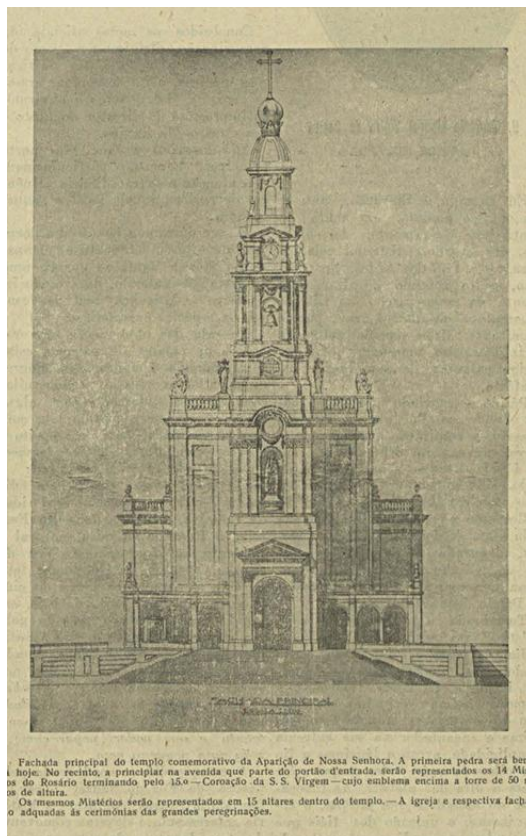
Fonte: s/a. (1917) “Doc. 51” [fotografia dos jovens pastorinhos numa parede]
Documentação Crítica de Fátima, vol. III, p. 155.

Anexo 12- Anúncio do Grande Hotel Liz Leiria



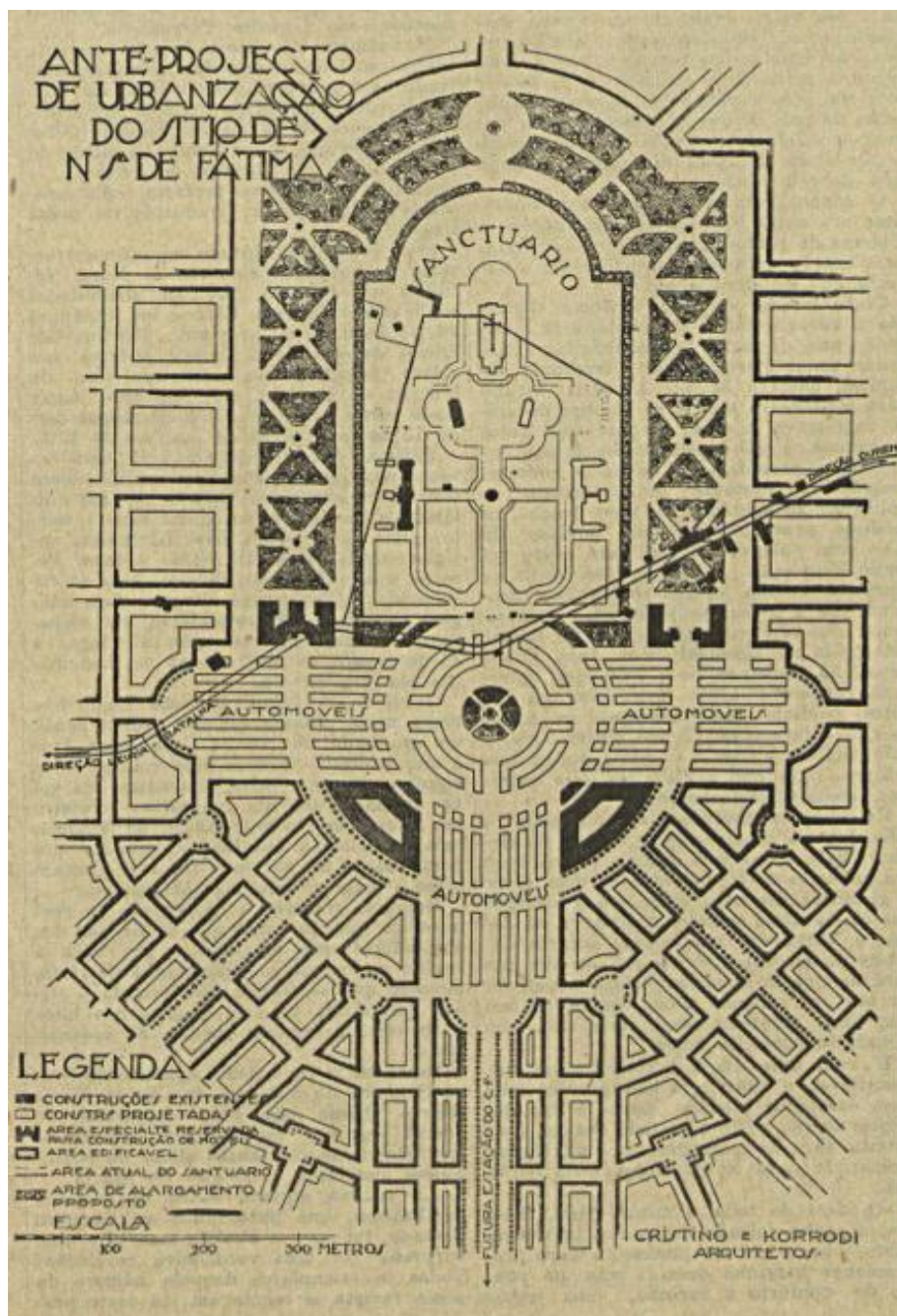
Fonte: s/a. anúncio [anúncio para venda de produtos religiosos] *O Mensageiro de Leiria* (12 de fevereiro de 1926).

Anexo 13- Desenho do projeto da Basílica



Fonte: s/a. “Fachada Principal” [projeto para a fachada principal do futuro Santuário], *Voz da Fátima*, nº 68 (13 de maio de 1928).

Anexo 14- Desenho da Planta do Santuário



Fonte: s/a. “Projeto de urbanização do Santuário de Nossa Senhora do Rosário de Fátima” [projeto do futuro Santuário], *Voz da Fátima*, nº 80 (13 de maio de 1927).

Anexo 15- Imagem de uma peregrinação em 1927



Fonte: s/a. "Outro trecho da peregrinação nacional de 13 de Maio ultimo" [Realização da procissão onde ao fundo se consegue observa o arco que marca o início do recinto], *Voz da Fátima*, nº 60 (13 de setembro de 1927).