

Fátima – a fábula mística e o papel da literatura *Fátima – the mystical fable and the role of literature*

TERESA BARTOLOMEI*

Sumário

A leitura da produção literária relacionada com o tópico Fátima, publicada em Portugal entre 2015 e 2017, em ocasião dos 100 anos dos acontecimentos na Cova da Iria, oferece a oportunidade de refletir sobre o papel do dispositivo literário no seio do discurso eclesial, evidenciando que ele é tanto mais espiritualmente e sapiencialmente eficaz, quanto mais autónomo na sua racionalidade estética. Afirmando-se como um dos possíveis vetores expressivos da conversão simbólica da visão em aparição (no sentido hermenêutico do termo), a palavra poética resulta especialmente receptiva em relação à dimensão mística que constitui o *segredo* guardado em Fátima e que institui a sua força de atração para tantas almas, crentes ou não.

Uma curta panorâmica analítica das obras lidas encerra a reflexão.

Palavras-chave: Fátima; Literatura; Mística; Visão; Panorama editorial 2015-2017.

Abstract

The analysis of the literary production on the subject of Fátima, published in Portugal between 2015 and 2017 on the occasion of the

* Doutorada em Teoria da Literatura pela Universidade de Lisboa; Investigadora Integrada do Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião, (CITER), UCP; ORCID: 0000-0003-3209-0461; Tbv@newes.eu.

centennial of the events in Cova da Iria, is an opportunity to reflect on the role of the literary device within the ecclesial discourse, showing that the more autonomous in its aesthetic rationality, the more spiritually and sapientially effective it is. Affirming itself as one of the possible expressive vectors of the symbolic conversion of vision into apparition (in the hermeneutical sense of the term), the poetic word is especially receptive to the mystical dimension that constitutes the Fátima *secret*, and its force of attraction for so many souls, be they believers or not.

Finally, this paper provides a short overview of the works analysed.

Keywords: Fátima; Literature; Mysticism; Vision; Literary review 2015-2017.

I. PARTE

Dispositivo literário e discurso eclesial. Entre desmitologização e desmitificação – As vozes excêntricas da mística e da poesia

1. Fátima: o pluralismo hermenêutico como diferenciação de conteúdos e de racionalidades – O lugar da literatura

O título deste encontro¹ postula uma tese forte: o fenómeno Fátima é em si uma constelação de sentidos, dados, fatores e dimensões tão complexa e heterogénea (incluindo elementos e aspetos antropológicos, sociais, históricos, teológicos e eclesiais) que só através de uma abordagem hermenêutica altamente diferenciada, não assimiladora, é possível *compreender Fátima* – isto é, desenvolver discursos cognitivamente consistentes em relação ao que aconteceu e acontece naquela pequena terra da Serra de Aire que tendo um nome tão límpido e reconhecivelmente árabe veio a ser uma das capitais mundiais do catolicismo.

¹ Uma versão reduzida deste texto foi apresentada no colóquio «*Centenário de Fátima: momento de leitura plural*,» 22 de maio de 2018 (Lisboa, UCP).

O paradoxo e a complexidade de Fátima como objeto epistémico começa logo pelo nome, e de facto muito se tem refletido e escrito sobre esta sobreposição de alteridades religiosas, na convicção – cientificamente apurada – que a onomástica possa vir a ser uma etimologia social, uma genealogia cultural, o que não implica contudo automaticamente que ela possa vir a ser uma genealogia histórica, um motor de acontecimentos². O *determinismo retrospectivo* tem o problema de ser tão poderoso quão exclusivo: não sabe conviver com outras explicações, não encaixa numa perspetiva pluralista e diferenciada, ambicionando para o passado uma transparência explicativa totalizadora que sabemos completamente fora de questão para o presente, sem falar no futuro. O determinismo retrospectivo *mata* toda outra chave hermenêutica, tornando-a não complementar, mas alternativa. É imperialista. Por isso, em geral, desconfio das suas façanhas e, em particular, em relação a este assunto, desconfio da conversão da onomástica em genealogia histórica, que estanca a complexidade exatamente aí onde começa, no nome, antes de a explorar na sua extensão. O facto é que muitos caminhos e muitos meios levam a Fátima: os peregrinos alcançam-na do Norte, do Sul, do Leste e do Oeste, alcançam-na de carro, de autocarro, de comboio, de avião, o Papa de helicóptero. Não é concebível que os recursos espaciais sejam mais ricos do que os recursos hermenêuticos. O importante é escolher uma estrada que leve ao destino e não nos deixe perdidos algures, noutra lugar.

Venho assim, finalmente, à pergunta que orientou o meu trabalho sobre textos literários dedicados ao tópico Fátima, publicados em Portugal entre 2015 e 2017, em ocasião do primeiro Centenário dos acontecimentos – ainda objeto de interrogação – ocorridos nessa então obscura povoação, que, entretanto, cresceu e ganhou projeção mundial.

Será a literatura uma chave que nos dá a perceber algo sobre Fátima que não é acessível por outros caminhos hermenêuticos? Será a literatura uma estrada onde fazer viagens que nos levam efetivamente à Cova da

² Este equívoco condiciona reconstruções extremamente interessantes e iluminadoras do ponto de vista antropológico e etnográfico como Moisés Espírito Santo: cf. Moisés Espírito Santo, *Os Mouros Fatimidas e as Aparições de Fátima* (Lisboa: Assírio e Alvim, 2006).

Iria (sendo que não todos os que vão a Fátima o fazem em jeito de peregrinação, num pressuposto de fé)? Esta pergunta poderá e deverá ser reformulada de forma mais precisa: será a literatura apenas um recurso para perceber algo do que as pessoas pensam de Fátima, querem e esperam de Fátima? Será apenas uma chave de leitura sobre o fenómeno religioso e sociológico que se configura como a devoção de Fátima? Ou poderá ser mais do que isso: uma chave de leitura para perceber melhor o núcleo histórico, teológico e simbólico que dá origem a esta devoção, aquele complexo de acontecimentos e de significados que é comumente sintetizado como a *mensagem* de Fátima?

Se é um facto que a maioria da produção escrutinada³ resultou aquém do que é pretendido para responder afirmativamente a estas duas perguntas⁴, a instância a elas associada não ficou todavia desmentida. O conjunto das leituras confirmou até nas obras menos sucedidas⁵ quão importante o discurso literário pode ser para focar a interdependência das duas dimensões da devoção e da mensagem, precisamente num dos aspetos mais controversos e problemáticos de Fátima como fenómeno

³ Cf. *infra*, II Parte.

⁴ Há uma tradição consolidada de *silêncio literário* sobre Fátima, porque os grandes autores portugueses se têm confrontado com este «obscuro objeto de interpretação» mais no plano do discurso ensaístico e da escrita de opinião do que no plano da criação artística. Como sintetiza Frei Bento Domingues: «Fátima desenvolveu-se à margem da renovação cultural do país. Os grandes criadores da nossa literatura do século xx viveram divorciados de Fátima e Fátima deles»: Bento Domingues, *A Religião dos Portugueses: Testemunhos do tempo presente*. Org. por António Marujo e Julieta Mendes Dias (Lisboa: Círculo de Leitores, 2018), 172. No seu texto matricial, *A Religião do Portugueses*, Frei Bento discute este longo caminho de costas viradas, analisando em particular o célebre lema pessoano: «Abandonemos Fátima por Trancoso» (64ss.). Em José Tolentino Mendonça e Alfredo Teixeira, «Fátima, um estado da arte,» *Expresso* (13.05.2017), <https://expresso.sapo.pt/sociedade/2017-05-13-Fatima-um-estado-da-arte>, são comentadas as igualmente célebres páginas de Saramago sobre o alheamento de Ricardo Reis na sua deslocação a Fátima (*O Ano da Morte de Ricardo Reis*, 1984) e sobre a «fealdade» do sítio (*Viagem a Portugal*, 1995), que é outro motivo recorrente na abordagem do fenómeno Fátima por parte da *intelligentsia* portuguesa. Com a exceção de José Luís Peixoto, *Em Teu Ventre* (Lisboa: Quetzal, 2015) que – como veremos – dedica uma obra ficcional sugestiva aos acontecimentos da Cova da Iria, os nomes mais conceituados da literatura portuguesa atual desertaram a efeméride e as interrogações que ela levanta (eventualmente *discutindo-as* apenas reflexivamente, como no prefácio empático e subtil de Lúcia Jorge ao livro de António Marujo e Rui Paulo da Cruz, *A Senhora de Maio: Todas as Perguntas sobre Fátima* (Lisboa: Círculo de Leitores, 2017). Esta ausência condicional, evidentemente, a qualidade da relativa produção literária.

⁵ Porque na insatisfação se evidencia a possibilidade: toda a expectativa configura uma intuição e uma exigência. O fracasso pode ser muito instrutivo nas razões do êxito.

religioso, que é a noção (amplamente partilhada, pelos seus detratores como pelos seus partidários) que *Fátima é católica e não o é*.

É convicção tão geral quão polémica que nem toda a religiosidade que Fátima veicula é reconduzível à fé eclesial, e que isso vale não só para as múltiplas formas de devoção nela envolvidas (partilhadas por muitos «fiéis não crentes» – fiéis à devoção, que resultam eventualmente como «não crentes» no anúncio transmitido pela Igreja – ou como «crentes que não são fiéis»: não partícipes da prática litúrgica e sacramental da pertença eclesial)⁶, mas para a mesma mensagem, cujo progressivo apuramento teológico no curso dos últimos decénios corresponde a uma lógica de deflacionamento do cariz milagrista e excecionalista dos acontecimentos e das referências simbólicas, assim como de desideologização do discurso pastoral e interpretativo, na exaltação do sentido ético, espiritual e evangélico das figuras e dos testemunhos.

Ao dizer que *Fátima deve ser evangelizada*⁷, a Igreja entende um exercício eufórico e amigável de purificação, de *desmitologização* (que é de todo diferente de uma pretensão disfórica, adversa, de *desmistificação*) tanto das práticas devocionais como da transmissão e receção eclesial da *mensagem* associada ao testemunho dos pastorinhos. Passos fundamentais neste sentido têm sido dados, nos últimos anos, em primeiro lugar com a divulgação do Terceiro Segredo⁸ e a redeterminação das aparições

⁶ «Os resultados das investigações mais recentes permitem sustentar a hipótese de que existe, hoje, uma clara diferenciação entre dois modelos de religiosidade: a religiosidade estável do “praticante regular” e a religiosidade modular do “crente itinerante”. Fátima tornou-se um excelente observatório deste choque de paradigmas. Estas duas formas de religiosidade não existem, no entanto, em estado puro; na realidade, os dois modelos misturam-se nas trajetórias individuais e em espaços como Fátima de uma forma muito complexa.»: José Tolentino Mendonça e Alfredo Teixeira, «Fátima, um estado da arte». Sobre a reconstrução num sentido fortemente individualista da experiência religiosa veiculada por várias dinâmicas associadas à devoção de Fátima, cf. Alfredo Teixeira, «Na rota de uma recomposição do religioso orientada para o indivíduo,» em: Marujo e Cruz, *A Senhora de Maio: Todas as perguntas sobre Fátima*, 253-267.

⁷ Cf. Domingues, *A Religião dos Portugueses: Testemunhos do tempo presente*, 143ss.

⁸ Na irreversível despedida de todo o esoterismo apocalíptico associado a um anúncio que pairava como uma obscura ameaça histórica, apresentando a eventual intervenção sobrenatural da Graça não como fonte de consolo e de salvação para o homem, mas como ocasião de medo e desconforto catastrófico. Para uma reconstrução histórico-teológica mais recente e apurada da «gênese» do registo do Terceiro Segredo por parte de Lúcia ao longo de muitos anos, cf. Afonso Delfim, *O Segredo de Fátima e os Dramas do Nosso Tempo* (Prior Velho: Paulinas, 2017).

como visões avançada em 2000 pelo Magistério católico (pela voz do então Prefeito da Congregação para a Doutrina da fé, Cardeal Joseph Ratzinger)⁹. Em segundo lugar, com a peregrinação do Papa Francisco em 2017. O conjunto de reflexões e intervenções elaboradas pelo Papa nesta ocasião¹⁰ representa um marco determinante neste processo de evangelização da mensagem, de aprofundamento da inerência nela da Palavra de Deus¹¹.

Será possível, como proposto noutra sede¹², ver como um percurso eclesial de *construção da visão em aparição* este processo complexo de interpretação e elaboração, este esforço de perceber o que em Fátima, seja como devoção que como mensagem, é católico e não o é, é evangélico e não o é, para, por um lado, purificar a mensagem e a devoção (eliminar o ruído do sentido alheio à universalidade própria da catolicidade da transmissão do anúncio) e, por outro lado, reforçar o seu potencial evangélico? Se for este o caso, a aparição não é o ponto de partida, mas antes o ponto de chegada do processo histórico em que um núcleo de alegados acontecimentos místicos (as visões) ganha significado eclesial, tornando-se fonte de manifestação do Senhor para toda a comunidade cristã, vetores de iluminação e aprofundamento de conteúdos pontuais

⁹ Cf. o Comentário teológico apresentado em ocasião da divulgação do «Terceiro Segredo» a 13 de maio de 2000. Todos os documentos oficiais em relação à Mensagem de Fátima estão na página *on-line* da Congregação para a Doutrina da Fé da Santa Sé: Cardeal Joseph Ratzinger, Comentário teológico apresentado em ocasião da divulgação do «Terceiro Segredo», 13 de maio de 2000, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000626_message-fatima_po.html, http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2017/outside/documents/papa-francesco-fatima_2017.html.

¹⁰ Todas as intervenções papais estão disponíveis na página *on-line* da Santa Sé (cf. Francisco, *Peregrinação do Papa Francisco ao Santuário de Nossa Senhora de Fátima*, 2017), assim como num volume monográfico publicado pela Conferência Episcopal Portuguesa: cf. *Papa Francisco em Fátima: Orações, homilias, saudações, mensagens* (Moscavide: Secretariado Geral da Conferência Episcopal Portuguesa, 2017).

¹¹ Imprescindível neste contexto é também o trabalho editorial e científico do Santuário de Fátima, com a publicação da documentação crítica do material relativo às aparições em sua posse (para uma seleção dos documentos mais significativos cf. *Documentação Crítica de Fátima: Seleção de Documentos (1917-1930)* (Fátima: Santuário de Fátima 2013). Uma adequada elaboração científica e teológica dos acontecimentos em questão e da sua transmissão é pressuposto fundamental para um fecundo discernimento eclesial.

¹² Cf. Teresa Bartolomei, «Fátima, entre visão e aparição: o tornar-se visível do homem na manifestação de Deus» (no prelo).

da Revelação. A *mensagem*, deste ponto de vista, não é um objeto, um facto, conteúdo de um saber positivo e inalterável, mas um sentido que se desenvolve comunitariamente, num processo sapiencial em que se cruzam experiência de fé, reflexão teológica, interpretação do magistério, prática pastoral e litúrgica, diálogo com o trabalho hermenêutico (científico, crítico, expressivo) produzido pela sociedade no seu conjunto em volta da mensagem e da sua receção – devocional, pastoral, teológica, cultural, social e política.

À luz desta premissa abre-se um importante espaço para a literatura no discurso eclesial sobre Fátima. Com efeito, nesta perspetiva, o processo eclesial de conversão da *visão privada* em *aparicação comunitária* (no sentido hermenêutico do termo: visão cujo sentido se torna comunitariamente partilhado, capaz de se afirmar como «aparicação» – constelação de conteúdos e manifestações de um autêntico relacionamento de fé, publicamente acessíveis além do foro interior do acontecimento místico) resulta de uma construção complexa não só de conteúdos, mas de vozes, registos, contribuições de múltiplos agentes e fontes, tendo que dar conta adequadamente daquela pluralidade de sentidos, dados, fatores e dimensões que, como já realçado, constitui o fenómeno Fátima (como mensagem e como devoção – experiência religiosa – que devem ficar distintas, mas não podem ser separadas, iluminando-se mutuamente)¹³. Por isso a

¹³ É interessante realçar, a este propósito, que a ingente produção editorial ocasionada pela recorrência do primeiro centenário se caracteriza pela floração de obras plurais, resultado da colaboração de vários autores, com a intenção programática de uma reflexão aberta e múltipla. Efetivamente, é difícil identificar, na massa dos títulos publicados, a «grande obra» que assinale uma viragem histórico-crítica ou teológica em relação ao tópico Fátima. O texto mais relevante, do ponto de vista historiográfico: Luís Filipe Torgal, *O Sol Bailou ao Meia-dia: A criação de Fátima* (Lisboa: Tinta da China, 2017) (2002 e 2011), é a reelaboração de uma investigação anterior. Na vertente teológica, a publicação mais importante é a edição crítica das *Memórias* da mais velha dos três pastorinhos: Irmã Lúcia de Jesus, *Memórias* (Fátima: Santuário de Fátima, 2017). Contudo, há uma massa crítica de publicações que assinalam um avanço significativo da reflexão científica, social e eclesial em direção a uma atitude hermenêutica não prejudicada por polarizações polémicas (pro ou contra) e atitudes dogmáticas, mas aberta ao diálogo recetivo com outros pontos de vista e outras abordagens, numa riqueza de perspetivas e interseções extremamente estimulante. Um exemplo magnífico deste enfoque polifónico é Marujo e Cruz *A Senhora de Maio: Todas as perguntas sobre Fátima*, que recolhe algumas das vozes mais significativas entre os «especialistas» de Fátima. Assinaláveis como um testemunho construtivo deste novo clima são também alguns números monográficos de jornais e revistas como o de *Visão-história*.

literatura, como espaço privilegiado de expressão simbólica do que é humano, não pode não ter neste processo um papel importante e original, mas pode consegui-lo unicamente se permanecer fiel à especificidade da sua racionalidade estética, como produtor de sentidos e não como simples veículo retórico de esquemas semânticos – seja de cariz apologético quer refutativo – importados de outros contextos epistémicos, justificados na base de normatividades externas ao dispositivo textual da obra (como tem acontecido prevalentemente até aqui)¹⁴.

A constelação de sentido instaurada pelo texto literário configura-se como expressão interpretativa da inserção subjetiva (individual ou comunitária, privada ou histórica, sincrónica ou diacrónica) no mundo: a expressão de um *estar ao mundo* (como o conjunto de tudo aquilo que não é processável performativamente como dimensão do sujeito) particular, exposto não como conteúdo ou aplicação de um saber (uma noção de verdade), de um argumento ético (uma noção do que é justo), de um enunciado dogmático (definição de uma crença). O bom, o justo, o verdadeiro e o falso, assim como o que é acreditado, não são objeto do discurso literário, mas seu conteúdo, articulando-se no envolvimento performativo do sujeito individual ou comunitário, nas formas de experiência que as suas declinações instituem¹⁵.

Neste constitutivo respeito da dimensão não objetivável da experiência do sujeito, o discurso literário torna-se próximo e afim à experiência de fé. Em ambos estes lugares humanos, a inserção do sujeito no mundo (o seu estar ao mundo) afirma-se limpidamente como algo que não pode ser objeto de um saber, mas unicamente conteúdo de um conhecer e de

¹⁴ «Fátima desenvolveu-se à margem da renovação cultural do país. Os grandes criadores da nossa literatura do século xx viveram divorciados de Fátima e Fátima deles. Mundos estranhos, salvo raríssimas exceções.»: Domingues, *A Religião dos Portugueses: Testemunhos do tempo presente*, 172.

¹⁵ Para uma definição da literatura como expressão interpretativa dos próprios conteúdos, permito-me reenviar à minha dissertação de doutoramento, *Figura hujus mundi*: Teresa Bartolomei, *Figura hujus mundi*: Figuras líricas da temporalidade na poesia de Emily Dickinson (2016), Tese de Doutoramento disponível no Repositório do Programa em Teoria da Literatura (UL), http://www.letras.ulisboa.pt/imagens/areas-unidades/literaturas-artes-culturas/programa-teoria-literatura/documentos/bartolomei2_def.compressed.pdf, que desenvolve tematicamente esta questão.

um acolhimento: de uma receção que não se totaliza em identidade plenamente controlada e sabida, que não se fecha em definição, mas se abre como condição de escuta à *alteridade* sempre em caminho no processo da experiência, à *alteridade* que é o mistério de toda a experiência, por banal e quotidiana que seja, na sua capacidade de autotranscender-se na subjetividade não apenas racional, mas senciente, que nela se expõe.

O eu e o nós nunca podem ser convertidos inteiramente num ele, nuns eles, nunca podem ser substituídos por um ele, por uns eles. Este corte da imanência do mundo na transcendência que é toda a subjetividade a si mesma (mistério a si mesma – como consciência racional e como capacidade de sentir, sofrer, gozar), é o limiar inultrapassável em que se dá a liberdade ética e cognitiva do eu e do nós, em que se dá a possibilidade da fé como condição mais radical e completa desta liberdade (confrontando o eu com a opção extrema de confessar que a própria autotranscendência limitada e vulnerável não está sozinha, mas pode encontrar-se com uma hetero-transcendência infinita que a gera e a resgata).

É preciso que o discurso eclesial tenha sempre viva em si a consciência deste limiar, saiba exprimi-lo sem o falsificar em objeto totalizável, evitando a idolatria da linguagem que faz das próprias palavras *idola fori* (no sentido baconiano do termo)¹⁶: termos que alegadamente

¹⁶ Cf. Francis Bacon, *Novum Organum*, Aforismos XXXVIII, XXXIX, XLIII, LIX, LX.1620. <http://www.thelatinlibrary.com/bacon.html>

Bacon descreve (e denuncia) quatro espécies de *idola*, de falácias cognitivas, que afetam o uso correto da razão, hipotecando a aquisição de um autêntico conhecimento. Além de falácias cognitivas de cariz universal, comuns a todo o género humano (*idola tribus*), Bacon identifica vícios de cariz particular, próprios de um indivíduo ou de uma tradição (*idola specus*), e vícios ligados a paradigmas filosóficos e culturais perversos (*idola theatri*). A quarta espécie de falácia, os *idola fori*, são inerentes a uma incorreta avaliação dos poderes semânticos da língua utilizada: «Há também ídolos formados pelas relações de recíproco intercâmbio social do género humano, que podemos chamar ídolos do foro, a causa do consórcio e comércio humanos. Com efeito, os homens associam-se por meio de discursos, mas as palavras impõem-se por meio da aceitação popular. Por isso uma atribuição incorreta e ineficaz das palavras condiciona e prejudica o intelecto em muitas formas.» (XLIII) (m.tr.) («Sunt etiam idola tanquam ex contractu et societate humani generis ad invicem, quae idola fori, propter hominum commercium et consortium, appellamus. Homines enim per sermones sociantur; at verba ex captu vulgi imponuntur. Itaque mala et inepta verborum impositio miris modis intellectum obsidet.»).

«Mas os ídolos do foro são os mais prejudiciais de todos. São aqueles que se insinuam no intelecto por

correspondem perfeitamente ao seu referente, que são *espelho* da coisa, e não simples caminhos que enveredam em direção à Verdade, atravessando o mistério não como uma paisagem de escuridão, mas como uma excedência de luz que não se deixa conter. A palavra literária, poética, torna-se por isso presença indispensável, dentro do discurso eclesial, para lhe lembrar que esta aparente impotência em relação à Verdade que anuncia e transmite, a não permissão de se totalizar ao considerar-se como co-extensiva com o próprio conteúdo infinito, é, na realidade, uma forma superior de fidelidade à Verdade, uma condição indispensável para não cair na idolatria.

Se o discurso eclesial deve avançar numa constante e coerente *desmitologização* dos próprios conteúdos, numa perspectiva de crescente purificação e evangelização do que é dito, anunciado e acreditado, a fidelidade à Palavra também se exerce numa incessante ação de *desmitificação* de todo o discurso como tal, do seu poder e do seu alcance. A palavra eclesial é fiel à Palavra que a gera, unicamente evitando a própria mitificação como absoluto, como ídolo do foro: palavra onnipotente, dona daquela Verdade, de que na realidade deve reconhecer-se sempre *serva inútil*. Por

meio da associação das palavras e dos nomes. Com efeito, os homens acreditam que a sua razão governe as palavras. A verdade, porém, é que as palavras exercem e reverberam a sua força sobre o intelecto, e isto torna as ciências e a filosofia sofisticadas e inactivas.» (LIX) (m.tr.) («At idola fori omnium molestissima sunt; quae ex foedere verborum et nominum se insinuarunt in intellectum. Credunt enim homines, rationem suam verbis imperare. Sed fit etiam ut verba vim suam super intellectum retorqueant et reflectant; quod philosophiam et scientias reddidit sophisticas et inactivas.»).

O ponto de vista da crítica de Bacon é estritamente racionalista: para ele a falácia semântica deriva da clivagem entre regras da língua, convencionais, e regras da racionalidade (lógico-universais). Mas esta figura de pensamento pode iluminar outras formas de falsificação linguística do conhecimento que incide em todas as situações de redutiva assimilação entre uso linguístico, racionalidade, pensamento e conhecimento, na incapacidade de diferenciar entre estas articulações epistemológicas e de reconhecer o seu intrínseco pluralismo, na absolutização – idiolátrica – de dispositivos parciais em «paradigmas totais»: autossuficientes e exclusivos. Paradoxalmente, precisamente a denúncia baconiana dos ídolos do foro permite distanciar-se do seu reducionismo lógico-conceitual, que faz parte daquele movimento de disciplinamento parapolicial da palavra (como veremos à frente, destacado criticamente por de Certeau, na sua redescoberta do papel libertador da *fábula mística* como rejeição da redução da «fala» a «fábula») que caracteriza a viragem científico-filosófica do séc. XVI. Bacon é um dos «examinadores» científicos evocados por de Certeau, que sujeitam a fala ao tribunal duma razão absoluta e reducionista desvalorizando-a como fonte de equívoco, imprecisão e confusão. O «examinador» faz da própria linguagem «racionalizada» um ídolo, caindo na falácia cognitiva que tão lucidamente identifica.

isso um discurso eclesial autenticamente cristão, nem mítico nem mitológico, pode construir-se só no concurso de registos concorrentes, que diferenciam e pluralizam polifonicamente, além de toda a monodia, a racionalidade investida no seu exercício.

O pluralismo saudável que salva o discurso eclesial da automitificação não se constrói, dito de outra forma, só a nível de conteúdos, mas também de racionalidades nele envolvidas. Por paradoxal que possa parecer, uma possibilidade constitutiva desta diferenciação que quebra toda a totalizadora pretensão de exaustividade, toda a idiolátrica mitificação da palavra, é representada pelo dispositivo literário, identificado tradicionalmente com a *mito-logia*: a linguagem, a racionalidade mítica. De facto, o dispositivo literário torna-se *mitologizador* quando se quer exclusivo, pertinente como saber (pretendendo fazer da verdade, do justo, da crença, o próprio objeto e não o próprio conteúdo), não reconhecendo a interdependência epistémica de outras linguagens, de outras normatividades, assim como todo o dispositivo epistémico e forma de discurso (também o eclesial) se torna *automitificador*, idiolátrico, ao pensar-se igualmente como unívoco, autossuficiente e exaustivo.

Se reconhecida nas suas potencialidades peculiares e nos seus limites, a palavra poética pode ensinar ao discurso eclesial a fragilidade, a pobreza, as próprias insuficiências, como formas de força e como riqueza: ensina a liberdade e a autenticidade da linguagem que não se absolutiza e não pretende objetivar como um saber positivo o conteúdo da fé. A palavra poética ensina o discurso eclesial a cultivar a diferença de si mesmo, dentro si mesmo, como exploração do que há de vir, mantendo abertos os ouvidos, o coração, a mente, à vinda do Espírito e àquilo que Ele acrescenta.

2. Fátima como catequese mística do homem comum.

Um percurso com Michel de Certeau

Este relevo geral da linguagem literária para o discurso eclesial tem uma vertente específica no caso de Fátima, como devoção e como mensagem, porque a palavra poética é especialmente recetiva em relação à

dimensão mística que constitui o *segredo* guardado em Fátima e que institui a sua força de atração para tantas almas, crentes ou não. Uma série de práticas coletivas que caracterizam a devoção gerada em torno de Fátima, como a peregrinação a pé, a volta de joelhos da Capelinha das Aparições, a récita do Terço (ritualização repetitiva de uma porção de tempo e de palavra), simbolizam uma oferta corpórea (espacial e temporal) que pretende consagrar *visivelmente* a comunhão do fiel com o *Invisível* manifestado aos videntes. A *mensagem* de Fátima não pode ser reduzida, deste ponto de vista, a uma palavra dogmática e pastoral, porque incide na consagração espacial e temporal do visível por meio de um acontecimento místico que se reitera na adesão a ele por parte dos fieis graças a práticas rituais de consistente envolvimento corpóreo.

Acreditar em Fátima não é, por isso, um ato puramente interior, unicamente da consciência: acredita-se em Fátima (na sua mensagem) também com o corpo, com a mobilização dos próprios recursos físicos, que nesta dádiva são entregues a algo que os transcende (os sara, os resgata, os «consagra» – com ou sem promessa). Esta consagração mística de si mesmos na totalidade da própria experiência corpórea corresponde a uma dinâmica espiritual insatisfeita com uma experiência de fé univocamente racionalista, que se fecha na cerca estreita dos conteúdos mentais da consciência do ser. Por isso, só uma palavra simbolicamente aberta (de cariz poético ou litúrgico), não lógica ou referencialmente determinante, não redutivamente intelectualista, pode dar conta desta exigência de envolvimento pessoal completo, que excede toda a forma de discurso puramente cognitivo para se articular num registo que no seu fundamental livro sobre a história da mística nos séculos XVI e XVII, Michel de Certeau batizou como a *fable mystique*¹⁷.

A mística – diz de Certeau nesta obra que é tão historiográfica como teológica – expressa-se num dispositivo de discurso que resiste à

¹⁷ Cf. Michel de Certeau, *La Fable mystique. XVI^e et XVII^e siècle* (Paris: Gallimard, 1982, 1995).

conceptualidade abstrata do dogma e à comunicação institucionalizada da pastoral, que se subtrai à regulamentação racional e funcional do ordinário, para se refugiar no espaço transgressivo do *extraordinário*, do que se diz como *fábula*, como excesso imaginativo que rompe com as regras que constroem o real como espaço estratégico de domínio dos saberes e das práticas selecionadas pelos detentores dos códigos simbólicos. A *fábula*, no seu desvio dos esquemas hermenêuticos socialmente dominantes na definição do que é real, torna-se forma de discurso e de experiência em que indivíduos e grupos culturalmente subalternos desenvolvem os próprios pequenos interstícios de liberdade furtiva, roubada ao padrão epistémico dominante. Estes *caçadores clandestinos* – segundo a célebre fórmula do «braconnage culturel», desenvolvida por Certeau em *L'invention du quotidien* (cf. de Certeau, 1980), têm que negociar a própria relativa autonomia em territórios epistémicos em que se movem e sobrevivem, mas de que não são donos, que não controlam intelectualmente, e fazem-no «às escondidas», sub-repticiamente em relação aos dispositivos semânticos públicos que desenham o mapa do espaço afetivo e hermenêutico em que se encontram. Nesta perspetiva de reconstrução do seu surto como fenómeno religioso popular de reação à crise do modelo eclesial medieval, a mística é vista como uma manifestação de resistência antropológica à unificação assimiladora e vertical das linguagens em línguas (códigos) teóricas e éticas: saberes e práticas unívocos, unitários e totalizadores, de definição do que é real e de controlo hierárquico das expressões da experiência humana:

«A *fala* [*parole*], em particular, tão ligada às tradições religiosas, foi modificada desde o século XVI, naquilo que os seus “examinadores” ou “observadores” científicos chamaram, por três séculos, a “fábula”. Este termo é relativo em primeiro lugar às narrações encarregadas de simbolizar uma sociedade e, portanto, em competição com os discursos historiográficos. Para a *Aufklärung*, se a “fábula” fala (*fari*), ela não sabe o que diz, e devemos esperar do escritor-intérprete o saber daquilo que ela disse sem o saber. Por isso, ela é

rejeitada pelo lado da “ficção”, e, como qualquer ficção, é suposto que camufle ou desvirtue o significado que esconde.»¹⁸

«Desde o século XIII, quer dizer desde que a teologia se profissionalizou, os rituais e os místicos assumiram o desafio da fala [*parole*]. Eles são, portanto, deportados para o lado da “fábula”. Eles solidarizam-se com todas as línguas que ainda falam, marcadas no seu discurso pela assimilação à criança, à mulher, aos analfabetos, à loucura, aos anjos ou ao corpo. Eles insinuem em toda parte um “extraordinário”.»¹⁹

A mística é uma reação de liberdade contra uma racionalidade restringida e uniformizada no rigor crescente da própria autodefinição, que quer delimitar uma noção de realidade sempre mais exata, sempre mais circunscrita, em que a inserção subjetiva dos vetores corpóreos e imaginativos veiculados pelo desejo são desqualificados a fatores inteiramente subordinados ao papel fundador da razão objetiva, conceptual (critério último do verdadeiro e do justo, mas também da fé, na determinação dogmática, escritural e sacramentalmente objetiva da verdade religiosa). Por isso a mística – observa de Certeau – se difunde em meios populares, culturalmente desfavorecidos, tornando-se património expressivo privilegiado dos despossados (o oxímoro será pertinente neste contexto), de figuras de vulnerabilidade social como «a criança, a mulher, os iletrados», e é associada diretamente a dimensões alternativas à racionalidade como «a loucura, os anjos e o corpo».

¹⁸ de Certeau, *La Fable mystique*, 23 – m.tr.

¹⁹ de Certeau, *La Fable mystique*, 24 – m.tr.: «La *parole*, en particulier, si liée aux traditions religieuses, a été muée depuis le XVI^e siècle en ce que ses “examineurs” ou “observateurs” scientifiques ont depuis trois siècles nommé la “fable”. Ce terme est relatif d’abord aux récits chargés de symboliser une société et donc concurrentiels par rapport aux discours historiographiques. Pour l’*Aufklärung*, si la “fable” parle (*fari*), elle ne sait pas ce qu’elle dit, et il faut attendre de l’écrivain interprète le savoir de ce qu’elle a dit à son insu. Elle est donc rejetée du côté de la “fiction”, et, comme toute fiction, suppose camoufler ou égarer le sens qu’elle recèle.»

«Déjà depuis le XIII^e, c’est à dire depuis que la théologie s’est professionnalisée, les rituels et les mystiques relèvent le défi de la parole. Ils sont par là déportés du côté de la “fable”. Ils se solidarisent avec toutes les langues qui parlent encore, marquées dans leur discours par l’assimilation à l’enfant, à la femme, aux illettrés, à la folie, aux anges ou au corps. Ils insinuent partout un “extraordinaire”.»

Mas a mística não é irracionalidade, a mística não é mítica, não é mitológica, como não é irracional a fábula, a forma de discurso que não obedece às regras de consistência lógica, referencial e pragmática inerentes às relações comunicativas e ao escrutínio argumentativo, objetivo, dos saberes e das práticas. *Caçadora clandestina* que se move no território do discurso comunitário regido pelas coordenadas normativas da verdade, do justo, do bom e da crença, para roubar interstícios de liberdade ao corpo, à imaginação, à ingovernável novidade que a transcendência incessantemente abre no que é dado, a mística recorre a dispositivos expressivos como a fábula, a poesia, a narrativa simbolicamente carregada, os rituais corpóreos, capazes de exprimir a indeterminação em vez de recalcar como uma falta, capazes de inscrever o corpo como significante de ações simbólicas em que o sujeito não é dividido consciencialmente da própria inerência espaço-temporal, mas a converte em condição de significação.²⁰

A mística, na reconstrução histórica e teológica de M. de Certeau, torna-se dimensão constitutiva da experiência de fé, não como excecionalidade reservada a poucos, mas como forma complementar de a viver, na fruição de um espaço de desajustamento espiritual, pessoal e comunitário, que liberta sapiencialmente a objetividade do sacramento, do dogma, da instituição, do risco da reificação, da mitificação como autossuficiência, do racionalismo que esquece o mistério, duma espiritualidade consciencial que se desencarna, esquecendo o enraizamento do eu e do nós no corpo.

Será este oferecer a experiência mística como uma dimensão da fé quotidiana, comum, acessível a todos – não a sina excecional de uns

²⁰ Incide evidentemente nesta perspetiva, sem poder ser com ela identificada, a questão da religião popular, cuja avaliação teológica é elemento essencial de todo o discurso sobre Fátima. Uma reflexão não discriminativa, mas positivamente apreciativa (no discernimento crítico dos aspetos incompatíveis com a comunhão eclesial) começa com o célebre «Documento Final sobre Pastoral Popular» da Conferência organizada em 1968, em Medellín, pelo Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM). Na exortação apostólica *Evangelii Nuntiandi*, de 1975, o Papa Paulo VI dedica um inteiro parágrafo (o nr. 48) à «religiosidade popular». Na *Evangelii Gaudium* (122-126), fazendo explícita referência ao «Documento de Aparecida» (V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe, Aparecida, 29 de junho de 2007) o Papa Francisco fala explicitamente da «força evangelizadora da piedade popular».

escassos «foragidos», perdidos ao mundo –, o segredo de Fátima, o motivo mais profundo e autêntico da atração que este «acontecimento eclesial» tem para tantas almas à procura de mais, de um encontro pessoal com Deus em que se sintam envolvidas no mistério indizível de ser sujeito, de ser um eu, de ser um nós?

A palavra poética, a *fábula*, o dispositivo literário serão então um meio indispensável para dar conta desta dimensão indeterminável do núcleo místico de Fátima como experiência de fé individual e coletiva, no conjunto dos discursos e práticas eclesiais de construção das visões dos pastorinhos como aparição?

Esta pergunta fica aqui apenas como um aviso para o caminhante, sendo que precisamente a importância ímpar da peregrinação a pé na devoção de Fátima é um indicador forte desta dimensão que a caracteriza como pequena experiência mística de massa, desta sua capacidade de manifestar a entrega mística como componente indispensável de viver a própria fé – ao tornar o extraordinário de momentos intensos de procura de encontro pessoal com Deus uma ordinária forma de vida –. Poderá ser Fátima uma catequese da necessidade desta generalização da abertura mística como uma dimensão comum de toda a experiência de fé autêntica²¹? Será o acontecimento místico originário que constitui o autêntico *segredo de Fátima* – as visões dos pastorinhos, na irreduzível densidade mística e indecível de que são carregadas – um propulsor

²¹ Deste ponto de vista, é extremamente significativo o carácter público e «participativo» das ocorrências místicas assinaladas entre junho e outubro de 1917. Os pastorinhos «sofrem» a espectacularização mediática e de massa dos acontecimentos, mas não a recusam. Pelo contrário, há toda uma pedagogia atenta de Lúcia em relação à assistência, que a institui como destinatário envolvido não apenas dos conteúdos da mensagem (na transmissão que Lúcia fará das palavras da Senhora), mas do seu dar-se, do seu acontecer. O milagre do sol – uma eventual visão mística de massa pedida e concedida – constitui, nesta perspectiva, não a «prova pública» do milagre da aparição sobrenatural concedida aos três videntes, mas a partilha comunitária da experiência mística, no sentido do seu reconhecimento como dinâmica de fé a acolher como prática acessível a todos. O cariz não milagrista do milagre das «visões» é confirmado pela subordinação radical, na devoção de Fátima, do papel dos milagres de cura ao papel da mensagem (numa nítida diferença de Lourdes). O milagre não é negado, mas o seu sentido é corretamente recolocado na sua fonte (como manifestação de fé) e não nas suas consequências. Sobre este ponto, cf. Bartolomei, «Tempos e terras de milagres», *Forma de vida*, no. 10 (maio 2017), <https://formadevida.org/tbartolomeifdv10>.

espiritual e eclesial do reconhecimento crescente da importância de viver a fé também nas vertentes – genuinamente místicas –, de consagração corpórea, de abertura dos recintos da racionalidade simplificada a domínio da imanência, de despossessão na ultrapassagem incessante de tudo o que é dado na procura do Outro?

Não cabe a esta curta reflexão responder a esta pergunta, mas antes de terminar e de remeter a questão à reflexão de cada um, não posso deixar de mencionar uma referência significativa que reforça a intuição do valor místico da peregrinação a pé, e que atesta, pelo menos indiretamente, por um lado a intuição deste papel de *Fátima como escola popular de experiência mística, de catequese mística do homem comum*, e por outro lado a contribuição da literatura como dispositivo que concorre à elaboração de um discurso eclesial potentemente diferenciado de acolhimento e cumprimento desta vocação.

Michel de Certeau elabora com grande força historiográfica e teórica a ideia que uma característica essencial da mística é o impulso deslocativo, um desassossego que se converte em nomadismo interior e eventualmente exterior, uma procura imparável do Outro que torna o místico um vagabundo do espírito e do corpo, um caminhante que não consegue parar, porque a sua sede de absoluto nunca se satisfaz, nunca o que é dado lhe chega.

Esta inadequação insanável do que é dado com aquilo que é desejado, numa perspetiva de descontentamento não narcisista, mas autenticamente espiritual, é algo que acomuna a mística com a poesia, o mais coerente esforço humano de levar a palavra para a frente, para além do dito, para além do compreendido e do conhecido, no território inexplorado do não dito e do inefável, do não conhecido e do inconhecível, do não compreendido e do incompreensível.

Mística e poesia, diz de Certeau, são práticas nómadas da alma e do corpo, da experiência e da palavra que a diz. São expressão da impossibilidade de parar, de ocupar um espaço, um tempo, um sentido, de apropriá-los como um domicílio, como um ser *isto que é meu porque nele sou eu*; são este ultrapassar-se incessante na relativização do que é dado, das

identidades, das pertenças, que reconhece na suprema pobreza (não ter nada que possa ser dito meu) a encarnação mais alta do desejo (a sede de alcançar o que não se dá). A poesia é a deslocação incessante do texto do que nele é dito (do próprio sentido). A mística é a deslocação incessante da imanência, na ferida (de desejo, de amor, de falta) que a abre como transcendência. Por isso a figura que melhor representa o poeta e o místico é a do caminhante (o que anda, e que anda a pé: sem possuir nada a não ser o próprio corpo).

Lembrando que o *Wandersmann (Der Cherubinischer Wandersmann: O Peregrino Querubínico)*²² de Angelus Silesius caracteriza alguém que se vê «ao mesmo tempo [como] “peregrino”, “errante” e sobretudo caminhante»²³, o jesuíta francês evoca uma mística e poeta flamenga do século XIII, Hadewjich de Antuérpia, para realçar como precisamente esta condição de estar em *marcha* é o que acomuna a mística e a poesia:

«[Hadewjich] descreve esses caminhantes que atravessam a história, em busca daquilo que lhes aconteceu:

Eles apressam-se, aqueles que vislumbraram esta verdade, no caminho obscuro. Não marcado, não indicado, todo interior.

Eles estão, diz ela, “inebriados com aquilo que não beberam”: ebriedade sem consumo, inspiração de quem sabe donde, iluminação sem conhecimento. Eles estão bêbados com aquilo que não possuem. Inebriados de desejo. Por isso, todos eles podem ser chamados com o nome que dá o título à obra de Angelus Silesius: *Wandersmann*, o “caminhante”.

Um místico é aquele ou aquela que não pode parar de andar e que, com a certeza daquilo que lhe falta, sabe de todo o lugar e de todo o objeto que não é isso, que não se pode residir aqui ou contentar-se com isso. O desejo cria um excesso. Excede, passa e perde os

²² Título definitivo que o autor atribui, em 1675, aos *Aforismos Espirituais e Epigramas Rimados*, publicados numa primeira versão em 1657.

²³ De Certeau, *La Fable mystique*, 25.

lugares. Ele faz ir mais longe, em outro lugar. Ele não habita em lugar algum. Ele é habitado, diz ainda Hadewijch, por

um nobre não sei o quê, nem isto, nem aquilo,

que nos leva, nos introduz e nos absorve na nossa Origem.

A partir deste espírito de superação, seduzido por uma origem ou fim inalcançável chamado Deus, parece que na cultura contemporânea subsista, fortíssima, a pulsão de partir incessantemente, como se a experiência, não podendo mais fundar-se na crença em Deus, mantivesse apenas a forma e não o conteúdo do misticismo tradicional. É, diz Nelly Sachs num poema, *fortgehen ohne Rückschau*, “ir embora sem se virar”. E René Char: “Na poesia, nós só vivemos no lugar que deixamos, apenas criamos a obra de que nos separamos, só obtemos a duração destruindo o tempo”.»

Serão os peregrinos de Fátima, os milhares de homens e mulheres – católicos ou não; crentes ou não; fiéis ou não; os caminhantes que ao longo do ano, ao longo dos anos, voltam à estrada para marchar, andar a pé em direção a Fátima, os poetas da Igreja? Serão eles os novos místicos do século XXI – marginais, anárquicos, não completamente institucionalizáveis –, que Nossa Senhora despertou para se encontrarem com o seu Filho na entrega simbólica da própria procura, da consagração corpórea de uma inquietação, de uma falta, que leva a levantar-se e a partir²⁴, sair de casa, rumo a Alguém que não se sabe bem quem seja, mas abre em nos uma falta, uma ausência, uma saudade tão grande que nos põe a andar, seduzidos pelo que – por Alguém que – nos transcende, que não se alcança, mas nos transforma no seu irresistível chamar-nos?

²⁴ Inesquecível e «irreversível», na profundidade da intuição que exprime, é a definição de Fátima dada por Frei Bento Domingues, no seu texto seminal «Fátima e a religião dos Portugueses» (publicado em 1987-1988 no corpo de *A Religião dos Portugueses*, agora em Domingues, *A Religião dos Portugueses: Testemunhos do tempo presente*, 25-84, 74): na altura da Procissão do Adeus (cume litúrgico e emocional das cerimónias do santuário) «Fátima transforma-se num *imenso cais*».

II. PARTE

Produção literária com tópico «Fátima» publicada em Portugal entre 2015 e 2017 – uma panorâmica crítico-analítica

1. Exposição geral

Uma análise estatístico-descritiva da produção literária diretamente relacionada com o tópico «Fátima», publicada em Portugal entre 2015 e 2017, no contexto do acrescido interesse gerado pela efeméride do centenário dos acontecimentos na Cova da Iria e da canonização de dois pastorinhos, Jacinta e Francisco, obedece necessariamente a um critério mais sociológico do que estético-crítico. No quadro de uma triagem geral do panorama editorial, foram por isso catalogadas como literárias não apenas obras de ficção, poesia e dramaturgia com explícita vocação artística, mas também textos de narrativa infanto-juvenil de intento primariamente catequético-edificante, assim como publicações de cariz biográfico-espiritual (sobre a vida dos videntes), e narrativas ficcionais ou jornais de peregrinação (uma prática em forte ascensão). As 19 obras assim selecionadas²⁵ podem não ter relevância estética, nem, sociologicamente, ambição artística, mas são reconstruíveis como literárias na base de critérios formais e objetivos de definição convencional do género.

Com o objetivo de um rastreio puramente estatístico podemos distinguir:

5 obras de Literatura *Infantil* (Aparições; Ameal; Franclim; Ribeiro; Wolf)

5 obras de Literatura *Juvenil* (Castrim; Fontoura; Gonzalez 1; Gonzalez 2; Coelho)

3 obras de *Ficção-edificação* (Ermida; Vieira 1; Vieira 2)

2 obras de *Narrativa ficcional* (Peixoto; Tavares)

2 obras de *Narrativa biográfico-espiritual* (Figueiredo; Walsh)

²⁵ Cf. a lista das obras registadas *infra*, na Bibliografia Primária.

1 obra de *Poesia* (Carreira)

1 obra de *Dramaturgia* (Rodrigues)

Seis destas obras (Ameal; Fontoura; Gonzalez 1 e 2; Vieira 1 e 2) são escritas por quatro autoras tendo duas – Maria Teresa Maia Gonzalez e Natércia Vieira – assinado dois textos cada uma. 12 obras são escritas por 12 autores diferentes, enquanto uma aparece como anónima (tendo indicação apenas do nome da ilustradora, Rita Duque).

Três obras são publicadas pela mesma editora (a Chiado, especializada em edição de autor); duas são publicadas respetivamente pelo Santuário de Fátima e pela Lucerna. As restantes são de responsabilidade de editoras diferentes.

Quatro obras são diretamente reconduzíveis a uma iniciativa eclesial oficial: Gonzalez 1 e Ribeiro são livros comissionados e publicados pelo Santuário de Fátima: Ameal é uma biografia «oficial» de Lúcia, redigida no âmbito da causa de Beatificação; Franclim nasce de uma iniciativa pastoral patrocinada pela Escola de Oração de São José, pelo Instituto Diocesano de Formação Cristã e pelo Patriarcado de Lisboa²⁶.

Fontoura tem o *nada obsta* e a autorização a imprimir do Vigário-Geral do Patriarcado de Lisboa.

Figueiredo e Walsh são reimpressão de textos cuja publicação na época – respetivamente em 1936 e em 1947 – se integrou numa estratégia eclesial de divulgação popular, mas pastoralmente certificada, dos acontecimentos de Fátima. Apesar de se apresentarem como obras pessoais (uma de cariz mais literário, a outra de registo mais histórico), ambos os textos se apoiam numa série de raras entrevistas com a vidente Lúcia, que os autores foram autorizados a realizar pelas autoridades religiosas e que se configuram num conjunto de perguntas e de elaboração interpretativa fortemente condicionado pela agenda da época. A dimensão

²⁶ O texto, escrito por um autor que colabora regularmente com o Instituto Diocesano de Formação Cristã, tem revisão teológica por parte do Padre Jorge Anselmo e apresenta-se como uma narração verdadeira e religiosamente rigorosa dos acontecimentos de Fátima dirigida aos mais novos.

político-ideológica associada por um longo período à mensagem de Fátima resulta nitidamente enfatizada em Walsh, escrito dez anos depois de Figueiredo, na fase mais quente da Guerra Fria, a partir dos EUA – então a linha da frente do conflito político-militar entre Ocidente capitalista e Oriente comunista.

Tendo em conta que Coelho tem Prefácio do Padre Moreira das Neves, e uma outra obra (Gonzalez 2) é por sua vez publicada pela editora católica das Paulinas, temos, em conclusão, pelo menos nove obras diretamente ligadas a um contexto eclesial institucional: a fatia de produção editorial em questão, direta ou indiretamente impulsionada e monitorada pelos Pastores, é um sinal eloquente da importância que reveste Fátima para a Igreja portuguesa em particular e para a Igreja católica em geral.

Uma parte não insignificante da produção é, contudo, reconduzível a uma iniciativa espontânea da «sociedade civil», sendo obra de não profissionais (autores não tributários de uma intervenção concreta por parte da Igreja institucional e que não são expoentes orgânicos do mundo literário), que se medem com o fenómeno Fátima por um interesse pessoal (maioritariamente) apologético, ou polémico. São quatro as obras publicadas neste registo por chancelas especializadas na edição de autor (três com a Chiado e uma com a Vieira da Silva).

Destes quatro títulos, dois (Vieira 1 e 2) são assinados pela mesma autora, numa proposta serial, que aproveita o crescente interesse do público em relação à prática da peregrinação²⁷.

Carreira, por sua vez, reativa um dos mais antigos canais de transmissão do culto mariano em volta de Nossa Senhora de Fátima. Homenagem hagiográfica à Virgem, esta narração em quadras das aparições e

²⁷ A vitalidade do fenómeno é documentada também por obras de cariz mais jornalístico-documentário como Catarina André e Sara Capelo, *Peregrinos* (Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2016) e Leonor Xavier, *Peregrinação. Testemunhos Que nos Unem* (Alfragide: Oficina do Livro, 2017). Uma abordagem abertamente pastoral e espiritual à prática da peregrinação é fornecida por António Rego, *Fátima. Sou Peregrino. Um percurso espiritual* (Lisboa: Paulinas Editora, 2017).

da sucessiva história do santuário reenvia a fórmulas características da literatura de cordel, que no passado contribuiu para difundir o conhecimento de Fátima a nível popular e reforçar o seu estatuto de ícone nacional no imaginário português.

Rodrigues, pelo contrário, abraça uma linha crítica em relação ao irracionalismo supersticioso que a seu ver alimenta a devoção popular em volta de Fátima e à sua exploração manipuladora por parte de interesses económicos e de poder político e religioso. A recuperação atualizada da tradição dramatúrgica dos autos alegórico-religiosos imortalizados por Gil Vicente é funcional a uma leitura de Fátima, e sobretudo do culto mariano em que se funda, orientada por uma crítica social e espiritual de cariz satírico, desenvolvida num registo linguístico coloquial e vernacular.

Em relação às restantes seis obras, assentes numa estratégia editorial independente da tutela eclesial e não entregue à iniciativa individual de não profissionais, é possível observar que sociologicamente mais relevante do que a distinção de género (sendo três obras – Aparições, Castrim, Wolf – dirigidas a um público infante-juvenil, e as outras três – Ermida, Peixoto, Tavares – de narrativa ficcional, de ordem romanesca, apesar de Ermida ter um explícito pendor de escrita de edificação), é a natureza da operação editorial nelas reconhecível.

Quatro obras são claramente marcadas pelo interesse comercial de aproveitamento da onda de interesse gerada pelo centenário, com resultados problemáticos no caso de Wolf e não interessantes no caso de Aparições, Ermida e Tavares. Os últimos dois reproduzem o modelo *main stream*, respetivamente, da narrativa psicológico-confessional e do *thriller* religioso formatado por Dan Brown. Em ambos os casos, Fátima é mais um pretexto do que um conteúdo.

Reimpressão de um livro publicado em 1992, Castrim destaca-se pela bem-humorada paródia da peregrinação como ocasião de evasão, não transgressiva e humanamente construtiva, de um quotidiano monótono e burguesamente sufocante: a desconstrução de Fátima como aparato antropológico mais que religioso, conjuntamente ao reconhecimento das

dinâmicas psicológicas e existenciais inerentes à deslocação ao santuário, encontra nesta obra uma atestação precoce e despretensiosa.

2. A literatura infanto-juvenil

Confrontar-se com Fátima, como fenómeno profundamente enraizado na história, na cultura e na sensibilidade portuguesa, libertando esta reflexão de todos os preconceitos ideológicos (apologéticos ou polémicos) que a condicionaram nos decénios do Estado Novo e nos primeiros anos da Revolução é exigência substancial de uma crescente esfera da opinião pública e da investigação histórica e religiosa, que não tem contudo encontrado grande expressão na produção literária recente, prevalentemente vinculada à polarização entre hagiografia e desmistificação.

Com efeito, das obras publicadas nestes últimos três anos, no limiar do Centenário, o acervo maior é constituído pela literatura infanto-juvenil com um explícito objetivo pedagógico-catequético, determinado pela rentabilização formativa da canonização de Jacinta e Francisco como modelos de santidade infantil, e um cariz geral bastante repetitivo, não isento de um ocasional pendor comercial.

O público infanto-juvenil é uma das secções mais cobiçadas no leque dos potenciais compradores, sendo uma das áreas mais dinâmicas do público, pelo que a construção de obras *ad hoc* para esta faixa de leitores é das mais interessantes para as editoras. A fórmula chave da *operação livro-Fátima-para-jovens-elou-crianças* é simples: combinar uma redação simplificada dos acontecimentos ou da possível reação a eles – escrita sem pretensões literárias, num registo edificante e cordial de conversa informal que se aproxima ao registo catequético –, com um aparato de ilustrações alegre e emocionalmente apelativo, muito colorido e muito simplificado, na infantilização programática da linguagem visual.

O risco da industrialização editorial é que os critérios comerciais aplicados para produzir obras de massa a baixo custo prevaleçam sobre o rigor da escrita, a qualidade reflexiva e a pertinência da operação editorial. Não todas as obras publicadas têm obrigação de ser obras-primas do ponto de vista literário, mas todas têm a obrigação de cumprir

coerentemente o trabalho que pretendem desenvolver. Se um texto se apresenta como uma narrativa artisticamente despretensiosa, mas amigável e catolicamente consistente dos acontecimentos de Fátima, no intento catequético de os divulgar entre os mais novos, ele tem que ser linguística e conceptualmente adequado aos critérios de racionalidade teológica e de coerência pastoral que definem a interpretação e transmissão eclesial do anúncio. Infelizmente, nem todas as obras lidas cumprem este critério mínimo de honestidade autoral e editorial: ao pé de textos construídos com rigor e sensibilidade pastoral, não faltam produtos improvisados, desleixados, despídos de autêntico valor formativo.

As dificuldades inerentes a tentativas de encontrar formas de linguagem inovadoras e próximas do imaginário dos mais novos na transmissão de conteúdos religiosos de grande densidade mística, como a possibilidade de aparições milagrosas de Nossa Senhora, emerge em particular na utilização ocasionalmente pouco cuidadosa do dispositivo ilustrativo, com riscos consistentes de simplificação e de desfiguração pouco respeitosa da natureza mística dos eventuais acontecimentos. Esta problemática evidencia-se de forma nítida na utilização da banda desenhada, cuja pertinência no caso de fenómenos místicos é estruturalmente questionável. Em Coelho podemos observar como a tradução visual da narração, preeminente sobre a sua forma verbal, acaba por resultar numa objetivação percetiva de conteúdos essencialmente espirituais que é intrinsecamente contraditória e, finalmente, inoportuna.

Sendo a visão mística por definição não assimilável a uma aparição fenoménico-percetiva, a sua conversão automática e sistemática em imagens, na subordinação substancial da elaboração verbal, apresenta-se como uma violenta abdicação da qualidade essencial desta forma de experiência, isto é, precisamente o seu transcender a esfera sensorial, a sua abertura a horizontes de sentido que não podem ser capturados por uma lógica univocamente física.

A imagem é uma tradução altamente empobrecedora deste tipo de experiência. Pode ser necessária para ajudar a construção da sua partilha intersubjetiva, e efetivamente os videntes «relatam imagens», nas suas

descrições do que *viram* (Anjos, uma Senhora vestida de branco, seres infernais, S. José, um coração cercado por espinhos...), mas não há dúvida que não são estas imagens o núcleo de fé expresso pela sua experiência mística de encontro direto com a Graça de Deus, que se condensa antes de mais na mensagem de paz, misericórdia e perdão, no convite à oração, ao arrependimento e ao amor dirigidos ao mundo por meio da sua visão.

O essencial de Fátima (de todas as aparições autênticas) é a mensagem, o fazer-se experiência direta da Palavra de Deus, e não as imagens que a partir dela são produzidas. O essencial das aparições não são, por definição, as aparências – viradas do avesso pela experiência mística, que «fura» o mundo material, abatendo a aparência da sua distância da presença de Deus –. Por isso está em contradição profunda com o seu significado genuíno reduzir esta mensagem a uma sequência de imagens (de aparências), criando a ilusão de um sobrenaturalismo mágico, em que a manifestação da Graça se dá como produção de uma realidade paralela e prodigiosa. Se a força objetivadora da visualização prevalece sobre o esforço hermenêutico de verbalizar a visão mística, ela resulta inevitavelmente desfiguradora, comprometendo completamente a possibilidade de uma compreensão racionalmente respeitosa do abismo inefável da experiência mística, virando para um irracionalismo mágico que não tem nada a ver com o mistério suprarracional do místico e que não proporciona um bom serviço educativo.

3. A peregrinação

Ao lado da literatura infanto-juvenil, além da reedição de obras de referência sobre a vida dos videntes, de textos edificantes e de apologética mais ou menos disfarçada em chave de narrativa ficcional, da reativação de formas tradicionais de literatura religiosa e de espécimes comerciais que se encaixam nos géneros mais populares em termos de vendas (*thriller* e confessionalismo psicológico), a componente mais interessante da produção literária mais recente, não tanto em termos artísticos quanto em termos de reconstrução dum aspeto antropológico e religiosamente relevante da devoção popular associada a Fátima, é o registo – narrativo,

jornalístico, documental – ligado à peregrinação. Ir a Fátima é o mote de várias obras e aliás também do filme de João Canijo (*Fátima*), que saiu em 2017 e que identifica lucidamente na peregrinação um dos catalisadores principais da relevância existencial que a experiência religiosa ligada a Fátima pode adquirir. Vai-se a Fátima eventualmente em grupo, mas num patamar individual, porque ir a Fátima é, em primeiro lugar, uma saída de emergência dum dia-a-dia repetitivo, formatado pelos hábitos e pelas obrigações. Ir a Fátima é dar-se tempo para si, dar tempo à mágoa, ao anseio, à inquietude, à sede. Não é tanto o fruto de uma promessa quanto o fruto de um desejo e de uma necessidade: ir ter com a Nossa Senhora, ir ter com o seu Filho. Será possível? Vale a pena tentar. A exigência mística de um encontro *extraordinário* (cuja ocorrência é dada como possível pelo precedente atestado da devoção das multidões) é o motor da busca que põe os caminhantes a andar, numa indeterminação da espera que acresce a sua intensidade.

Do ponto de vista eclesial, o limite desta prática²⁸ está na noção do primado sacramental do encontro com Jesus: podemos ir ter com Ele na igreja da nossa rua, na celebração eucarística. Ir a Fátima de certeza não é um ir ter com Ele mais poderoso do que participar na Eucaristia – em termos sacramentais o contrário é o caso –. Há, contudo, uma dupla evidência, antropológica e espiritual, neste ir da peregrinação, que realça o seu valor. Por um lado, no plano psicológico, a ritualidade própria da marcha do peregrino contribui para construir o encontro como uma performatividade corpórea, promovendo a sua interiorização e a sua eficácia existencial. Por outro lado, e mais profundamente, esta prática configura-se como inscrição corpórea de uma intuição espiritual – a necessidade da deslocação, do desapossamento rumo a uma alteridade que suscita a urgência do encontro pessoal – que pode ser o indicador e o vetor de uma atitude genuinamente mística.

²⁸ Como justamente realçado por Frei Bento Domingues: «Fátima vive da libertação interior de cada peregrino e isso é algo admirável e insubstituível. Fazer deste caminho o todo da enculturação da fé cristã é o culto de uma espiritualidade de olhos fechados.» Domingues, *A Religião dos Portugueses: Testemunhos do tempo presente*, 172.

É importante, deste ponto de vista, salientar a diferença da peregrinação em relação ao turismo religioso tradicional. Enquanto este é formatado em programa centralizado, como deslocação do serviço religioso para outro lugar, mas sem alteração substancial das coordenadas físicas e relacionais que definem a dinâmica da comunidade eclesial de pertença, a peregrinação (como evidenciado nas várias obras a ela dedicada, seja de registo literário quer jornalístico e edificante) é um autêntico caminho, com uma alteração temporária mas substancial das formas de interação e das condições materiais de vida, com um impacto corpóreo e existencial profundo.

Nas peregrinações de grupo, conjuntos heterogêneos de pessoas – de fiéis a não crentes, de membros de comunidades e movimentos eclesiais a indivíduos soltos de qualquer pertença institucional e interior – encontram-se para andarem juntos, rumo a um destino espacial a que cada um associa esperanças, expectativas emocionais e espirituais, narrativas, valores éticos e simbólicos muito diferentes. O facto que esta prática esteja em fase de grande crescimento evidencia como a dimensão ritual da peregrinação corresponde de forma particularmente apropriada às necessidades espirituais próprias das consciências do nosso tempo. Por um lado, o desafio físico constituído por caminhadas de dezenas de quilómetros diários, dormidas de ocasião, alimentação precária, desconecta daquela situação «artificial» de conforto total que constitui um dos objetivos e resultados principais da formatação técnica das existências dos cidadãos das sociedades pós-industriais. A crescente urbanização das condições de vida e a terciarização do trabalho afastam progressivamente os indivíduos da experiência da natureza exterior e corpórea, neutralizando os corpos em condições de suavidade permanente (ausência de estímulos negativos como sede, fome, calor, dor corpórea). Enfrentar voluntariamente formas de desconforto físico (cuja descrição ocupa uma parte significativa das narrações de peregrinação, assim como do filme de Canijo) constitui, não tanto um sacrifício retributivo oferecido em troca de uma Graça a receber ou recebida, quanto, mais frequente e profundamente, uma maneira de se reencontrar na naturalidade básica da própria pertença à

natureza, exaltada também pela prolongada imersão no campo, através de caminhadas de horas ao ar livre. Esta reapropriação corpórea de si e da própria capacidade de controlar o *stress* físico e mental geralmente absorvido por dispositivos técnicos de alívio representa um primeiro passo importante para a reapropriação interior de si, estimulada também pelo confronto com os companheiros de caminhada – conhecidos, familiares, e/ou desconhecidos –, num convívio fora dos esquemas sociais estandarizados, que obriga a reposicionar-se social e emocionalmente.

De facto, a peregrinação afirma-se como uma forma de libertação eufórica de uma série de «bolhas» em que o «individualismo urbano» fecha a vida das pessoas: ajuda-as a redescobrir o território – os espaços exteriores comumente atravessados sem ser «vistos», que envolvem a pequena parcela do próprio *habitat* laboral e familiar –; a envolver-se em formas de comércio não socialmente convencionado com desconhecidos que devem ser acolhidos numa intimidade de convívio diário absolutamente inédita; a reaproximar-se da própria interioridade, na solidão dos longos tempos de silêncio impostos pela caminhada.

Esta carga libertadora da peregrinação como mecanismo de auto-reconstrução antropológica e de possibilidade «mística» de encontro individual com Deus, numa espécie de «saída» que quebra as lógicas funcionalmente vinculadas e institucionalmente formatadas do quotidiano social e até eclesial, é tão eficaz que os interessados são geralmente inclinados a ritualizá-la como uma tradição pessoal. É um facto bem conhecido entre os caminhantes (e atestado amplamente nas obras lidas) que, feita uma vez, a peregrinação deve ser feita outra vez: torna-se hábito, impulsionando poderosamente a própria reiteração. Os peregrinos de Fátima são fiéis à prática, no sentido de que são seus «repetidores». É raro alguém que o tenha feito não querer voltar a fazê-lo: não só voltar a Fátima, mas voltar a pé.

A componente espiritual da peregrinação – seja ela fruto de uma promessa a Nossa Senhora ou desejo de estabelecer um contacto individual e direto, livre de mediações socialmente ritualizadas com o transcendente – integra-se nesta dinâmica social, física e emocional complexa, com

resultados possivelmente tão heterogêneos quão o são as motivações que levam a fazê-la, mas com uma relevância social e eclesial tão significativa que a torna fenómeno religioso de interesse primário, reforçando a intuição que Fátima pode ser vista como uma «escola popular da experiência mística», em que esta forma de relacionamento com Deus é reconhecida como dimensão ordinária e acessível a todos da experiência de fé, como uma forma de vida quotidiana.

4. José Luís Peixoto, *Em Teu Ventre*

É precisamente a relevância deste núcleo místico central na devoção e na mensagem de Fátima que é intercetada pela única obra recente que a meu ver constitui uma contribuição artística relevante tanto em relação à grande questão eclesial, histórica, antropológica, religiosa, de Fátima como aparição – da experiência religiosa a ela associada –, quanto à questão teológica das *aparições de Fátima* – dos acontecimentos ocorridos em 1917 e da mensagem por eles eventualmente transmitida.

Contornando todo o alistamento oficial nas frentes opostas da crença e da descrença, procurando interrogar a substância antropológica da experiência mística associada às visões dos pastorinhos, reconhecendo a sua proximidade à exigência artística de libertação dos processos de percepção e compreensão da disciplina social da sua formação convencional, com o romance *Em Teu Ventre* José Luís Peixoto propõe uma abordagem inovadora e estimulante daquele enigma resiliente e fascinante que é Fátima, com o seu imenso poder de atração popular, sobressaindo assim como exceção notável no meio de uma produção geralmente anódina e banal. Concebida numa chave mais lírica do que romanesca, a obra de Peixoto não se ocupa dos aspetos históricos, políticos ou eclesiais da experiência vivida em Fátima, concentrando-se antes numa dimensão mais obscura e profunda: a transgressão individual que é todo o fenómeno místico, em que alguém se subtrai pelo menos parcialmente, pelo menos temporariamente, à mediação comunitária do corpo eclesial visível para se relacionar diretamente com Jesus ou com um seu intermediário (Nossa Senhora, um anjo).

A experiência mística, como evidenciam as vidas de grandes videntes, que foram também grandes reformadores (de S. Francisco de Assis a Sta. Catarina da Siena, de S. João da Cruz a Sta. Teresa de Ávila), é frequentemente expressão de um mal estar não com a Igreja como tal, mas sim com a Igreja institucional do próprio tempo, de uma insatisfação espiritual com algumas das suas expressões históricas dominantes, que leva a procurar rumos de plena comunhão com Deus liminares à manifestação histórica da sua partilha comunitária. Esta inadequação da sede individual de absoluto com a convencionalidade própria de um contexto social e eclesial particular e concreto é reconhecida por Peixoto na experiência mística de Lúcia, a mais velha dos três videntes, a quem ele dedica um romance meta-ficcional²⁹, em que a contextualização historicamente evanescente está ao serviço de um reforçado *realismo espiritual* (que pretende reconstruir antes de mais as razões interiores dos factos e dos comportamentos, numa reinterpretação do acontecido que na sua liberdade é fiel às almas mais do que à letra dos registos verbais).

Aquela Lúcia ignorante, obediente, reduzida ocasionalmente a porta-voz de pontos de vista alheios à sua própria visão, que protagoniza muitos retratos biográficos apologéticos (como Figueiredo e Walsh), torna-se, no romance de Peixoto, uma alma em busca de liberdade, de saída da própria condição exterior de pobreza e inferioridade – não pelo rumo da emancipação cultural e política (segundo o caminho mais linear e socialmente mais comum), mas pelo rumo excêntrico e paradoxal da comunhão sensorial com o mistério das coisas, da natureza do ser, pelo caminho do afastamento das convenções sociais e percetivas que comandam os hábitos comportamentais interiorizados nos respetivos mundos da vida. A liberdade que Lúcia procura e alcança, o encontro consigo que ela realiza, dá-se numa vertente profundamente mística porque intrinsecamente estética: a alteração da perceção sensorial do mundo externo, a

²⁹ «Este é um texto de ficção. No entanto, os dados que o compõem têm como base a informação contida nos livros *Memórias I a VI*, da autoria da Irmã Lúcia de Jesus, assim como as transcrições das entrevistas e outras referências do livro *Era uma Senhora mais Brilhante do que o Sol*, pelo Padre João de Marchi»: nota do Autor, José Luís Peixoto, *Em Teu Ventre* (Lisboa: Quetzal, 2015), 165.

libertação dos sentidos e da atenção para formas de recepção não padronizada convencionalmente tornam-na mais aberta ao mistério inerente a tudo o que é, tornam-na capaz de ver o que escapa à visão programada de quem sabe antecipadamente o que irá ver, porque só vê o que lhe ensinaram a ver.

A experiência mística e a experiência artística aproximam-se, nesta leitura de Peixoto, como formas de libertação do sujeito da ordem constituída do regime social, como possibilidades individuais de criar algo de novo, na abertura ao desconhecido, ao inexplicado, ao alheio.

Centrando-se na interioridade de Lúcia e da sua mãe, Maria, o romance apresenta o relacionamento entre estas duas figuras, feito de amor que se torna conflito, perante o «trauma» do acontecimento sobrenatural alegadamente ocorrido, como grelha narrativa pela qual elaborar as perguntas em que se alicerça o livro: é possível estabelecer o que realmente aconteceu em Fátima nesses misteriosos seis meses de um ano de guerra? A impossibilidade de efetivamente determinar os *factos* será relevante perante o sentido existencialmente vertiginoso daquilo que se deu? A resposta encarnada pelo romance é que há situações tão excepcionais que excedem as categorias fenoménicas pelas quais organizamos a nossa noção de real, produzindo uma nova realidade. Como sugerido por uma das duas citações de abertura da obra³⁰.

Lidas no quadro do relacionamento entre mãe e filha, as aparições de Fátima tornam-se uma ocorrência da necessidade humana de dar forma ao próprio relacionamento com o divino, articulando nele tanto o encontro inquietante com o mistério (de dar a vida, de sofrer a morte) como a verdade não falsificável do amor. A transcendência pode ser vista então como uma face da imanência, na liberdade irresistível que esta manifesta em relação às nossas tentativas de a dominar, de a explicar, de a «usar». Lúcia, a vidente, que fala com as folhas, as minhocas, as penas, os lenços, que vê o mundo como poesia que vai acontecendo lentamente, e

³⁰ «Nada pode atestar que o real é real, nada senão o sistema de ficção no qual ele desempenhará o papel de real.» Alain Badiou, *O Século*, 7.

sabe jogar mais do que todos os outros, abre as portas da vida da família àquilo que não cabe nela, pondo à prova a fé profunda da mãe, quebrando todas as suas acertadas certezas e o consolo humilde de não querer o impossível. Acomunadas pela fé profunda, mãe e filha são divididas pela ideia do que ela é: forma de aceitar o real, na carga de outra maneira insustentável do seu sofrimento, para a mãe; forma de transfigurar o real, de o moldar na luz duma visão interior, para a filha.

O livro reconstrói e põe em perspectiva de mútuo espelhamento e comparação várias formas de dar à vida o real: na maternidade biológica e familiar das mães; na maternidade transcendente a que entregamos o nosso sentirmo-nos filhos (vindos ao mundo porque amados); na maternidade simbólica dos videntes, sejam eles uma criança, uma santa ou um escritor, que dão à luz um novo mundo, fazendo da ficção o ventre em que germina o real. A continuidade entre criação artística, geração maternal e intuição mística é constantemente realçada no livro, atento não tanto à dimensão «cristã» de Fátima quanto ao seu potencial de iluminar uma dimensão universal da condição humana.

Em Teu Ventre constitui por isso uma proposta interessante de se aproximar ao núcleo misterioso dos acontecimentos de Fátima sem pretender explicá-lo, determiná-lo, segundo uma lógica objetivista de perfil sociológico, psicológico ou histórico, mas numa abordagem hermenêutica de aproximação existencial entre o escritor e a mística, entre a crença de quem vê aquilo que sonha e a arte de quem sonha aquilo que vê. Esta dupla transfiguração reconhece-se, contudo, dependente de uma ligação substancial ao real e aos outros, que é garantida unicamente pelo amor de quem nos gera, de quem nos acompanha com a sua alteridade e a sua solidariedade, com a sua inquietação e a exigência constante de verdade.

Uma experiência de fé e amor capaz de alcançar alturas inefáveis de intensidade e autenticidade encontra na literatura a palavra acolhedora adequada a exprimi-la sem a objetivar, a comunicá-la sem a representar, numa forma de discurso em que o que é mostrado é mais do que está dito.

Bibliografia

- Ameal, Thereza. *Lúcia. A vida da pastorinha de Fátima*. Ilustrações de Pedro Rocha e Mello. Cascais: Lucerna (Principia Editora), 2016.
- André, Catarina e Capelo, Sara. *Peregrinos*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2016.
- As Aparições Contadas às Crianças*. Ilustração: Duque, Rita. Lisboa: Bookout, 2017.
- Bacon, Francis. *Novum Organum*. 1620. <http://www.thelatinlibrary.com/bacon.html>.
- Bartolomei, Teresa. «Fátima, entre visão e aparição: o tornar-se visível do homem na manifestação de Deus» (manuscrito no prelo).
- Bartolomei, Teresa. «Tempos e terras de milagres.» *Forma de vida*, no. 10 (maio 2017).
- Bartolomei, Teresa. *Figura hujus mundi*: Figuras líricas da temporalidade na poesia de Emily Dickinson. (2016). Tese de Doutoramento disponível no Repositório do Programa em Teoria da Literatura (UL), http://www.letras.ulisboa.pt/images/areas-unidades/literaturas-artes-culturas/programa-teoria-literatura/documentos/bartolomei2_def.compressed.pdf.
- Carreira, António da Silva. *As Aparições de Nossa Senhora do Rosário. A Evangelizante na Cova de Iria, Fátima*. Lisboa: Vieira da Silva, 2016.
- Castrim, Mário. *A Caminho de Fátima*. Lisboa: Âncora Editora, 2017 (1992).
- Certeau, Michel de. *L'Invention du quotidien*. Paris: Gallimard, 1980 (1990).
- Certeau, Michel de. *La Fable mystique. XVI^e et XVII^e siècle*. Paris: Gallimard, 1982 (1995).
- Coelho, Eduardo Teixeira. *Fátima*. Lisboa: Editorial Futura, 1985, 2017.
- Delfim, Afonso. *O Segredo de Fátima e os Dramas do Nosso Tempo*. Prior Velho: Paulinas, 2017.
- Documentação Crítica de Fátima: Seleção de Documentos (1917-1930)*. Fátima: Santuário de Fátima, 2013.
- Domingues, Bento. *A Religião dos Portugueses: Testemunhos do tempo presente*. Organizado por António Marujo e Julieta Mendes Dias. Lisboa: Círculo de Leitores, 2018.
- Ermida, João. *Vem a Fátima Falar Comigo. Uma meditação com Nossa Senhora*. Alfragide: Oficina do Livro, 2017.
- «Fátima. A construção do fenómeno.» *Visão-história*, no. 41 (2017).
- Figueiredo, Antero de. *Fátima. Segredos-Graças-Mistérios*. Lisboa: Paulus (1936, 1949), reimpressão 2015.

- Fontoura, Madalena. *Os Pastorinhos de Fátima*. Cascais: Lucerna (Principia Editora), 2017.
- Franclim, Sérgio. *A História dos Três Pastorinhos*. Amadora: Booksmile, 2017.
- Gonzalez, Maria Teresa Maia. *A Missão do Francisco*. Fátima: Santuário de Fátima, 2016.
- Gonzalez, Maria Teresa Maia. *Um Dia em Fátima*. Lisboa: Paulinas Editora, 2017.
- http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/travels/2017/outside/documents/papa-francesco-fatima_2017.html.
- http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000626_message-fatima_po.html.
- Lúcia de Jesus, Irmã. *Memórias*. Fátima: Santuário de Fátima, 2017.
- Marujo, António e Rui Paulo da Cruz. *A Senhora de Maio: Todas as Perguntas sobre Fátima*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2017.
- Mendonça, José Tolentino e Alfredo Teixeira. «Fátima, um estado da arte.» *Expresso* (13.05.2017), <https://expresso.pt/sociedade/2017-05-13-Fatima-um-estado-da-arte>; <https://formadevida.org/tbartolomeifdv10>.
- Papa Francisco. *Papa Francisco em Fátima: Orações, homilias, saudações, mensagens*. Mosca-vidé: Secretariado Geral da Conferência Episcopal Portuguesa, 2017.
- Papa Francisco. *Peregrinação do Papa Francisco ao Santuário de Nossa Senhora de Fátima*, por ocasião do centenário das Aparições da Bem-Aventurada Virgem Maria na Cova da Iria. 12-13 de maio de 2017, <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2017/may.index.html>; http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2017/documents/papa-francesco_20170513_omelia-pellegrinaggio-fatima.html; http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/prayers/documents/papa-francesco_pregchiere_20170512_fatima.html.
- Peixoto, José Luís. *Em Teu Ventre*. Lisboa: Quetzal, 2015.
- Ratzinger, Cardeal Joseph. *Comentário teológico* apresentado em ocasião da divulgação do «Terceiro Segredo». 13 maio de 2000.
- Rego, António. *Fátima. Sou Peregrino. Um percurso espiritual*. Lisboa: Paulinas Editora, 2017.
- Ribeiro, João Manuel. *Fátima no coração*. Ilustração: Bolota. Fátima: Santuário de Fátima, 2017.
- Rodrigues, Henrique. *A Confissão. Fátima ou a Desfaçatez*. Lisboa: Chiado Editora, 2017.

Santo, Moisés Espírito. *Os Mouros Fatimidistas e as Aparições de Fátima*. Lisboa: Assírio e Alvim, 2006.

Tavares, Nuno Lopes. *A Hora de Maria*. Porto Salvo: Saída de Emergência, 2017.

Teixeira, Alfredo. «Na rota de uma recomposição do religioso orientada para o indivíduo.» em: Marujo e Cruz, 2017, 253-267.

Torgal, Luís Filipe. *O Sol Bailou ao Meia-dia: A criação de Fátima*. Lisboa: Tinta da China 2017 (2002 e 2011).

Vieira, Natércia. *Fátima – História do Segundo Grupo de Peregrinos*. Lisboa: Chiado Editora, 2017.

Vieira, Natércia. *História de um Grupo de Peregrinos*. Lisboa: Chiado Editora, 2016.

Walsh, William Thomas. *Nossa Senhora de Fátima*. Amadora: Encontro da Escrita, re-impressão 2016 (autorizada por Quadrante, S. Paulo. Título original: *Our Lady of Fatima*. 1.^a ed. 1949. Tradução e revisão histórica de Emérico da Gama).

Wolf, John. *As Aventuras do Papa Chico e os Três Pastorinhos*. Lisboa: LX Vinte Oito, 2017.

Xavier, Leonor. *Peregrinação. Testemunhos Que nos Unem*. Alfragide: Oficina do Livro, 2017.

Artigo recebido a 11.08.2018 e aprovado a 21.01.2020.