

O Conteúdo Teológico do «Segredo» nas «Memórias» de Lúcia

*«Eu nunca te deixarei.
O Meu Imaculado Coração será o teu refúgio
e o caminho que te conduzirá a Deus»*

(LÚCIA, 2.^a Memória)

1. A problemática hermenêutica das «Memórias»

Mesmo considerando como histórico, isto é, criticamente documentável, o «milagre do Sol» no dia 13 de Outubro de 1917, mas que, como «sinal», é susceptível de muitas interpretações mesmo não religiosas, e, porque, além dos Videntes, mais ninguém viu nem escutou o que se passou na Cova da Iria entre os meses de Maio e Outubro de 1917, resta-nos o testemunho dos Videntes e, muito especialmente, de Lúcia. As Memórias adquirem assim um valor de fonte documental imprescindível, para quem pretenda ensair uma peregrinação crítica por este universo de surpresa, mas também de perplexidade teológica. Porque nos encontramos perante um testemunho de vivências do domínio do sobrenatural, não é à partida garantido que encontremos um terreno sólido onde seja possível construir o edifício seguro da reflexão teológica.

Estudar as Memórias de Lúcia representa, assim, um enorme desafio e um risco. Tanto mais que entre nós são praticamente inexistentes estudos críticos sobre a Mensagem de Fátima, quer porque ainda não está disponível toda a documentação relativa à história das Aparições, quer também porque falta entre nós uma tradição de reflexão teológica mais alargada, que nos permita uma

referência hermenêutica específica para a abordagem de um tema desta natureza¹.

Da documentação de Fátima, criticamente elaborada, já possuímos o primeiro volume², que contém os interrogatórios aos Videntes e todos os processos canónicos em torno dos acontecimentos de 1917. E ainda dois volumes das Memórias de Lúcia³, os quais, embora não constituam uma edição crítica em sentido rigoroso, oferecem, mesmo assim, uma base suficiente para um trabalho sério de hermenêutica teológica.

A edição crítica dos interrogatórios realizados em 1917, sobretudo pelo Pároco de Fátima e pelo Dr. Formigão, constitui um importante instrumento de trabalho, que importa entre nós explorar, e que foi objecto de pesquisa nos trabalhos deste Congresso. Mas o interesse destes interrogatórios é mais da ordem histórica, ou seja, eles facultam-nos o acesso à imediatez dos acontecimentos, quer através das palavras dos Videntes, então crianças, quer de muitas outras testemunhas que estiveram na Cova da Iria, sobretudo a partir de 13 de Junho até ao «milagre» do Sol, a 13 de Outubro, última das seis Aparições.

No entanto, do ponto de vista teológico, as declarações dos Videntes, tal como elas aparecem nos interrogatórios de 1917, dado o seu carácter fragmentário, são quase irrelevantes. Quanto às

¹ Não podemos, no entanto, esquecer a importância dos Congressos Internacionais realizados em Fátima por altura do 75.º Aniversário das Aparições e que constituem um ponto de referência fundamental para o estudo de Fátima, quer do ponto de vista temático quer do ponto de vista hermenêutico. As Actas destes dois Congressos já foram publicadas. Cf. *Fátima e a Paz. Actas do Congresso Internacional sobre Fátima e a Paz no 75.º Aniversário das Aparições* (Santuário de Fátima 1993); *A Pastoral de Fátima. Actas do I Encontro Internacional sobre a Pastoral de Fátima no 75.º Aniversário das Aparições* (Santuário de Fátima 1993). A novidade deste Congresso actual consiste em debruçar-se expressamente sobre o Fenómeno das Aparições de Fátima em si mesmo, segundo uma metodologia interdisciplinar. Os resultados da pesquisa, e em ordem a estudos posteriores, deverão ser vistos no conjunto dos três congressos jubilares.

² *Documentação Crítica de Fátima I – Interrogatórios aos Videntes – 1917* (Santuário de Fátima 1992). Cf. LUCIANO CRISTINO, *As Fontes de Fátima. Os Interrogatórios de 1917*, in *Fátima e a Paz* 53-84.

³ O primeiro volume das Memórias, – *Memórias da Irmã Lúcia* (Compilação do P. Luís Kondor; introdução e notas do P. Dr. Joaquín Alonso e do P. Dr. Luciano Cristino) (Fátima 1990 6.ª ed.) – contém quatro Memórias de Lúcia, escritas entre 1935 e 1941. Quanto ao segundo volume, – *Memórias da Irmã Lúcia II* (Compilação do P. Luís Kondor; introdução e notas do P. Dr. Luciano Cristino) (Fátima 1996) —, contém as 5.ª e 6.ª Memórias, escritas respectivamente em 1989 e 1993, que Lúcia dedica especialmente aos seus pais.

«Memórias» de Lúcia, publicadas a partir de 1935, elas levantam alguns problemas do ponto de vista crítico, pois que estas apresentam dados novos a que os textos de 1917 não fazem nenhuma referência, como, apenas para referir os dados mais surpreendentes, as Aparições do Anjo e o conteúdo do «segredo». Como se explica este «silêncio»?

Além disso, as «Memórias» traduzem já uma fase de maturidade da Vidente, que recorda os acontecimentos de 1917, reconstruindo-os a partir da sua experiência religiosa de tal modo que, nos dados novos que apresenta, é legítimo questionar-se se se trata de um relato fidedigno sobre o que realmente aconteceu, ou se não será afinal uma forma literária de narrar uma biografia espiritual dos Videntes, projectada para o tempo original dos acontecimentos. Ora precisamente dois casos, que são pertinentes do ponto de vista da hermenêutica teológica, são susceptíveis de serem envolvidos nesta suspeita de a-historicidade: as Aparições do Anjo, a que os inquiridos de 1917 não fazem a mínima referência, havendo mesmo a afirmação da Vidente de que antes de 1917 não se deu nenhuma Aparição; e o retrato espiritual do Francisco, que nos interrogatórios de 1917 é uma figura completamente apagada e que passa quase despercebida⁴, ao passo que nas «Memórias» se perfila como aquele que mais profundamente interiorizou o mistério do «segredo».

É este estado de coisas, que não está ainda de todo esclarecido, que leva alguns autores críticos radicais a retirarem a conclusão de que estamos perante dois fenómenos absolutamente distintos: Fátima I, a dos interrogatórios em 1917 e Fátima II, a partir de 1927 e sobretudo das «Memórias» – e mesmo contraditórios, o que os leva a concluir pela sua inautenticidade e, portanto, pela sua inverdade⁵.

Por isso, este Congresso Internacional que hoje termina representa um acontecimento científico de extraordinária importância, por ser, justamente, o primeiro passo corajoso de um longo caminho que temos todos de percorrer. E aqui já foram ensaiados os primeiros esboços de uma reflexão crítica, quer em termos de crítica textual, como as comunicações do Prof. Ziengenhau e da

⁴ Deste ponto de vista, é muito significativo o retrato que dele faz João Ilharco, que releva, precisamente, este apagamento de Francisco nas Aparições, que passa completamente despercebido, de tal modo que o jornalista de «O Século», no seu artigo de 15 de Outubro de 1917, nem sequer o menciona: cf. JOÃO ILHARCO, *Fátima Desmascarada. A verdade histórica acerca de Fátima documentada com provas* (Coimbra 1971 6.^a ed.) 26-29.

⁵ Cf. JOÃO ILHARCO, *ob. cit.*; PROSPER ALFARIC, *A fabricação de Fátima* (Lisboa sd.); FINA D'ARMADA, *Fátima. O que se passou em 1917* (Amadora: Bertrand 1980).

Professora Maria de Lourdes Ferraz, quer de hermenêutica filosófica, como a comunicação do Dr. Carlos Silva.

O desafio que nos é lançado, especialmente a quem pretenda tomar a sério a reflexão teológica, é de superar, criticamente, dois posicionamentos ou atitudes antagónicas: uma atitude ingénua e pré-reflexiva, que aceita sem mais o testemunho da presença do sobrenatural, com o risco enorme de se cair na supersticiosa mistificação, por um lado; e, por outro, uma atitude de radical cepticismo ou de suspeita, que se fecha; à partida, à possibilidade mesma da interveniência do sobrenatural na história.

Estas duas atitudes ou posicionamentos perante o «sobrenatural» (permiti-me que me sirva deste conceito como referencial óbvio para um universo de realidade que transcende os dados imediatos da nossa consciência subjectiva ou objectiva das coisas) não são novas nos nossos tempos, e têm uma longa história quer no pensamento filosófico quer no pensamento religioso da humanidade, quer na teologia. Trata-se daquela tensão dialéctica de proximidade e de distância do transcendente na história e que encontrou soluções contrárias em termos ou de fusão, como nas leituras panteístas, ou de cisão, como nos deísmos do moderno racionalismo.

Podíamos exemplificar com a história da cristologia. Ela moveu-se na procura de uma solução teológica equilibrada para a compreensão do mistério da Encarnação. Entre uma posição ariana que propendia para a radical transcendência da mónada divina, que colocava o Verbo de Deus radicalmente do lado das criaturas, excluindo, portanto, a sua divindade, por um lado, e o monofisismo, que absorvia o humano no divino, destruindo aquele, passando pelo nestorianismo, que acentuava a pura e simples justaposição inviabilizadora de uma relação de unidade e de distinção como possibilidade de comunhão, por outro, vamos encontrar o esforço da teologia em procurar uma via média, na qual o divino e o humano não são grandezas que se excluem, como o moderno ateísmo em nome da liberdade reclama, mas sim duas grandezas cuja relação, em termos de verdade e de liberdade, se diz no admirável comércio de que falam os Padres. O Verbo fez-se o que nós somos para nós sermos o que Ele é: «O Verbo de Deus fez-se homem e aquele que é o Filho de Deus fez-se filho do homem, unido ao Verbo de Deus, para que o homem recebesse a adopção e se tornasse filho de Deus... Como teríamos podido estar unidos à incorruptibilidade e à imortalidade, se a imortalidade e a incorruptibilidade não se tivessem antes tornado o que nós somos?»⁶.

⁶ STO. IRENEU, *Ad. Haer.* III, 19, 1: PG 7, 939b.

Está assim sugerido o grande tema da divinização do homem como motivo da Encarnação do Filho de Deus⁷, tema que vai tornar-se o axioma fundamental da soteriologia, segundo aquela belíssima expressão de S.Gregório de Nazianzo, na sua primeira Carta Teológica: «O que não foi assumido não foi curado, mas é o que foi unido a Deus que é salvo»⁸. A Encarnação redentora do Verbo de Deus representa então, na perspectiva da soteriologia clássica, a radical humanização do homem e que Sto.Atanásio traduz através da metáfora estética da restauração da Imagem. Pela Encarnação redentora a imagem do homem é restituída ao seu brilho original⁹.

Aqui está, de um modo em extremo sintético, um caso, o da cristologia, no qual se supera quer a atitude ingénua que mistifique sem mais a figura de Cristo e a própria redenção do homem quer a lógica da suspeita, do radical cepticismo crítico que veja na presença do Transcendente e do Divino na história uma acção segundo uma lógica de poder e de escravização que aniquile o homem na sua radical dignidade.

No que respeita à mensagem e ao fenómeno de Fátima, nós podemos igualmente verificar a presença destas duas atitudes antagónicas.

A atitude ingénua, que assume em alguns dimensões de irracionalismo religioso acrítico, fundamentalista e ideológico, que vê em Fátima ou na sua mensagem, a solução para todos os problemas da Igreja, da sociedade e da história no seu todo. O risco é o de isolar a mensagem do resto da tradição teológica e eclesial e, neste caso, pode ser instrumentalizada para fins perversos, mesmo de natureza mística, como aquilo que o Dr. Carlos Silva designava, na sua comunicação, como «gula» ou «luxúria espiritual», a busca de consolos, a idolatria visionária, etc., excrescências religiosas de que o mundo de hoje está recheado, na busca de sensações fortes, nesta crise epocal de uma cultura frágil e vazia de sentido e de valores.

⁷ Sobre este tema, veja-se o nosso estudo: *A Salvação como divinização*, in *A Salvação em Jesus Cristo. Semanas de Estudos Teológicos da Universidade Católica Portuguesa* (Lisboa: Rei dos Livros 1993) 217-233.

⁸ *Lettres Théologiques* I, 32: SC 208, 51.

⁹ Este tema é desenvolvido na sua grande obra apologética *De Incarnatione Verbi* 13,7-9: SC 199, 313-315. Este é também o grande tema da antropologia do Concílio, na *Gaudium et Spes*, para o qual nós próprios chamámos a atenção no nosso estudo: *As Grandes Directrizes da «Gaudium et Spes» e a sua Actualidade*, in *Theologica*, 2.^a Série, 31, 1 (1996) 26-29.

A atitude crítica radical, que procura superar os desvios e os desequilíbrios da patologia espiritual, vê em Fátima a responsável máxima destes desvios, pela derrapagem sado-masoquista a que uma interpretação patológica da mensagem ou o convite ao sacrifício e à abnegação pode induzir. É assim que os autores anti-fatimidistas radicais consideram Fátima como instrumento de poder e de dominação das consciências, cuja primeira vítima terá sido Lúcia que transmite nas Memórias não a sua vivência do sobrenatural, mas sim o que outros através dela quiseram impor. No fundo, Fátima nada tem de sobrenatural.

Para o historiador A. H. Oliveria Marques, Fátima foi «o fenómeno mais importante do revivalismo católico»¹⁰, brilhantemente explorado pela Igreja para influenciar as massas populares¹¹ e, muito especialmente, pelo bispo de Leiria¹². Fina d'Armada sustenta que Fátima é uma invenção de Lúcia e de Maria Carreira, que seriam protagonistas de eventos espíritas ou extra-terrestres. A Senhora, que os Videntes dizem ter visto na Cova da Iria, nada tem a ver com a Virgem Maria, a Mãe de Jesus, de que falam os Evangelhos e a tradição cristã¹³. Em suma, Fátima não passa de uma mistificação, explorada e aproveitada pela Igreja Católica. Quanto a Moisés Espírito Santo, a devoção a Nossa Senhora não é mais do que a transmutação cristã dos cultos pagãos à Deusa-Mãe

¹⁰ A. H. OLIVEIRA MARQUES (Coordenação), *Nova História de Portugal. Da monarquia para a República*, vol XI (Lisboa: Presença 1991) 510.

¹¹ «Todavia, fossem os factos independentes da acção do clero, fossem eles uma criação sua, a verdade é que a Igreja os explorou brilhantemente, conseguindo extrair deles todo o conjunto de interpretações e de consequências que exerceram influência grande sobre as massas, contribuindo para o revigoração da fé»: A. H. OLIVEIRA MARQUES, *Nova História de Portugal* 511.

¹² «O prelado do novo bispado de Leiria, D.José Alves Correia da Silva, em funções desde 1920, compreendeu desde logo o partido de que poderia tirar das 'aparições', tanto do ponto de vista pastoral como material, dando-lhes todo o apoio. Sucederam-se os depoimentos e as apologias, correlacionando-se as 'aparições' com a descristianização veiculada pela República e estabelecendo-se uma ligação íntima entre o fenómeno religioso e a oposição ao regime»: A. H. OLIVEIRA MARQUES, *Nova História de Portugal* 511.

¹³ Segundo Fina d'Armada, nas origens de Fátima encontram-se três Mulheres: «Nossa Senhora», que a autora interpreta como entidade «ouraniana», Lúcia e Maria Carreira. Fátima é, por conseguinte, um fenómeno tipicamente «feminino»: «'Nossa Senhora', Lúcia e Maria Carreira abriram os alicerces para a construção de uma localidade onde nos sentimos bem, mais perto das asas de quem voa. Não foram os padres que inventaram Fátima. A Igreja apenas colocou tijolos sobre os alicerces e concluiu a moradia que alberga hoje milhares de esperanças do mundo inteiro!»: FINA D'ARMADA, *Fátima* 36.

e Fátima, em última análise, encontra as suas raízes e a sua explicação na tradição fatimida radicada na Península Ibérica¹⁴.

Estes dois modelos de posicionamento perante o fenómeno de Fátima são típicos de duas atitudes extremas, atitudes que, em última análise, padecem do mesmo irracionalismo acrítico no modo de acesso à compreensão da realidade. Um, deixa-se dominar pela realidade, na medida em que, pela busca de uma fusão mística com o todo, perde o sentido do que os filósofos designam, na linha de M. Heidegger, a «diferença ontológica» como princípio fundamental que permite pensar-se uma relação de alteridade com o mundo, entendido aqui como o universo de todos os dados acessíveis à consciência do sujeito¹⁵. O outro, para garantir a alteridade do sujeito, procura, pela interpretação crítica, distanciar-se do objecto, por uma atitude dominadora que caracteriza o pensamento racionalista técnico-instrumental da modernidade ocidental.

Mas nestas duas atitudes aqui esquematicamente tipificadas está presente também um determinado modelo de compreensão da ciência e do método científico.

A atitude ingénuo e acrítica será tendencialmente conservadora, totalitária e ideológica, sublinhando a continuidade do mesmo sem novidade. Lerá Fátima a esta luz como instância que justifique um estado de coisas, mesmo no sentido de uma resistência crítica ao pensamento moderno. Fátima será então o expoente de um certo modo de viver o catolicismo, resignado, consolador. É neste sentido que a interpretam os críticos, na medida em que Fátima nada traz de novo e, em vez de ser uma revolução na linha do progresso, representou um travão que impede o «aggiornamento» da Igreja para responder aos problemas e às coisas novas de uma sociedade em mudança e em transição cultural.

No fundo, estas duas atitudes antagónicas reflectem um estado de espírito a respeito do que há-de entender-se por progresso. Haverá progresso que seja compatível com a tradição? Todo o progresso não implica uma ruptura, uma descontinuidade com a

¹⁴ De entre as suas muitas obras, vejam-se as seguintes, como as mais significativas, onde ele expõe, respectivamente, as suas teses sobre a origem oriental e moura do catolicismo português e, concretamente, de Fátima: MOISÉS ESPÍRITO SANTO, *Origens Orientais da Religião Popular Portuguesa* (Lisboa: Assírio & Alvim 1988); ID., *A Religião Popular Portuguesa* (Lisboa: Assírio & Alvim 1990); ID., *Origens do cristianismo português* (Universidade Nova de Lisboa 1993); ID., *Os Mouros Fatimidais e as Aparições de Fátima* (Universidade Nova de Lisboa 1995).

¹⁵ Cf. J.-L. MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (Paris: PUF 1989)163-210.

tradição? Será que o progresso do conhecimento, quer ao nível das ciências humanas quer da teologia, não pressupõe, como pretendia K. Popper, necessariamente clivagens, rupturas, com a tradição, na medida em que, num cepticismo epistemológico radical, não se pode demonstrar a verdade de uma teoria, mas sim e apenas a sua falsidade? ¹⁶ Então, o «novo» vai aparecer como descontinuidade, como ruptura, como revolução. Nesta óptica, que trouxe de «novo» este Congresso que já não se soubesse? Uma concepção revolucionária popperiana do conhecimento verá negativamente os resultados dos nossos trabalhos ao longo destes dias aqui em Fátima.

Mas entre o conservadorismo epistemológico e o radicalismo revolucionário do processo científico, há a possibilidade de uma via intermédia, que não será de compromisso nem de cedências, o que seria ainda uma outra forma de irracionalismo acrítico, mas sim que passará pela via da «tensão essencial» de que fala Thomas Kuhn ¹⁷, como elemento fundamental do progresso da ciência, na leitura serena, paciente e constante da Tradição, a paciência do silêncio em Fátima.

E a Tradição, na ciência e na teologia, como na vida espiritual, será entendida como o património de um percurso, de um itinerário, de um testemunho que se passa de mão em mão. A ciência, no seu progresso e na sua novidade, será a passagem de um testemunho, passará pela hermenêutica do testemunho, através de critérios rigorosos pelos quais seja possível averiguar da sua fiabilidade. Teríamos aqui o princípio da verificação, tão importante para o saber científico como para a teologia. Está assim sugerida a importância das Memórias de Lúcia como um testemunho, cuja credibilidade será necessário verificar.

Não podendo ser exaustivo, vou chamar a atenção para alguns critérios fundamentais que nos permitam elaborar uma reflexão teológica sobre a mensagem de Fátima na base da hermenêutica do testemunho e no horizonte da tensão essencial entre Tradição e Inovação no conhecimento científico e teológico ¹⁸.

¹⁶ Cf. K. POPPER, *Conjectures and refutations. The Growth of scientific Knowledge* (London and Henley 1963); *Id.*, *Conocimiento objetivo* (Madrid 1974); *Id.*, *La Logica de la Investigación científica* (Madrid: Tecnos 1980).

¹⁷ Cf. TH. S. KUHN, *A tensão essencial* (Lisboa: Ed 70 1989). Para o nosso tema interessam apenas os seguintes estudos: «Lógica da descoberta ou psicologia da investigação» (pp. 323-353); «Objectividade, juízo de valor e escolha teórica» (pp. 383-405); e «A tensão essencial: tradição e inovação na investigação científica» (pp. 275-291).

¹⁸ Para um enquadramento mais sistemático do problema no âmbito mais geral da teologia fundamental e das questões hermenêuticas recorrentes, veja-se os

O primeiro critério é o da autenticidade textual do testemunho, pois, neste caso, temos a ver fundamentalmente com textos. Aqui está todo o trabalho de crítica textual, em parte iniciado já quer antes quer em comunicações importantes neste Congresso, que permitam ver nos textos a materialização daquilo que os Videntes testemunharam ter sido a sua vivência dos acontecimentos: a relação entre realidade e verdade, tema fundamental para o qual a comunicação da Professora Maria de Lourdes Ferraz constitui um contributo imprescindível.

O segundo critério tem a ver com a contextualidade do testemunho, ou seja, situado num determinado ambiente linguístico, cultural, religioso, etc., pois todo o testemunho é historicamente situado. Aqui está aberto o caminho para o estudo científico do ponto de vista da história e da linguagem, como aconteceu neste Congresso, com alguns ensaios elaborados com muito rigor.

O terceiro critério tem a ver com a natureza textual do testemunho. Ele pertence ao universo da vivência religiosa; medeia uma experiência do sobrenatural, e será nesta tradição que será necessário entendê-lo, sob pena de não só o não compreender, como até de o aniquilar. A «novidade» deste testemunho tem a ver necessariamente com a hermenêutica da antropologia da experiência do sobrenatural, cuja possibilidade e riqueza não podem, à partida, ser cientificamente postas de parte. Neste plano, a comunicação do Dr. Carlos Silva é uma referência fundamental.

Finalmente, na linha dos estudos aprofundados do Professor José Eduardo Borges de Pinho, o critério da «recepção eclesial»¹⁹. Este critério é, poderia dizer-se, o coroamento dos outros, ou até o seu horizonte, pois é a recepção, a integração eclesial do testemunho decisiva para o discernimento da autenticidade e da verdade dos carismas. E isto pela razão teológica elementar de que o fenómeno cristão não se desenvolve de um modo individualista, mas sim na tecitura das relações eclesiais de comunhão, por onde passa a mediação com o sobrenatural, na lógica daquela afirmação conciliar da sacramentalidade da Igreja e da eclesiologia de comunhão: a Igreja como horizonte eucarístico da presença da Trindade na história; a Igreja como sacramento, como epifania, aparição do Absoluto na história.

contributos de R. Marlé, I. de la Potterie, P. Grech e G. O'Collins na obra: R. LATOURELLE-G. O'COLLINS (Eds.), *Problemas y Perspectivas de Teologia Fundamental* (Salamanca: Sígueme 1982) 103-196; 462-480.

¹⁹ Cf. J. E. BORGES DE PINHO, *A recepção como Realidade Eclesial e Tarefa Ecuménica* (Lisboa: Ed. Didaskalia 1994).

A credibilidade do testemunho, neste caso, das Memórias de Lúcia, onde se consubstancia a história de Fátima tal como ela é, e que Lúcia elabora numa clima de oração, tal como ela escreve no Prefácio à Segunda Memória²⁰, será testada no horizonte desta recepção eclesial, representada pelo bispo de Leiria para o qual as escreve (as primeiras quatro Memórias), quer em todos aqueles que com ela e por ela cantarão aquele mariano cântico das misericórdias de geração em geração, do qual as Memórias são em última análise a evocação.

Ora a história de Fátima é desde o princípio um acontecimento popular de grandes dimensões que foi recebido progressiva e prudentemente pela Igreja. Como dizia o Cardeal Cerejeira, em 1953, Fátima acabou por se impor à Igreja e à sociedade pela evidência, nela pressentida, da intervenção divina: «Não foi obra dos homens. Fátima triunfou da incredulidade do público, da oposição das autoridades e da reserva da Igreja. Impô-la a evidência da intervenção divina. E difícil será descobrir na história da Igreja facto que se lhe compare, quer no cortejo maravilhoso de circunstâncias miraculosas, quer na irradiação e sedução universal que exerce. Dir-se-ia, sem exagero, que o mundo adivinha que está ali o anúncio e o penhor da salvação»²¹.

É por isso que, na base destes critérios hermenêuticos do testemunho, que as Memórias de Lúcia representam, – e que ela escreve, a pedido do bispo de Leiria, portanto, em obediência, «à maneira que me fosse recordando, com toda a simplicidade»²², num lugar retirado, no sótão do noviciado em Tuy, para escapar às vistas humanas²³, o que traduz a discrição do testemunho e a sua reserva púdica a respeito de um «segredo» que lhe custa comunicar, pois que isso representa um abrir a sua própria intimidade, – se afiguram insustentáveis, do ponto de vista crítico, de pendor mais ideológico do que científico, as teses dos autores anti-fatimidistas radicais.

Fina d'Armada não sabe distinguir a pesquisa histórica da fantasia e da ficção, ao propor a sua interpretação ouraniana; e a interpretação de Moisés Espírito Santo não passa de uma variante

²⁰ «Eis aqui a última das Vossas Escravas, ó meu Deus, que numa plena submissão à Vossa Vontade Santíssima vem rasgar o véu do seu segredo e deixar ver a história de Fátima tal qual ela é. Não terei mais o gosto de saborear só contigo os segredos do Teu amor; mas, para o futuro, outros cantarão comigo as grandezas da Tua misericórdia»: *Memórias*, II, 50.

²¹ *Fátima, altar do Mundo I* (Porto: Ocidental Editora 1953) 16.

²² *Memórias*, II, 83.

²³ Cf. *Memórias*, IV, 118.

moderna da gnose. O que este estudioso nos oferece é uma leitura gnóstica do cristianismo em geral e de Fátima, e do catolicismo português, em particular, e, como tal, há-de ser considerada, o que, evidentemente, do ponto de vista de uma hermenêutica teológica dos acontecimentos, lhe retira qualquer tipo de seriedade científica. E isto porque, entre outras razões, foi a polémica anti-gnóstica que marcou o cristianismo eclesial desde o seu início; e não é razoável esperar-se ou admitir-se que a Igreja receba com tanta profundidade o princípio interno da sua destruição. É óbvio que não podemos escamotear as virtualidades latentes da tentação gnóstica ou neo-gnóstica no interior de grupos eclesiais. Mas não é de prever facilmente, pelo menos em termos teóricos, como hipótese científica, esta conversão neo-gnóstica da Igreja, nem sequer de uma Igreja particular no seu todo. Mas também não se vê, à partida, a plausibilidade de uma leitura das Memórias de Lúcia e da história de Fátima nesta grelha interpretativa, pois é o mesmo texto das Memórias, como tal, que resiste a esta leitura. Os estudos críticos até agora feitos, especialmente neste Congresso, vão na linha não só da autenticidade autoral (e aqui volto de novo a chamar a atenção para a comunicação da Professora Maria de Lourdes Ferraz), mas também da autenticidade eclesial do testemunho. As comunicações na área da Teologia, feitas neste Congresso, mostram bem esta contextualização eclesial quer na forma quer no conteúdo das Memórias, bem como de outros textos importantes da história de Fátima.

Deste ponto de vista, os trabalhos desenvolvidos neste Congresso têm sobretudo uma validade metodológica. Eles são uma amostragem de como o método da interdisciplinaridade, do cruzamento das metodologias científicas traduz, desde logo, a «seriedade» do fenómeno de Fátima, por um lado, e, por outro, que estamos aqui em presença de uma realidade que é refractária a aproximações metodologicamente unidimensionais, bem como refractária a interpretações concludentes. Fátima é, para usarmos uma expressão estética, uma «obra aberta» (U. Eco). Fátima é um desafio a uma peregrinação do pensamento, em demanda de um sempre mais. Este é o seu mistério, este é o seu segredo; que todos já conhecem, mas que se não esgota no que dele se sabe. Porque estamos em presença do testemunho de uma vivência do sobrenatural, do caminho que conduz ao mistério²⁴, nós encon-

²⁴ «O meu Imaculado Coração será o teu conforto e o caminho que te conduzirá a Deus»: *Memórias*, II, 67.

tramo-nos aqui perante um caso emblemático da tradição teológica apofática. E não só pela presença do grande tema do «segredo», isso que apofaticamente se não pode dizer, e não porque seja proibido, mas também e sobretudo pela irreducibilidade da vivência ao conceito e à verbalização exaustiva e conclusiva, como a própria Vidente confidencia: «Sem encontrar palavras exactas que digam a realidade, pois o que digo é nada, dá apenas uma fraca ideia, teria dito, ora uma coisa ora outra, querendo-me explicar sem o conseguir»²⁵.

A Irmã Lúcia está plenamente consciente, daquela lucidez que resulta da intensidade, assim ousamos supor, da Luz que penetrou no seu íntimo, da insuficiência da humana linguagem para dizer o mistério, e do perigo que advém da imaginação, que encontra, no âmbito religioso e das vivências místicas, um campo fecundo onde desenvolver-se. Escreve Lúcia a dado passo das suas Memórias: «Ordinariamente, Deus acompanha as Suas revelações dum conhecimento íntimo e minucioso do que elas significam. Mas nisso não me atrevo a falar, pois temo haver aí, o que me parece muito fácil, engano da própria imaginação». E acrescenta a respeito da Jacinta: «A Jacinta parecia ter neste conhecimento um grau bastante elevado»²⁶.

Estamos assim no limiar do que caracteriza o método que reportamos mais adequado para o estudo das Memórias: a hermenêutica do testemunho, cuja verificação de credibilidade se processa pela recepção e integração eclesial, por um lado, bem como, por outro, pelo itinerário existencial daquela que está na sua origem, na qual se opera uma alteração da vida e uma percursividade coerente, que a leva a afastar-se do mundo e a recolher-se, longe dos olhos das multidões, para no silêncio e no recolhimento interiorizar o seu «segredo»²⁷.

Privilegiámos neste Congresso e nesta meditação teológica, o método fenomenológico, que, para nós, transcende o âmbito das meras intencionalidades exteriores às realidades que se mostram,

²⁵ *Memórias*, III, 112.

²⁶ *Memórias*, III, 112.

²⁷ O que me despertou para a necessidade de lermos as Memórias e toda a Mensagem de Fátima na óptica da hermenêutica do testemunho, foi o meu colega na Universidade Católica em Lisboa, o Prof. Joaquim Teixeira, num estudo que apresenta sobre este tema em P.Ricoeur. No âmbito desta comunicação, e nesta fase provisória da pesquisa, não avanço muito nesta tese, mas fica registado o horizonte hermenêutico, para um momento posterior e mais teórico da minha reflexão sobre as Memórias de Lúcia: cf. JOAQUIM DE SOUSA TEIXEIRA, *Hermenêutica do testemunho*, in *Didaskalia* vol XXI, Fasc.1 (1991) 29-61.

mas que permanecem inacessíveis; as realidades aqui em causa são apenas mediadas pelo texto e oferecidas a todos aqueles que agora também queiram continuar a proclamar a «graça e a misericórdia». Como a Professora Maria de Lourdes Ferraz observou, as Memórias, em si mesmas, não têm destinatário definido: elas são o «rasgar o véu do segredo», um «deixar ver a história»: «Não terei mais o gosto de saborear só contigo os segredos do Teu amor; mas para o futuro, outros cantarão comigo as grandezas da Tua Misericórdia»²⁸. As Memórias são a ruminação interior do que ficou gravado na alma e que se não pode esquecer. E aqui está o toque distintivo do que ela chama as «coisas sobrenaturais»: «...entre as coisas sobrenaturais e as naturais parece-me encontrar uma diferença que é: quando falamos com uma simples criatura, vamos como que esquecendo o que se vai dizendo; ao passo que estas outras coisas, à maneira que as vamos vendo ou ouvindo, vão-se gravando tão intimamente na nossa alma que não é fácil esquecê-las»²⁹.

Feitas estas observações preliminares de natureza hermenêutica, podemos agora ensaiar uma aproximação interpretativa, pela via do respeito simpático e empático com a realidade do Segredo de Lúcia, o Segredo de Fátima.

2. O silêncio de Lúcia em torno do «Segredo» ou a economia do silêncio no «mistério» de Fátima

A partir das observações hermenêuticas anteriores, podemos verificar que o conceito de «segredo» assume aqui, tal como o depreendemos da leitura das Memórias, um sentido mais vasto que o que vulgarmente se entende, e que de propósito, na explicitação temática deste momento reflexivo, relacionamos com o «mistério». A relação estabelecida entre «segredo» e «mistério» é intencional, porque ambos os conceitos apontam para uma instância que se situa no fundo abissal da pessoa, na profundidade incomunicável das suas vivências espirituais, no sentido da liberdade, do amor, dos sentimentos que dizem o modo de relação da pessoa com o universo no qual habita³⁰.

²⁸ *Memórias*, II, 50.

²⁹ *Memórias*, II, 99.

³⁰ Esta relação dos dois conceitos de «Mistério» e de «Segredo» decorre não de um processo analítico dos mesmos, mas sim de uma associação temática que me foi oferecida pelo estudo de dois pensadores tão distintos, mas que, no entanto, se

Ora, nas Memórias nós encontramos trechos nos quais Lúcia refere a dificuldade em traduzir verbalmente o que vivencia ou vivenciou, e mesmo de escrever, o que faz por obediência, e que não acontece segundo o suceder da memória, mas que se deve a algo que é resultado também de uma espécie de assistência espiritual iluminante, e isto porque o que ela testemunha, «confessa», não é do domínio da imaginação: «Se, por vezes, a própria imaginação ou entendimento me sugere alguma coisa, sinto logo que lhe falta a unção divina e suspendo até conhecer, no íntimo da minha alma, o que Deus quer dizer em seu lugar»³¹.

Esta natureza confessante e doxológica é um dos aspectos mais surpreendentes na leitura das Memórias, que sendo uma «confissão», no sentido daquela agostiniana proclamação da misericórdia divina, não é propriamente e em primeiro lugar uma autobiografia, mas sim uma radiografia espiritual da itinerância mística dos videntes, a partir da aparição do Anjo e da Senhora mais brilhante que o sol. A metáfora radiográfica é aqui adequada, uma vez que as Memórias são a evocação, interiorizada e aprofundada com o tempo, daquelas coisas espirituais que se não esquecem, porque profundamente gravadas no Espírito pela intensa luz que irradia do que os Videntes videnciam: (o anjo assemelhava-se a) «...um jovem dos seus 14 a 15 anos, mais branco que se fora de neve, que o sol tornava transparente como se fora de cristal e de uma grande beleza»³².

aproximam, como são Gabriel Marcel e K. Rahner. Ambos os pensadores chamam a atenção, cada qual de pontos de vista diferentes, para o fundo ontológico do «Mistério», anterior à sua aceção gnoseológica, fundo ontológico que tem a ver com a luminosidade abissal e obscura do ser e das grandes questões da existência que não são, como nos convida Marcel a pensar, do âmbito do problemático, mas sim do âmbito do misterioso. Sugestivas são as reflexões de G. Marcel sobre o «peso ontológico da existência», que se afere pela carga de amor de que seja susceptível. Em K. Rahner, o Mistério é igualmente da ordem ontológica, situando-se a sua reflexão no quadro da sua antropologia transcendental, que considera o homem, a partir das suas análises sobre a constituição metafísica do ser espiritual finito, como o ser do Mistério Absoluto, do Mistério Santo, esse abismo insondável, vertiginoso, sobre o qual o homem está suspenso. Sobre este assunto, veja-se: G. MARCEL, *Il Mistero del l'Essere I. Riflessione e mistero* (Torino: Borla 1970) 195-213; Id., *La dignità umana e le sue matrici esistenziali* (Torino-Leumann: Elle Di Ci 1983) 89-102 (Cito as traduções italianas, em memória dos meus estudos sobre Marcel na Universidade Gregoriana, em Roma). Sobre G. Marcel, veja-se: H. BOUILLARD, *Logique de la Foi* (Paris: Mouton 1964) 149-167. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Freiburg-Basel-Wien: Herder 1984) (Sonderausgabe) 54-96 (especialmente pp.33.61).

³¹ Memórias, IV, 119.

³² Memórias, II, 61.

E a Senhora, mais brilhante que o sol, é igualmente recordada na óptica da Luz, sobretudo no que Lúcia chama a «experiência do reflexo», que irradiava das suas mãos e lhes penetrava no peito e que lhes revelava a profundidade do seu ser em Deus, de um modo ainda mais diáfano que no melhor dos espelhos: «Foi ao pronunciar estas últimas palavras (a graça de Deus, etc.) que abriu pela primeira vez as mãos, comunicando-nos uma luz tão intensa, como que reflexo que delas expedia, que penetrando-nos no peito e no mais íntimo da alma, fazendo-nos ver a nós mesmos em Deus, que era essa luz, mais claramente que nos vemos no melhor dos espelhos»³³.

Estes dois exemplos, a figuração visual do Anjo e da Senhora, permitem-nos ver como a mensagem de Fátima, tal como Lúcia a testemunha nas Memórias, pertence ao universo da revelação pela presença intensa da luz, descrita com uma tal singeleza e simplicidade que nos transporta para o universo da transparente diafaneidade. Mas de uma transparência que passa por um processo de maturação, pela «paciência do silêncio» que é interpretado por Lúcia em três momentos das suas Memórias.

No início da Terceira Memória, de 1941, Lúcia explica porque só então pode explicar o que é o «segredo», mesmo se não na totalidade, porque já tem licença do céu: «O que é o segredo? Parece-me que o posso dizer, pois que do céu tenho já licença»³⁴.

Na mesma Memória (a terceira) Lúcia explica, na mesma linha, a razão do seu silêncio: «Pode ser, Ex.mo e Rev.mo Senhor Bispo, que a alguém pareça que eu devia ter manifestado todas estas coisas há mais tempo, porque, a seu parecer, teriam, há alguns anos antes, dobrado valor. Assim seria, se Deus tivesse querido apresentar-me ao mundo como profeta. Mas creio que tal não foi o intento de Deus, ao manifestar-me todas estas coisas. Se assim fosse, penso que, quando, em 1917, me mandou calar, a qual ordem foi confirmada por meio dos que O representavam, ter-me-ia mandado falar»³⁵.

O terceiro lugar onde Lúcia explica o seu silêncio permite-nos avançar um pouco mais no sentido teológico deste tema, e que, na minha perspectiva, se afigura mais denso de sentido. E fá-lo no contexto da sua explicação do efeito diferenciado que as aparições do Anjo e de Nossa Senhora provocavam nos Videntes. Enquanto

³³ *Memórias*, IV, 158.

³⁴ *Memórias*, III, 103.

³⁵ *Memórias*, III, 111.

as Aparições do Anjo provocavam um certo aniquilamento quase físico, uma dificuldade em falar, as Aparições de Nossa Senhora, pelo contrário, tinham como efeito «um certo entusiasmo comunicativo», que no entanto era também acompanhado de uma reserva, a «inspiração para calar»³⁶.

Este calar, como se sabe, tem a ver directamente com a terceira parte do Segredo, aquele que não se conhece, porque, como Lúcia mesma declara na terceira Memória, esta terceira parte ela não a pode revelar: «Em Portugal se conservará sempre o dogma da fé, etc.. Isto não o digais a ninguém. Ao Francisco, sim, podeis dizê-lo»³⁷.

Não nos podemos pronunciar, obviamente, sobre o conteúdo gnoseológico desta terceira parte do Segredo, e também não vale a pena especular. Aqui será necessário ter presente o que, noutros contextos, recomendava L. Wittgenstein: «Do que não se sabe, importa calar»³⁸. No entanto, seja qual for o conteúdo desta terceira parte do Segredo, e vendo os efeitos das aparições nos Videntes, mesmo desta de Julho na qual Nossa Senhora mostra aos pastinhos a visão do Inferno, o efeito não é de trauma, de medo ou de pavor, mas sim de paz e de alegria: «Não sei porquê, as aparições de Nossa Senhora produziam em nós efeitos bem diferentes. A mesma alegria íntima, a mesma paz e felicidade, mas, em vez desse abatimento físico, uma certa agilidade expansiva; em vez desse aniquilamento na Divina presença, um exultar de alegria; em vez dessa dificuldade no falar, um certo entusiasmo comunicativo»³⁹.

Interessante de referir, neste contexto, a reacção de Francisco à visão do Inferno. Ao contrário de Jacinta, Francisco não se deixou impressionar. Recorda Lúcia: «Na terceira aparição, o Francisco pareceu ser o que menos se impressionou com a vista do Inferno, embora lhe causasse também uma sensação bastante grande. O que mais o impressionava ou absorvia era Deus, a Santíssima Trindade, nessa luz imensa que nos penetrava no mais íntimo da alma»⁴⁰, e isto talvez, se não mesmo certamente, porque a própria visão do Inferno, da possibilidade e da realidade da perdição em termos escatológicos ser ela mesmo possível no reflexo de Luz, pois é neste reflexo ou por este reflexo que o mistério da perdição é

³⁶ *Memórias*, IV, 154.

³⁷ *Memórias*, IV, 167.

³⁸ *Tractatus Logico-philosophicus* 7.

³⁹ *Memórias*, IV, 154.

⁴⁰ *Memórias*, IV, 128.

revelado: «O reflexo pareceu penetrar a terra e vimos como que um mar de fogo»⁴¹.

Estes breves apontamentos permitem-nos concluir, segundo uma hermenêutica imanente ao testemunho, que o «silêncio» de Lúcia tem a ver com uma pedagogia, com uma «economia», no sentido que foi necessário um processo de progressivo amadurecimento da própria vidente, de tal modo que os conteúdos novos da Mensagem, a partir de 1926 e sobretudo a partir de 1935, são-na na explicitação verbal da vivência recordada e interiorizada, de tal modo que estudos apresentados neste Congresso mostraram uma relação de continuidade entre os Interrogatórios e as Memórias, mais profunda do que aparentemente pudesse suspeitar-se. Estes apontamentos mostram então uma economia do silêncio, uma paciência do silêncio como forma de amadurecimento e de purificação que está tão essencialmente ligada à vivência interior do tempo. Mas permitem-nos igualmente um acesso outro ao conteúdo teológico do Segredo, que é mais do que uma mensagem dirigida à inteligência e à vontade (o conteúdo gnoseológico do Segredo,

⁴¹ *Memórias*, IV, 163. É surpreendente que a revelação do Inferno seja feita através do reflexo da Luz que é Deus. Estamos aqui no âmbito da experiência mística traduzida deste modo, pois é a proximidade de Deus que proporciona o pressentimento do que representa a perdição como radical afastamento; assim como a escuridão só é possível entender-se no horizonte da experiência da Luz, também só quem faz a experiência do Mistério de Deus pode captar o que representa perder-se. O Inferno só se intui se se pressente o que seja o Paraíso. A legitimidade desta interpretação é-nos oferecida por João Paulo II na sua encíclica sobre o Espírito Santo – «*Dominum et Vivificantem*» de 18 de Maio de 1986. Depois de, na primeira parte, apresentar uma síntese admirável da teologia trinitária do Espírito Santo, consagra a segunda e a terceira precisamente ao discernimento do mistério do pecado e da tensão entre a carne e o Espírito, discernimento que é possibilitado precisamente pelo Mistério do Espírito Santo no qual se revela não só a profundidade inefável do Mistério de Deus e do Homem que n'Ele se reflecte, mas também do fundo abissal do pecado e da iniquidade que só percebe quem pressente a voz do Espírito no seu ser: «Diante do mistério do pecado, é preciso perscrutar 'as profundezas de Deus' *até onde for possível*. Não basta perscrutar a consciência humana, como mistério íntimo do homem; mas é imprescindível penetrar no mistério íntimo de Deus, naquelas 'profundezas de Deus' que se resumem na síntese: 'ao Pai – no Filho – por meio do Espírito Santo'. É exactamente o Espírito Santo que as 'perscruta'; e a elas vai buscar a *resposta de Deus* ao pecado do homem. Com essa resposta encerra-se o processo de 'convencer quanto ao pecado', como o acontecimento do Pentecostes põe em evidência»: DV 32; «Graças à comunicação divina, o espírito humano que 'conhece os segredos do homem' encontra-se com o 'Espírito que perscruta as profundezas do próprio Deus' (1Cor 2,10-11). E *neste Espírito*, que é o Dom eterno, *Deus uno e trino abre-se ao homem*, ao espírito humano. O sopro recôndito do Espírito divino faz com que o espírito humano, por sua vez se abra, diante de Deus que se abre para ele, com designio salvífico e santificante»: DV 58.

já conhecido ou ainda não); o Segredo tem a ver com a realidade mesma, com o mistério que é em si mesmo inefável. Veremos que o Segredo não o é por não poder ser conhecido; mas sim porque transcende infinitamente a linguagem. O Segredo tem a ver com a inefabilidade essencial do mistério; o Segredo remete-nos para o âmbito da teologia apofática.

3. O conteúdo «teológico» do «Segredo»

Para nós captarmos esta dimensão ou aspecto teológico do Segredo, temos de avançar para lá do que é já conhecido. O Segredo não se esgota, antes, é mais amplo que aquele que é revelado/ocultado na aparição de 13 de Julho de 1917, cujas duas partes têm a ver com a escatologia (a visão do Inferno) e com a mariologia, a revelação do Coração Imaculado de Maria como caminho para Deus.

Estas duas partes do Segredo são extremamente importantes, até ao ponto que a centralidade mariológica do Segredo – isto é, a devoção ao Imaculado Coração de Maria, – aparece como mediação, como condição para superar as situações infernais, históricas e escatológicas, que ameaçam a humanidade ou que já nela estão presentes: onde estiver o Coração Imaculado de Maria, que é caminho para Deus, não há Inferno. Quer dizer, explicitando melhor por outras palavras, o caminho que a Deus conduz não é caminho de Inferno. Os meios, as pedagogias para percorrer o caminho que conduz a Deus (os primeiros Sábados, a recitação do Terço, a conversão, a penitência, o sacrifício, etc.) relevam de um sadio realismo e de sensibilidade pedagógica de grande validade; o caminho para Deus, que é o Coração Imaculado de Maria, é o caminho da abnegação, é o caminho da Cruz. Este é o «segredo» da existência cristã; este é o «segredo» da santidade. Então «segredo» é «revelação»!

Neste sentido, haver o «segredo» não significa algo de oculto, segundo a lógica e as regras do arcano, nos grupos iniciáticos e nas religiões dos mistérios. Haver segredo, mesmo algo de desconhecido, aponta para um dinamismo de risco, de liberdade, de não determinismo; a Mensagem está aberta, e o que não se sabe, isto é, o que nesta ordem não dá «certeza» nem segurança do futuro, que não permite manipulá-lo, isso é a garantia da continuidade da história, como caminho, como peregrinação, como itinerário de liberdade. O «segredo», nesta acepção, é o contrário de tabu, uma situação por todos sentida como problemática, mas da qual se

não pode falar; o «segredo» também não é enigma. Na lógica imanente das Memórias, o «segredo» tem a ver com a virtude da Esperança, a virtude dos caminheiros, dos peregrinos do Futuro imperfeito da liberdade a construir-se.

Esta leitura é possível a partir do que Lúcia nos refere a respeito do Francisco, especialmente, e de como os Videntes interiorizaram a experiência do reflexo.

Não posso obviamente analisar aqui, por limites de espaço e de tempo, e também porque não se me afigura necessário para os objectivos desta comunicação, todos os casos em que o termo ocorre. Basta para já citar um que é dos mais significativos. Referindo-se ao Francisco, Lúcia recorda: «Por vezes dizia: Esta gente fica tão contente só por a gente lhe dizer que Nossa Senhora mandou rezar o terço e que aprendesses a ler! O que seria, se soubessem o que Ela nos mostrou em Deus, no seu Imaculado Coração, nessa luz tão grande! Mas isso é segredo, não se lhes diz. É melhor que ninguém o saiba. Desde esta aparição, começamos a dizer, quando nos perguntavam se Nossa Senhora nos não tinha dito mais nada: – Sim, disse, mas é segredo!»⁴²

Por aqui se vê que o conteúdo do Segredo não se esgota no seu aspecto gnoseológico, mas contém em si mesmo uma componente ontológica, pois isso tem a ver com a profundidade inefável do mistério de Deus, que no reflexo da Luz os Videntes como que captam, entendem sem palavras e são nele mergulhados. Porque essa luz que a Senhora lhes colocou no peito, essa luz é Deus⁴³: «O que mais o impressionava ou absorvia era Deus, a Santíssima Trindade, nessa luz imensa que nos penetrava no mais íntimo da alma»⁴⁴.

Esta luz que irradia da Senhora, que se revela como caminho para Deus, é o lugar onde os Videntes se reconhecem: «Gostei muito de ver Nosso Senhor. Mas gostei mais de O ver naquela luz onde nós estávamos também»⁴⁵.

Podemos então concluir que o Segredo de Fátima tem a ver com esta presença divina que a aparição, quer do Anjo quer sobretudo de Nossa Senhora, medeia e revela, presença divina presente no «reflexo» de Luz, que proporcionava uma vivência tão profunda do sobrenatural que eram incapazes de comunicar ou traduzir o que as Aparições representavam para eles... Um

⁴² *Memórias*, IV, 127.

⁴³ Cf. *Memórias*, IV, 127.

⁴⁴ *Memórias*, IV, 128.

⁴⁵ *Memórias*, IV, 131.

emudecer por excesso do sentido que reconduz a linguagem precisamente ao silêncio apofático perante o Mistério incommunicável. Donde «segredo»; daí o silêncio. Escreve Lúcia: «A aparição de Nossa Senhora veio de novo a concentrar-nos no sobrenatural, mas mais suavemente: em vez daquele aniquilamento da Divina Presença, que prostrava, mesmo fisicamente, deixou-nos uma paz e alegria expansiva, que nos não impedia falar, em seguida, de quanto se tinha passado. No entanto, a respeito do reflexo que Nossa Senhora, com as mãos, nos tinha comunicado e de tudo que, com ele, se relacionava, sentíamos um não sei quê interior que nos movia a calar»⁴⁶.

4. O pressentimento da Presença do Mistério

Esta leitura trinitária do Segredo permite-nos captar a sua dimensão mais profunda, e compreender o alcance da mediação do Coração Imaculado de Maria, que consiste em ser caminho para Deus, o caminho por onde o pecador passará para seguir na direção contrária ao inferno. Esta mediação mariana do Mistério, e que pertence à essência do «segredo», não é mais do que a explicitação do mistério da sua maternidade divina, pela qual ela apresenta ao mundo o seu Menino. Como Mãe de Deus ela continua na história a indicar para onde a humanidade há-de caminhar, um caminho e um percurso que passa por ela, e onde transparece o sentido eclesial do mistério de Maria. A Igreja, como mistério marial, e a Virgem Maria, como mistério eclesial – a figura eminente da Igreja, como ensina o Concílio⁴⁷ –, aparecem como caminho de encontro, de cruzamento de Deus com o homem, do Mistério da Santíssima Trindade, aquela Luz intensa que toca a intimidade da alma e na qual os Videntes, mas sobretudo o Francisco, se encontram reflectidos como no melhor dos espelhos.

Aqui está a surpresa do Mistério, do Segredo de Fátima, aquilo também que os videntes traduzem, que a Lúcia chama nas Memórias como a «profunda atmosfera do sobrenatural», nas aparições angélicas e nas aparições marianas.

Também aqui limito-me a referir alguns textos como ilustração, e que mereceriam um desenvolvido comentário, do ponto de vista da teologia mística, da teologia apofática, pois encontramos-nos

⁴⁶ *Memórias*, IV, 124.

⁴⁷ «... membro eminente e inteiramente singular da Igreja, seu tipo e exemplar perfeitíssimo na fé e na caridade»: LG 53.

aqui no cerne do «Segredo» de Fátima. É o reflexo, é a atmosfera do sobrenatural que era tão intensa que representava quase um aniquilamento físico. Dizia o Francisco: «Gosto muito de ver o Anjo; mas o pior é que, depois, não somos capazes de nada. Eu nem andar podia, não sei o que tinha»⁴⁸; «Eu sentia que Deus estava em mim, mas não sabia como era...»; entretanto, «pouco a pouco, foi passando aquela atmosfera e, no dia 13 de Maio, brincávamos já quase com o mesmo gosto e com a mesma liberdade de espírito»⁴⁹.

Esta «atmosfera do sobrenatural», o pressentimento da Presença do Mistério, de aniquilamento com o Anjo, de alegria expansiva, com Nossa Senhora, é um dos aspectos mais surpreendentes nas Memórias e que representa um dos elementos tipificantes da vivência cristã: a alegria que decorre de um viver na percepção intensa da Presença. A Presença do Mistério nos Videntes e o testemunho que o texto nos medeia apontam para o âmbito da experiência mística do êxtase, daquele esquecer-se em Deus, daquele despojamento total de si, como forma de se encontrar, e que é o ponto mais elevado da metafísica do amor: aquele perder-se para se encontrar; esquecer-se de si, como condição de amar. Ora é isto que vamos encontrar numa Memória de Lúcia a respeito do Francisco, nas vésperas da sua morte:

«Nas vésperas de morrer, disse-me:

– Olha, estou muito mal, já me falta pouco para ir para o céu.

– Então vê lá: não te esqueças de lá pedir muito por os pecadores, por o Santo Padre, por mim e pela Jacinta.

– Sim, eu peço. Mas olha: essas coisas pede-as à Jacinta, que eu tenho medo de me esquecer, quando vir Nosso Senhor! E depois antes O quero consolar»⁵⁰.

Se o «segredo» pode ser interpretado nesta direcção, tal como uma hermenêutica imanente do texto das Memórias nos sugere, então na origem do fenómeno de Fátima não está um evento nem uma mensagem qualquer. Este aspecto da Mensagem é relativamente secundário, e, afinal, é um recordar, em novas circunstâncias, o sempre novo e sempre antigo da mensagem essencial do evangelho: a necessidade da conversão, da oração, do sacrifício, do caminho da Cruz como caminho de Vida para o Reino. Nisto, a Mensagem de Fátima é tão nova quanto antiga é a palavra do Evangelho. Mas o novo está justamente neste «segredo», neste

⁴⁸ *Memórias*, IV, 123.

⁴⁹ *Memórias*, IV, 124.

⁵⁰ *Memórias*, IV, 145.

pressentimento da Presença do Mistério, que transfigura, que aniquila e que arrebatava, que relança o homem para uma nova aventura e risco da liberdade, na reparação e na misericórdia, isto é, naquela atitude de simpática cordialidade, de quem, pela Luz do Mistério, se deixa abrir para a diáfana transparência do Amor e da Graça.

5. Testemunho e profecia

Apesar de a Lúcia confessar que a razão do seu silêncio está no facto de a sua vocação não ser profética, a leitura dos Memórias e do seu conteúdo teológico permite-nos concluir que toda a sua mensagem pode ser subsumida na categoria da profecia, quer no sentido de um inefável pressentimento da Presença do Mistério, que explica a génese da vocação profética, quer no sentido de uma missão que daí decorre, e que passa por uma leitura dos acontecimentos da história numa chave essencialmente religiosa.

Efectivamente, no «segredo», nós encontramos elementos para uma leitura teológica da história. Nele encontra-se o eco da situação mundial da época, uma situação de crise decorrente da guerra, quer na época das Aparições, em 1917, a Primeira Grande Guerra Mundial, quer na época da redacção das Memórias, a segunda Guerra Mundial (1939-1945). Evidentemente que esta crise arrastava consigo todo o sentido da história e da iminência do seu fim. Neste contexto, o «segredo» oferece elementos para uma leitura teológica da história: na perspectiva escatológica, pela denúncia profética do juízo, na sua possibilidade «real» de radical perdição (a visão do Inferno); e na perspectiva histórica, pela denúncia da situação de crise e das suas causas morais, o pecado, pela interpelação profética à conversão e à penitência, pelo anúncio da esperança da salvação, o que significa que, do ponto de vista da teologia da história, não há situações humanas aporéticas, por mais graves e dramáticas que o sejam.

A mensagem de esperança encontra-se na dupla promessa: a proclamação do triunfo do Imaculado Coração de Maria e a promessa de que em Portugal se manterá sempre o dogma da fé. E tudo isto no horizonte de uma consideração ética e religiosa do mundo, distante, por conseguinte, de políticos e outros jogos de influência, no pressuposto da fragilidade dos mediadores, pobres e rudes e ignorantes crianças, pastores numa serra árida e isolada do mundo, que perfila ainda mais a dimensão de transcendência do Mistério que aí se presente.

No que respeita à percepção da natureza profética da missão de Lúcia, também nas Memórias nós encontramos elementos, nomeadamente duas afirmações que se encontram na 3.^a Memória, de 1941. «V.Ex.cia não ignora», escreve Lúcia, « como, há alguns anos, Deus manifestou esse sinal que os astrónomos quiseram designar com o nome de aurora boreal. Não sei. Parece-me que, se examinarem bem, verão que não foi nem podia ser, da forma que se apresentou, tal aurora. Mas seja o que quiserem, Deus serviu-se disso para me fazer compreender que a sua justiça estava prestes a descarregar o golpe sobre as nações culpadas e comecei, por isso, a pedir, com insistência, a Comunhão reparadora nos primeiros Sábados e a consagração da Rússia. O meu fim era, não só conseguir misericórdia e perdão de todo o mundo, mas, em especial, para a Europa»⁵¹.

A segunda afirmação que confirma esta interpretação «missionária» do «segredo» de Lúcia é onde ela explica a razão do «silêncio», que, em 1917, significava que a sua vocação não era propriamente «profética», mas sim e apenas de uma «missão» que progressivamente ir-se-ia tornando sempre mais consciente: «Julgo, pois, Ex.mo e Rev.mo Senhor Bispo, que Deus quis apenas servir-se de mim para recordar ao Mundo a necessidade que há de evitar o pecado e reparar a Deus ofendido, pela oração e pela penitência». E, mais adiante, conclui: «O silêncio tem sido para mim uma grande graça»⁵². Na 4.^a Memória, escrita também em 1941, referindo-se à Aparição de 13 de Junho, Lúcia é explícita na referência desta missão que a Virgem Maria lhe confia, quando escreve estas palavras que atribui a Nossa senhora: «Jesus quer servir-se de ti para Me fazer conhecer e amar. Ele quer estabelecer no mundo a devoção ao Meu Imaculado Coração»⁵³.

Mas esta é a dimensão externa do segredo. Do ponto de vista teológico, o que se me afigura mais importante, e que imprime conteúdo de profecia ou uma dimensão missionária aos fenómenos, e que explica o seu desenvolvimento independentemente dos Videntes e de Lúcia mesma, pois ela afasta-se e retira-se para o convento, é a atmosfera do sobrenatural que no «reflexo» envolve os Videntes, aquilo que eu chamo a dimensão apofática do segredo. Este pressentimento da Presença do Mistério Santo é o que há de mais profundo na experiência profética e é também o que há

⁵¹ *Memórias*, III, 110.

⁵² *Memórias*, III, 111-112.

⁵³ *Memórias*, IV, 162.

de mais «surpreendente» nas Memórias. «As aparições de Nossa Senhora não infundem medo ou temor, mas sim surpresa»⁵⁴, diz-nos Lúcia.

Essa «surpresa» da Presença do Sobrenatural, foi isso que desde o princípio atraiu as multidões de peregrinos à Cova da Iria, para serem igualmente envolvidos pela Luz que continua a irradiar das mãos da Senhora mais brilhante que o Sol.

A pobreza, simplicidade e rudez dos Videntes, a aparente inalteração das suas vidas, pois que, segundo as testemunhas interrogadas, a sua vida, depois das aparições, continua como dantes, a peregrinação espiritual de Lúcia que a conduz à vida carmelita, tudo isso releva ainda mais a não espectacularidade dos acontecimentos, e é um indício de que o seu testemunho é autêntico e por isso credível.

As Memórias são um texto que nos convida a uma atitude de transparente simplicidade, daquela simplicidade que caracteriza a vivência da santidade, que passa por um dinamismo de oração interiorizada pela contemplação dos mistérios de Cristo, naquela forma tão popular e simples como seja a recitação diária do Rosário ou do Terço; que passa igualmente por uma vivência do cristianismo à maneira da evangélica inocência infantil, o que representa, desde logo e por si mesma, a demarcação crítica e profética a respeito de todas as formas neo-gnósticas dos movimentos ou grupos mais ou menos esotéricos, iniciáticos e elitistas dos grandes centros.

A aridez da serra e a rudez infantil das testemunhas é a evocação pura do despojamento e da humildade que há-de conduzir à renovação dos costumes e das mentalidades, da Igreja e do mundo. As Memórias são disso o testemunho e nada mais! E não é pouco.

JOSÉ JACINTO FERREIRA DE FARIAS

⁵⁴ *Memórias*, IV, 161.