

Dinâmicas identitárias e performances dos protestantes e evangélicos em Portugal

Helena Vilaça*

A comunidade protestante surgiu, em Portugal, nas suas mais diversas variantes, posteriormente ao Antigo Regime e numa fase em que a sociedade já apresentava claros indícios de secularização. Este ramo do Cristianismo inaugurou, desde a segunda metade do século XIX, a diversificação do campo religioso, procurando, através de estratégias evangelísticas, um espaço próprio, pondo assim em causa o princípio da uniformidade religiosa. Embora se trate de um grupo religioso internamente muito fragmentado, o seu crescimento tem sido lento mas constante, e os posicionamentos das várias igrejas que o constituem têm sofrido mudanças assinaláveis, provocando uma reconfiguração do campo protestante e do campo religioso em geral.

Neste artigo pretendo refletir sobre os processos de construção de identidade das denominações protestantes e evangélicas, as diferenças e sobreposições destas duas designações, evidenciando a sua diversidade interna, desde o seu surgimento em Portugal até à atualidade.

* Universidade do Porto – Faculdade de Letras.

O “Grande Despertar” evangélico e o nascimento do protestantismo em Portugal

É dentro de um contexto cultural, religioso e ideológico rígido que as igrejas protestantes e evangélicas vão emergir em meados do século XIX e proliferar no século XX (Vilaça, 1999: 277-278 e 2006: 174). Tal como escrevia Bento Domingues, na penúltima década do século XX, examinando as estatísticas relativas à religião dos portugueses, “Se há poucos muçulmanos, se há poucos judeus, se os adeptos das religiões tradicionais da Península Ibérica (...) não têm importância para a estatística religiosa actual, isto não se deve apenas ao acaso ou a um natural declínio dessas formas de religiosidade. É também fruto de uma história conduzida e protegida pela ‘Cruzada’ e pela Inquisição em vista da unanimidade católica até ao séc. XIX (...)” (Domingues, 1989: 16). Geograficamente distanciado e protegido por uma Espanha católica, Portugal não conheceu os movimentos de Reforma religiosa que assolaram o centro da Europa nos séculos XVI e XVII. O protestantismo despontou em Portugal temporalmente desfasado e fruto dos avivamentos evangélicos e respetivos impulsos missionários dos séculos XVIII e XIX. Tratou-se de uma implantação bem balizada, marcada por um longo processo conflitual com a Igreja Católica e que teve como consequência uma dura construção identitária (Vilaça, 2006), mais marcada pelos traços distintivos em relação à maioria católica do que em relação aos setores políticos antirreligiosos que, à época, vigoravam no país.

Não obstante se ter verificado uma presença mais efetiva de estrangeiros em Portugal a partir do século XVII, a difusão de ideias reformadas só é materializada dois séculos mais tarde. Segundo François Guichard (1990: 456), isso acontece em função de três fenómenos. O primeiro diz respeito ao triunfo do liberalismo e correlativa afirmação da liberdade de consciência individual. O segundo fenómeno, também de natureza interna, prende-se com o aumento da população urbana e operária, menos enquadrada nas estruturas de controlo sociocultural da Igreja Católica. Este segmento populacional virá a constituir o público-alvo em termos de alfabetização e proselitismo, por parte das igrejas evangélicas. Mas o fator mais decisivo é de carácter exógeno e resulta dos, já referidos, avivamentos protestantes na Grã-Bretanha e nos EUA, os quais originaram novos impulsos missionários quer na Europa católica quer na China e na Índia, em África ou nos países da América Latina (Vilaça, 2006: 176), acabando por galvanizar um espírito missionário nos estrangeiros protestantes a residir em Portugal.

De certo modo, o processo de implantação e de consolidação inicial dos grupos protestantes e evangélicos não pode ser dissociado de um outro processo que é o das relações entre o Estado e a Igreja Católica. Se é certo que

a Carta Constitucional Liberal de 1826 contemplava a não perseguição "por motivos de Religião", a mesma Carta declarava a religião católica romana como a "Religião do Reino", continuando a restringir, na sequência disso, a liberdade de culto dos estrangeiros às casas particulares, inviabilizando a construção de templos (Silva, 1995: 741).

O código penal de 1852, ao regulamentar aquilo que poderia ser entendido como "falta de respeito" à religião do Reino, retrocede em relação à tolerância prevista na Carta Constitucional (Silva, 1995: 741-742 e 1998: 270), passando a prever multa e pena de prisão até três anos aplicável a quem atuasse de forma injuriosa em relação aos dogmas, atos ou objetos de culto católico, difundisse ideias contrárias à Igreja Católica Romana, fizesse proselitismo ou celebrasse publicamente cultos não católicos. Em caso de transgressão por parte de estrangeiros ou de renúncia por parte de clérigos católicos, a pena prevista era a expulsão do país.

De forma discreta, a comunidade estrangeira foi captando algumas franjas da população e, sob o *grande despertar* evangélico, foram vários os missionários que se deslocaram da Grã-Bretanha, Suécia e Noruega, da América do Norte, do Brasil e de Espanha para trabalharem em Portugal. É nesse sentido que a história dos protestantes e dos evangélicos em Portugal se cruza, substancialmente, com a história da implantação de estrangeiros no território nacional (Vilaça, 2006: 176 e Guichard, 1990: 458): áreas urbanas e com dinamismo económico. A análise da distribuição espacial da comunidade evangélica no século XXI confirma a perpetuação dessa realidade. O estudo realizado em 2011 sobre as Identidades Religiosas dos Portugueses revela que a maior parte dos protestantes e evangélicos se localiza nos espaços mais urbanizados e mais cosmopolitas do país (Vilaça, 2013). Em termos de NUTS II, a presença mais significativa desse grupo situa-se na área de Lisboa e Vale do Tejo, no Algarve e na zona Norte, graças ao facto de a área metropolitana do Porto se inserir nesta NUT.

Outro aspeto interessante é o da regionalização das várias igrejas protestantes, pelo menos, à data de fundação (Vilaça, 1997: 36). A Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal, tendo conhecido a sua institucionalização oficial em 1952, teve como primeiro marco o trabalho desenvolvido pelo médico Robert Kalley, iniciado em 1838 na ilha da Madeira. Ao longo de quase noventa anos esta igreja foi alvo de um processo complexo de junções e de cisões com as Igrejas congregacionais – em Portugal desde 1880 –, tendo como palco Lisboa. Embora a evangelização de tradição metodista tenha começado nas Minas do Palhal com o engenheiro inglês Thomas Chegwin em 1854, é no Porto que encontramos o nascimento oficial da Igreja Metodista, em 1871 (Aspey, 1971), com o missionário Robert Moreton. Contudo, a iniciativa parte

do industrial britânico e anglicano James Cassels, que escreve à Sociedade Metodista Missionária de Inglaterra pedindo que envie alguém para evangelizar a população portuguesa. Um outro cidadão inglês, filho de um reputado homem de negócios do Porto, funda nesta cidade, em 1888, a primeira Igreja Batista (Felizardo, 1995).

O início da presença da Igreja Episcopal (Comunhão Anglicana) – mais tarde designada de Igreja Lusitana –, das Igrejas Congregacionais e das Igrejas dos Irmãos (Plymouth Brethren) situa-se em Lisboa, respetivamente, em 1839, 1880 e 1877 (Vilaça, 1997). Esclareça-se, no entanto, que a Igreja Lusitana, representante do ramo episcopal em Portugal, teve origens diversas e interrompidas. Primeiro ingleses e, a partir de 1880, padres portugueses e espanhóis velho-católicos descontentes com o I Concílio do Vaticano e simpatizantes do anglicanismo, como é o caso do espanhol Herreros de Mora, que se instala em Lisboa depois de uma passagem pelos Estados Unidos, país onde adere à Igreja Episcopal. Já no século XX, em 1904, chega também a Lisboa o primeiro missionário da Igreja Adventista do Sétimo Dia. Embora a primeira igreja pentecostal tenha sido fundada em Portimão em 1923, a pregação dentro desta linha teológica foi iniciada em 1910, na Póvoa do Varzim, por um pastor batista que aderiu ao movimento pentecostal (Vilaça, 1997: 35-36).

Afinidades com a I República

Muitas igrejas que se implantaram no último quartel do século XIX revelaram uma simpatia, mais ou menos manifesta, pelo republicanismo (Leite, 2009), esperando que fosse legislada uma maior liberdade de ação e de igualdade de direitos para as confissões religiosas minoritárias. Por essa razão, alguma intelectualidade afeta ao protestantismo aclamou com grande expectativa o regime republicano¹, dado que nutria esse mesmo sentimento anti-congreganista e antijesuíta (Silva, 1995: 747), partilhando ainda os ataques à confissão auricular e ao celibato eclesiástico, as críticas à infalibilidade papal, ao ultramontanismo do clero e à influência da Igreja na vida social e política, defendendo a distinção entre catolicismo e cristianismo e a primazia da instrução popular. A educação era um forte ponto de confluência entre republicanos e protestantes. Exemplo disso são as escolas de ensino primário construídas ao lado de uma igreja metodista ou lusitana.

¹ António M. Silva (1995: 751-752) refere, por exemplo, as palavras que Diogo Cassels dirigiu a Bernardino Machado e a Teófilo Braga, as bandeiras republicanas içadas na Igreja Lusitana e a presença no culto, depois do 5 de Outubro de 1910, de figuras militares e de clubes republicanos.

Essas expectativas alcançaram, contudo, uma concretização bastante circunscrita, pois a onda laicista popularizada pela I República não foi favorável à expressão religiosa mesmo que esta fosse nacionalista e antiultramontana (Catroga, 1988; Silva, 1995). Os evangélicos eram extremamente ativos em termos de missão, detendo uma intensa produção de publicações, o que poderia ser entendido pelos setores republicanos mais radicais como uma forma de concorrência ideológica. Em contrapartida, várias fontes (Silva: 1998) apontam para uma certa simpatia por parte de republicanos relativamente ao protestantismo emergente, como são os casos de Rodrigues de Freitas, Heliodoro Salgado, Trindade Coelho e do próprio Afonso Costa.

Alfredo Henrique da Silva e Eduardo Moreira representam dois casos protestantes com forte envolvimento tanto no campo político como no religioso. Eduardo Moreira foi uma das figuras com maior notoriedade dentro do protestantismo português. Tendo passado pela Igreja Congregacional e pela Igreja Presbiteriana, acabou por se tornar presbítero lusitano. Para além da sua eloquência como pregador, foi pioneiro no intento de fazer a história (e a pré-história) do protestantismo português². Na esfera política, Eduardo Moreira foi um republicano declarado, tendo assumido o cargo de vereador da Câmara Municipal de Lisboa, entre 1920 e 1922, e de secretário do presidente do Ministério, António Maria Baptista (Silva, 1998: 277).

Por seu lado, Alfredo Silva foi um republicano convicto e um notável da vida portuense da I República (Oliveira, 1996). Começou a frequentar a Igreja Metodista do Mirante, na cidade do Porto, aos doze anos, em 1884, altura em que ingressa no liceu (Oliveira 1996). Na última década do século XIX, torna-se professor primário e mais tarde diretor das Escolas Diárias Metodistas. É também nessa época que é reconhecido como pregador leigo da Igreja Metodista, vindo a ser ordenado como pastor em 1898. A vida profissional de Alfredo Silva foi marcada por uma mobilidade social ascendente. Estudou no Instituto Industrial e Comercial do Porto, instituição onde veio a ser professor, a partir de 1910 e, anos mais tarde, foi nomeado diretor do Instituto Comercial do Porto, onde se jubilou em 1942. Dada a sua inserção nos círculos republicanos, a atividade política de Alfredo da Silva desenrola-se bem antes da implantação da República. É na sequência disso que em 1911 se torna vereador da Câmara Municipal do Porto, tendo anteriormente colaborado com Afonso Costa nas alterações à Lei do Registo Civil e na elaboração da Lei da Separação da Igreja do Estado.

² *Crisóstomo Português* (1957) e *Vidas Convergentes* (1958) constituem obras de extremo interesse mas que evidenciam a dificuldade de distanciamento do autor e forçam, em demasia, a associação de alguns intelectuais portugueses com os ideais da Reforma.

Alfredo Silva e Eduardo Moreira são os dois evangélicos com uma intervenção mais comprometida no campo político, com protagonismo público e capacidade de acesso às instâncias governativas, ambos personificando o forte pendor nacionalista do protestantismo português da I República, revelando assim as afinidades dos dirigentes das igrejas minoritárias com as elites seculares, à semelhança do que também aconteceu, por exemplo, em França e em Espanha. Ao caracterizar os monopólios católicos enquanto um dos modelos para a análise da relação entre pluralismo e secularização³, David Martin (1978) sustenta que, nestes casos, a sociedade ficou, por regra, dividida em dois campos opostos: de um lado, o catolicismo (identificado com o sistema de autoridade preexistente e com o conservadorismo), do lado oposto, os setores antirreligiosos e anticlericais, aos quais tendencialmente se associaram as minorias (protestantes).

Protestantes *versus* evangélicos: a força de uma religião sociologicamente frágil

A partir de 1926, as relações entre o Estado e a Igreja Católica caminharam progressivamente para uma reconciliação e forte convivência. Esse facto não deixou de ter repercussões em termos da liberdade religiosa. Se é certo que a Constituição de 1933 não pôs em causa a Lei da Separação, promulgada pelos republicanos em 1911, não é menos verdade que reconheceu no catolicismo o sustentáculo moral da nação portuguesa, suporte esse ainda mais consolidado pela Concordata de 1940.

Embora não tenha existido uma perseguição aberta do culto protestante⁴ –, o facto de se verificar a abertura de pontos de missão já durante o Estado Novo por parte de várias igrejas é disso prova –, houve um controlo apertado e estigmatização social.

³ David Martin (1978) constrói uma tipologia assente no *continuum monopólio-pluralismo*, a partir do qual identificará três modelos: *Monopólios católicos* (exemplo de Espanha e Portugal); *Duopólios protestantes-católicos* ou padrão misto (Alemanha e Holanda); *Pluralismos protestantes* (os EUA, como caso mais extremo).

⁴ Já no caso das Testemunhas de Jeová e do Movimento Espírita, a situação foi outra, tendo sido ambas as organizações abertamente perseguidas durante o Estado Novo (VILAÇA, 2006: 186). A Federação Espírita perdeu a sua personalidade jurídica e viu os seus bens confiscados, reunindo em semiclandestinidadade no momento da instauração da democracia. As Testemunhas de Jeová foram o grupo mais perseguido durante toda a ditadura, especialmente durante a Guerra Colonial pelo facto de serem pacifistas e apolíticos.

Como referi, muitos pastores e dirigentes protestantes nutriram uma simpatia entusiástica pelo republicanismo, mas o universo evangélico português, na sua generalidade, foi desde os primórdios dominado por uma corrente puritana e pietista que promovia um certo fechamento das congregações em relação ao meio exterior. Por este motivo se compreende que muitos evangélicos tenham acolhido os ideais de segurança e de ordem nacional salazaristas (Cardoso, 1985: 44-45), tal como a maioria do povo português o fez, numa primeira fase.

O Estado Novo, jogando com um discurso de ambiguidades no campo religioso, impediu a exteriorização das Igrejas Evangélicas em termos públicos⁵. Por um lado, essa situação conduziu a um certo imobilismo, estagnação; mas, por outro, esse fechamento (forçado) permitiu uma certa consolidação organizacional (Vilaça, 1997: 37-38), o aumento de protagonistas portugueses, alguns de segunda e de terceira geração e, numa fase mais tardia, a afirmação de identidades diferentes dentro do protestantismo.

Quando o campo autónomo se fecha sobre si mesmo, então a normatividade começa a ser exercida, a maturidade organizacional estabelece-se, o carisma do líder da primeira geração é substituído pela regulação interna. Richard Niebuhr (1987) teve isso presente ao defender o conceito de denominação, algo de intermédio entre as conceções (originárias em Toelsch e Weber) de "Igreja institucionalizada" e "seita marginal".

Até certo ponto, pode dizer-se que o percurso trilhado no decorrer do regime salazarista comportou algumas virtualidades institucionais para as comunidades evangélicas. No plano da consolidação organizacional, temos, na década de trinta, a legalização da Aliança Evangélica Portuguesa (AEP), à data congregando todas as confissões do meio protestante e, no pós-Guerra, a realização dos primeiros sínodos das Igrejas Metodista e Presbiteriana e a abertura do Seminário Evangélico de Teologia, sob a direção das três igrejas sinodais (Lusitana, Metodista e Presbiteriana). Ainda no âmbito deste processo, realizou-se, em 1958, a eleição do primeiro bispo da Igreja Lusitana segundo o rito anglicano, embora somente em 1980 esta Igreja tenha passado a fazer parte da Comunhão Anglicana.

Na análise das identidades protestantes, temos de levar em linha de conta alguns fatores. Primeiro, o ostracismo das correspondentes minorias em relação ao exterior, a par do universo numérico reduzido, contribuiu para que internamente houvesse uma grande aproximação entre os membros das

⁵ Para uma consulta precisa dos marcos históricos, ao longo deste período, ver CARDOSO (1985), ERICSON (1984), GUICHARD (1990) e documento produzido pela Aliança Evangélica, aquando da comemoração dos seus 75 anos: "Aliança Evangélica – percurso histórico", 1997.

diferentes confissões. Isso traduzia-se, por exemplo, na frequência de mais de uma igreja evangélica (batista e Irmãos, metodista e lusitana, metodista e Irmãos, Irmãos e pentecostal ou lusitana e presbiteriana), em função do pregador mais apreciado, do horário de culto mais conveniente ou de uma mudança de residência. Traduzia-se ainda na realização de encontros e acampamentos interdenominacionais, como os da União Bíblica, para crianças e jovens, com vista ao enquadramento social e religioso e mesmo à endogamia (Vilaça 2006: 187-188).

A tónica na conversão e na salvação pessoal e o incentivo a uma leitura da Bíblia e respetiva meditação individual – muitas vezes sem a intermediação teológica –, características estas tão típicas do protestantismo, conduziram a uma certa relativização das diferenças denominacionais. A isto deverá ser acrescentada a clivagem entre líderes e seguidores, do ponto de vista da formação teológica e do conhecimento da herança histórica, o que também nada ajudava para a afirmação de uma identidade confessional doutrinariamente fundamentada.

Em suma, antes de serem congregacionais, metodistas ou mesmo batistas, todos se consideravam evangélicos. A construção da identidade era feita por oposição aos "outros", em especial, aos católicos: ser "crente" significava ser "crente evangélico". Os "outros" eram os descrentes. Apesar desta indefinição identitária do universo religioso minoritário, este período não deixou de ser pautado pelo estabelecimento progressivo de fronteiras entre as várias confissões evangélicas e protestantes dentro do quadro de filiação nacional e internacional.

Esta demarcação de territórios doutrinários fez-se sentir, principalmente, a partir da II Guerra Mundial com a criação do Conselho Mundial de Igrejas, organismo que concentrava os protestantes históricos (anglicanos, reformados, luteranos) e as igrejas ortodoxas e que se dispunha a promover o diálogo ecuménico, mesmo com a Igreja Católica Romana. Lembremos que a Aliança Evangélica afirma, logo após a sua fundação, em 1935, o seu distanciamento em relação àquilo que designa de "Modernismo ou Liberalismo Teológico", voltando, em 1950, a reiterar essa posição face ao recém-criado Conselho Mundial de Igrejas. Por seu lado, as Igrejas Sinodais aproximam-se progressivamente deste organismo ecuménico internacional, atitude que culmina com a criação do Conselho Português de Igrejas Cristãs (COPIC) e o afastamento em relação à Aliança Evangélica.

A estas transformações fica, contudo, alheia a maior parte da população evangélica, e quando a partir dos anos sessenta (depois do Concílio do Vaticano II) são promovidos os primeiros encontros ecuménicos entre protestantes (filiados no COPIC) e católicos, não são poucas as manifestações de crítica e as resistências a tal iniciativa, por parte dos membros das sinodais.

Relativamente a cada grupo religioso existe uma representação idealizada de que a prática se submete voluntariamente à norma, isto é, está presente uma visão comunitarista. Ora, o que se observa na realidade social é um conjunto de “competições no interior das estruturas de dominação” (Bourdieu, 2001: 92). Isso passa-se no interior da Igreja Católica onde sob a mesma abóbada cabem diferentes movimentos e organizações. Como exemplos extremos podemos referir a Opus Dei e os grupos católicos adeptos da Teologia da libertação. No plano litúrgico, as diferenças são também profundas, indo desde as formas mais ritualistas até às missas mais carismáticas e em profunda rutura com a forma de cultuar católica tradicional.

O mesmo acontece dentro do universo religioso minoritário português, só que neste caso as rupturas são efetivas. Se se comparar longitudinalmente a listagem das denominações do Prontuário Evangélico verifica-se que, de edição para edição, surgem novas Igrejas e missões, na maioria dos casos anteriormente existentes mas que rompem com a organização-mãe, seja no seu modelo congregacional⁶ ou no sinodal. Para o primeiro formato organizativo temos o exemplo da fratura entre a Convenção Batista Portuguesa e a Associação de Igrejas Batistas Portuguesas e para ilustrar o segundo formato há o caso da Igreja Metodista wesleyana, que surgiu por via de um fracionamento na Igreja Metodista portuguesa.

Dentro do Conselho Português de Igrejas Cristãs também são visíveis lutas e competições entre as Igrejas que o constituem (Vilaça, 2006: 188). A difícil gestão comum do Centro Ecuménico de Diálogo de Buarcos pelas três Igrejas sinodais (Lusitana, Metodista e Presbiteriana) teve como desenvolvimento um conflito em torno da questão de propriedade, que conheceu como desfecho final a venda daquele complexo construído ironicamente com o propósito de promover o diálogo interconfessional.

Outro exemplo de luta de forças dentro desta estrutura religiosa prende-se com as conversações (sem sucesso) que se estenderam por longos anos acerca da possível fusão da Igreja Metodista com a Igreja Presbiteriana face à proximidade teológica e à sua complementaridade geográfica: os metodistas encontram-se implantados no Norte do país (entre Braga e Aveiro) enquanto os presbiterianos no Sul (a partir da Figueira da Foz até à zona da Grande Lisboa).

A instauração da democracia, em 1974, estabeleceu desde logo a liberdade de expressão e de associação como princípios basilares na Constituição aprovada dois anos mais tarde. As minorias protestantes históricas e evangélicas implantadas desde o século XIX e os grupos religiosos mais recentes

⁶ As congregações são autónomas umas em relação às outras, o que se traduz, por exemplo, no pagamento do salário do seu pastor.

acreditaram estar perante novos campos de possibilidades e expansão, facultados pela democracia (Vilaça, 1997: 39 e 2006: 190). À semelhança do que acontecera em 1910, os protestantes abraçaram a mudança de regime com forte expectativa, acreditando que a liberdade de expressão, de associação e de manifestação permitiria, pela primeira vez na história desta comunidade, o exercício dos meios de evangelização capazes de produzirem uma expansão e um crescimento numérico, até aí desconhecidos.

É extremamente interessante, do ponto de vista sociológico, o paralelismo de comportamentos sociais assumidos pela comunidade evangélica em duas fases de transição política e social, temporalmente distintas: o advento da República, em 1910, e o advento da democracia em 1974. Há, de facto, uma semelhança circunstancial, pois em cada uma dessas épocas se verifica uma rutura institucional e ideológica, um momento em que a utopia se sobrepõe à tradição. O 25 de Abril despertou também dentro do universo religioso das margens (e, até certo ponto, guetizado) essa pulsão cujas repercussões se traduziram num investimento, simultaneamente, social e religioso.

A euforia em torno da missão evangelizadora inscreveu-se na exaltação messiânica, própria de qualquer revolução. Se uma revolução tem sempre uma conotação religiosa – o facto foi já ilustrado na reflexão, atrás efetuada, sobre a I República –, no microcosmos das minorias religiosas portuguesas operou-se uma dupla inscrição religiosa. O projeto de acelerar a história, que se prefigurou em todo o campo social, foi incorporado pelo campo religioso (minoritário) e os seus agentes, que para além de (ou porque) religiosos são também agentes sociais, construíram um projeto específico: acelerar a expansão do "Reino dos Céus". Sem que isso implicasse necessariamente escatologias, até porque uma boa parte das denominações protestantes não tem essa orientação teológica. Independentemente dos registos político-partidários dos dirigentes das confissões religiosas, independentemente de uma ação mais dirigida para as questões de solidariedade e intervenção social ou, pelo contrário, mais direcionadas para o indivíduo e respetiva conversão e transformação social, em comum havia a identificação com a mudança.

Tal como aconteceu durante a I República, os largos setores do mundo evangélico olharam a revolução pelo seu lado instrumental, não se imiscuindo propriamente na vida política, de modo interventivo. Isso não significa, contudo, que a atitude generalizada fosse e seja apolítica ou apartidária. José Dias Bravo, presidente da Aliança Evangélica na década de noventa do século XX, é representativo do estabelecimento de canais de comunicação entre o campo religioso e o político. Embora desconhecendo-se vínculos político-partidários, trata-se de alguém que auferiu de papéis bem definidos em ambos os campos: dirigente da maior organização evangélica em Portugal e Vice-Procurador Geral

da República. Foi nessa condição estratégica intercomunicativa que impulsionou o processo que daria origem à nova legislação sobre liberdade religiosa, capitalizando as suas competências profissionais, a sua inserção nos círculos jurídicos e a sua proximidade aos lugares de poder político em proveito do campo religioso.

O seu posicionamento em ambos os campos tem contribuído bastante para colocar as minorias religiosas na esfera pública. Lembramos que a comemoração dos 75 anos da Aliança Evangélica Portuguesa, em 18 de janeiro de 1997, foi um facto inédito na sociedade portuguesa: o poder político compareceu numa cerimónia pública duma organização religiosa minoritária. Esse evento, que teve lugar na Aula Magna, contou com a presença do Presidente da República Jorge Sampaio, do Procurador-Geral da República Cunha Rodrigues e do Ministro da Justiça Vera Jardim, tendo por isso despertado uma curiosidade mediática adicional.

O caso mais evidente de protagonismo público e filiação partidária é o de José Manuel Leite, em especial, nas décadas de setenta e de oitenta. Este pastor da Igreja Presbiteriana pode ser considerado como um elemento nuclear que, ao repartir a sua vida pública, os seus investimentos e a sua liderança pelas esferas religiosa e política, fez com que essas áreas “funcionalmente distintas” se tornassem “operativamente interpenetrantes”. Trata-se de um registo que possui algumas semelhanças com o de Alfredo Silva. Para além do Curso de Teologia, tem um diploma em engenharia, mas optou pelo pastorado. Foi diretor do Centro Ecuménico da Buarcos, função que desempenhou no período mais dinâmico daquela instituição. Conciliou essa fase da sua vida com a atividade política. Depois do 25 de Abril foi o primeiro Presidente da Câmara da Figueira da Foz, eleito pelo Partido Socialista. Adquiriu no meio protestante uma reputação nacional e internacional, tendo trabalhado, durante largos anos, em Genebra no Conselho Mundial de Igrejas. Depois de regressar a Portugal tornou-se presidente da Igreja Presbiteriana, durante mais do que um mandato e manifestou-se mais do que uma vez na imprensa a propósito da Lei da Liberdade Religiosa e da Concordata.

Pese embora o enfoque que temos vindo a atribuir à interação entre o político e o religioso, matéria que tem relação direta com a problemática da distribuição do poder, pelos agentes que atuam nos dois campos, é de realçar que existem outros tipos de interação que os agentes do campo religioso traçam, não confinados àqueles dois campos. Protagonismos desenvolvidos na esfera social e cultural podem, de igual modo, projetar as minorias religiosas para o espaço público. Noutro plano ainda, será de referir que a própria aquisição de diplomas escolares e de estatutos profissionais de destaque é entendida pelos membros das comunidades religiosas marginais (protestantes ou não) como fator de natureza instrumental, uma vez que contribui para o

reconhecimento público de elementos que pertencem ao grupo e por isso, de modo subliminar, para uma mais-valia social que é apropriada pelo conjunto da comunidade.

As mudanças nas relações de poder dentro do campo religioso e entre este e o campo político devem-se, substancialmente, à reconfiguração da sociedade portuguesa, no seu conjunto, balizada a partir de 1974. No entanto e apesar da nova projeção que a democracia permitiu às alternativas religiosas, pode dizer-se que, contrariamente às expectativas entusiastas, o que o 25 de Abril trouxe foi uma relativa estabilização, do ponto de vista estatístico, dos grupos religiosos preexistentes e uma diversificação e aumento do mercado de bens religiosos⁷ (Vilaça, 2006: 193). Note-se, porém, que, no meio evangélico, as igrejas de linha pentecostal e, em especial, os novos grupos que a partir dessa orientação teológica emergiram foram aqueles que mais conseguiram expandir-se. O aumento dos protestantes/evangélicos e dos "outros cristãos", patente nos recenseamentos e no Estudo das Identidades Religiosas em Portugal (Teixeira, 2012), é fruto do crescimento das igrejas pentecostais.

O Pentecostalismo⁸ representa uma das facetas mais importantes do protestantismo contemporâneo, sendo mesmo o ramo protestante com taxas de crescimento regular, contrariando assim o declínio das Igrejas historicamente mais ligadas à Reforma.

Primeiramente rejeitado pelo protestantismo tradicional, hoje começa a ser incorporado e entendido como uma das múltiplas identidades protestantes (Fath e Willaime, 2010). O facto de ser também constituído maioritariamente por jovens e, cada vez mais, escolarizados e por ter uma capacidade de comunicação ajustada à cultura moderna da era Google tem contribuído para um maior reconhecimento deste grupo.

⁷ Entre os grupos chegados no pós-25 de Abril, assinalamos os Mórmons, os Moonies e a Meditação Transcendental, que se fixaram em finais da década de setenta. Também surgiram ou ganharam visibilidade movimentos de influência oriental, como os Krishna, ou os grupos tipicamente New Age, como a Nova Acrópole. A Cientologia só em meados dos anos noventa procurou instalar-se oficialmente em Portugal. De igual modo, a comunidade muçulmana começou a ter uma maior expressão na sociedade portuguesa nessa época, em virtude da vinda de muitos muçulmanos, principalmente da Guiné e de Moçambique, no quadro do processo de descolonização. Instalaram-se também Igrejas representativas do cristianismo de Leste, umas pertencentes ao Patriarcado Ecuménico de Constantinopla, outras ao Patriarcado de Moscovo ou autocéfalas.

⁸ A diferença entre o pentecostalismo e o atual neopentecostalismo consiste na inclusão, por parte do segundo, de um "Evangelho de sucesso", acompanhado de uma maior secularização das normas de conduta – a maior liberdade da forma de vestir das mulheres, a permissão do consumo controlado de álcool ou o recurso a todos os meios de comunicação como fator imprescindível à difusão da mensagem ilustram a rutura com os comportamentos condenáveis pelo movimento na sua vertente tradicional.

Bibliografia

- ASPEY, Albert (1971). *Por Este Caminho. Origem e progresso do Metodismo em Portugal no século XIX*. Porto: Sínodo da Igreja Evangélica Metodista Portuguesa.
- BOURDIEU, Pierre (2001). *Science de la science et réflexivité*. Paris: Raisons d'Agir.
- CARDOSO, M. Pedro (1985). História do Protestantismo em Portugal. *Cadernos do CER*, 2: 1-59.
- CATROGA, Fernando (1988). O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911). *Análise Social*, vol. XXIV, 100 (1): 211-273.
- DOMINGUES, Frei Bento (1989). *A religião dos portugueses*. Porto/Lisboa: Figueirinhas.
- ERICSON, Gerald Carl (1984). *Os evangélicos em Portugal*. Queluz: Núcleo.
- FATH, Sébastien e WILLAIME, Jean-Paul (2010). *La Nouvelle France protestante: essor et recomposition au XXI^e siècle*. Genève: Labor et Fides.
- FELIZARDO, Herlânder (1995). *História dos Baptistas em Portugal*. Lisboa: Centro Baptista de Publicações.
- GUICHARD, François (1990). Le Protestantisme au Portugal. In: *Arquivos do Centro Cultural: Português*, vol. XXVIII. Lisboa-Paris: Fundação Calouste Gulbenkian, p. 455-482.
- LEITE, Rita Mendonça (2009). *Representações do Protestantismo na Sociedade Portuguesa Contemporânea: Da exclusão à liberdade de culto (1852-1911)*. Lisboa: Centro de Estudos de História Religiosa.
- MARTIN, David (1978). *A General Theory of Secularization*. Oxford: Blackwell.
- NIEBUHR, H. Richard (1987) [1927]. *The Social Sources of Denominationalism*. Gloucester: Peter Smith.
- OLIVEIRA, Narciso P. F. (1996). *Alfredo Henrique da Silva: evangelizador de acção e cidadão do mundo*. Dissertação de Mestrado em História Moderna e Contemporânea. Porto: Faculdade de Letras da Universidade do Porto. Policopiado.
- PINTO, Pedro (2002). As Testemunhas de Jeová durante o Estado Novo – Uma minoria perseguida. *História*, 48: 38-45.
- SILVA, António Manuel (1995). A Igreja Lusitana e o republicanismo (1880-1910): convergências e expectativas do discurso ideológico. In: *Actas do Congresso A Vida da República Portuguesa, 1890-1990*. Lisboa: Cooperativa de Estudos e Documentação, p. 739-756.
- _____. (1998). Os protestantes e a política portuguesa: o caso da Igreja Lusitana na transição do século XIX para o século XX. In: *Lusothopie, Vol. Des protestantismes en "lusophonie catholique"*. Paris: Éd. Karthala, p. 269-282.
- VILAÇA, Helena (2013). Novas paisagens religiosas em Portugal: do centro às margens. *Didaskalia* XLIII (1): 81-114.
- _____. (2006). *Da Torre de Babel às terras prometidas: pluralismo religioso em Portugal*. Porto: Afrontamento.

- _____ (1999). Alguns traços acerca da realidade numérica das minorias religiosas em Portugal. In *Lusotopie – Des christianismes diversifiés en lusophonies modernes* (Vol. II). Paris: Éditions Karthala, p. 277-289.
- _____ (1997). Notas de pesquisa para o estudo dos grupos religiosos minoritários em Portugal. *Sociologia – Revista da Faculdade de Letras*, 7: 31-51.
- WILLAIME, Jean-Paul (1992). *La Précarité protestante: sociologie du protestantisme contemporain*. Genève: Labor et Fides.