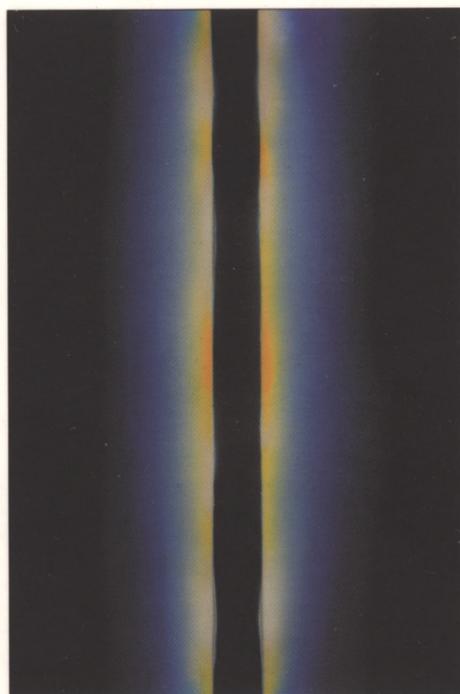


REVISTA DE  
**HISTÓRIA**  
**DAS IDEIAS**



TOLERÂNCIAS, INTOLERÂNCIAS

VOLUME 25, 2004

INSTITUTO DE HISTÓRIA E TEORIA DAS IDEIAS  
FACULDADE DE LETRAS DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

## MINORIAS E LIMITES DA TOLERÂNCIA EM PORTUGAL (SÉCS. XIX/XX)

Ao longo das duas últimas centúrias a política religiosa em Portugal oscilou entre uma atitude tolerante e uma posição de intolerância em relação aos grupos religiosos minoritários. Afirmar que, após o fim da uniformidade religiosa, na altura da substituição do absolutismo pelo liberalismo, se assistiu a uma tolerância durante a vigência do liberalismo monárquico, da 1ª República e mesmo do Estado Novo parece-nos não corresponder à verdade como as perseguições aos cristãos reformados, ainda que conjunturais, claramente demonstram. Isto não significa que não tivessem existido momentos de maior abertura perante a diferenciação religiosa, que crescia no interior da sociedade civil. A tolerância era vigiada pelo poder político, sustentado pelo enquadramento jurídico e constitucional dos regimes. A perseguição dos divulgadores da Bíblia, que durante o século XIX, percorreram o país na sua actividade proselitista foi um facto. Na verdade, os colportores encontraram forte oposição por parte do clero ultramontano que, em nome da religião oficial, se opunha à liberdade dos cultos. Esta posição integrista seria igualmente assumida por alguns bispos, que não se coibiram de publicar várias pastorais contra o protestantismo e a difusão da sua mensagem cristológica.

---

\* Faculdade de Letras de Coimbra e Centro de Estudos Interdisciplinares do Século XX (Ceis20).

O fenómeno protestante começou por resultar da actividade religiosa de estrangeiros, que viviam no nosso país mas, desde cedo, a adesão a manifestações religiosas adversas à confissão oficial manifestou-se em franjas da nossa sociedade, descontentes com a rotina do ritual católico e com o desconhecimento dos textos bíblicos que os padres, de uma maneira geral, não divulgavam. O conhecimento da Bíblia também era dificultado pelo analfabetismo da esmagadora maioria da população. O judaísmo por um lado e as diversas confissões protestantes pelo outro, foram fenómenos sócio-religiosos marginais durante os séculos XIX e XX, embora os cristãos reformados aumentassem em número de forma paulatina.

### As palavras e a realidade

O conceito de tolerância tem um sentido ambivalente, que se encontra inscrito na etimologia da palavra. Segundo o *Dicionário em oito línguas* de Ambrósio Calepino (1502) *tolerare* significa, antes de mais, *sofrer, suportar pacientemente*. Mas, de acordo com a mesma fonte, também quer dizer, *sustentar*, no sentido de alimentar alguém, ou *aguentar*, como se diz quando um navio tolera determinada carga. De forma mais explícita, o radical *tol*, comum a *tolerare* e a *tollere*, denota a acção de *erguer, elevar* seguindo um sentido activo e positivo, que será pouco comum no léxico da tolerância consagrado pela tradição<sup>(1)</sup>. Quem lê o *Vocabulário Português e Latino* (1721) de Rafael Bluteau volta a encontrar uma oscilação semelhante no significado da palavra. De acordo com este autor, *tolerância* é “o mesmo que paciência” e, “segundo os jurisconsultos, significa uma certa permissão de cousas não lícitas, sem castigo de quem as comete, porém sem concessão nem dispensa para elas; e assim em muitas partes são toleradas as mulheres Damas, ainda que seja ilícita a arte meretrícia”. O *Dicionário da Língua Portuguesa* de António Moraes e Silva (1789) limitava-se a referir a tradicional conotação de passividade da tolerância que significava “levar com paciência”, ou antes, “permitir tacitamente, dissimular com a coisa digna de castigo”. Na oitava edição (1891),

---

<sup>(1)</sup> Diogo Pires Aurélio, “Tolerância/Intolerância”, in *Enciclopédia Einaudi*, vol. 22, Lisboa, INCM, 1996, p. 179.

a obra distingue *tolerância política* – “princípio da escola liberal, que reconhece em todo o indivíduo o direito absoluto de seguir e sustentar livremente falando, ou escrevendo, as doutrinas de que é partidário, embora em completa oposição às ideias predominantes, representadas no poder –, e a *tolerância religiosa*, ou “condescendência em permitir a prática de todos os cultos, assegurando a cada indivíduo a liberdade de seguir a religião que professa”. Quase na mesma altura, o *Dicionário* de Cândido de Figueiredo (1899), tal como boa parte dos seus congéneres europeus, acrescentava duas inovações, de entre as quais, a palavra *tolerantismo*, definida como “sistema dos que entendem que se deve tolerar num Estado todas as religiões”. A partir de certo momento, não muito longínquo, passou a identificar-se a tolerância com a liberdade de religião e pensamento. É, assim, que a palavra figura no dicionário de Aurélio Buarque de Holanda (1974), segundo o qual, é uma “tendência a admitir modos de pensar, de agir e de sentir que diferem dos de um indivíduo ou de grupos determinados, políticos ou religiosos”<sup>(2)</sup>. Mais recentemente, no dicionário coordenado por José Pedro Machado, a *tolerância religiosa* é definida “como a condescendência em virtude da qual se deixa a cada um a liberdade de praticar a religião que professa”<sup>(3)</sup>, enquanto no dicionário de Houaiss a definição da *tolerância religiosa* é praticamente a mesma: “aquela que permite a cada um a liberdade de praticar a religião que professa”<sup>(4)</sup>.

Sabemos que, para além do padrão da tolerância, existe a sua margem e o intolerável. É claro que também existe a realidade histórica e o caminho das sociedades no sentido da conquista do pluralismo religioso. A tolerância foi alcançada na Época Moderna<sup>(5)</sup> e um dos seus textos fundadores seria *A Carta sobre a Tolerância* de John Locke (1689), teorizador

---

<sup>(2)</sup> *Idem, ibidem*, pp. 179-180.

<sup>(3)</sup> *Grande Dicionário da Língua Portuguesa*, coord. de José Pedro Machado, vol. XII, Lisboa, Amigos do Livro Editores, 1981, p. 62.

<sup>(4)</sup> *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2003, t. VI, p. 3534.

<sup>(5)</sup> A emergência da tolerância nesta época foi estudada por: Guy Saupin, *Naissance de la tolérance en Europe aux Temps modernes, XVIe-XVIIIe siècles*, Rennes, PUR, 1998. Sobre a mesma temática leia-se “La Naissance de L’Idée de Tolérance (1660-1689)”, in *Actes du colloque organisé à l’université de Rouen les 29 et 30 janvier 1999*, Université de Rouen, 1999.

que legitimava a tolerância para os grupos religiosos e a segurança dos indivíduos com exceção dos católicos por estarem sujeitos a Roma<sup>(6)</sup>. Mas, se o escritor inglês reconhecia igual dignidade a todos os indivíduos num Estado cristão, Espinosa assumia o modelo multiculturalista e a ideia de tolerância aplicava-se às comunidades com iguais direitos. No século das Luzes esta ideia surge como um dos princípios fundamentais da cultura a par dos valores de progresso, civilização, humanidade, etc.<sup>(7)</sup>. A contemporaneidade herdou da reflexão filosófica da Época Moderna a tolerância, embora as situações fossem diversas especialmente no que diz respeito à tolerância religiosa e sua aplicação nos diferentes países.

A palavra tolerância encontra-se intimamente ligada ao vocábulo intolerância de modo que não se pode explicar um sem se invocar o outro. A análise do problema, numa perspectiva histórica, leva-nos a S. Tomás de Aquino que teorizou a posição habitual da Igreja católica ao longo dos tempos. Segundo o filósofo medieval devia haver uma intolerância sem tréguas para os cristãos que romperam a fidelidade ao cristianismo, os hereges e uma condescendência para com os “pagãos”, os que nunca foram baptizados os quais estavam, à nascença, excluídos da comunidade<sup>(8)</sup>. O debate sobre a tolerância atravessou a Época Moderna e, durante o Iluminismo setecentista, assistiu-se a uma luta pelo triunfo da razão contra a superstição e as “trevas”, associadas invariavelmente à intolerância. O racionalismo vindo de Descartes desenvolveu-se, no século XVIII, contra os preconceitos religiosos e, nessa medida, pode falar-se de uma intolerância da razão. Espinosa primeiro e noutro registo Catarina II, em carta a Diderot, ou mesmo Kant defenderam a liberdade religiosa.

Durante a revolução francesa de 1789, o culto do Ser Supremo originou um verdadeiro terror e a uma inaudita intolerância religiosa. Mais tarde, Feuerbach via a religião como o maior obstáculo à libertação do homem, enquanto Marx defendeu a emancipação do Estado face à religião em *A Questão Judaica*, ao mesmo tempo que situou o verdadeiro combate

---

<sup>(6)</sup> Sobre o assunto veja-se John Locke, *Carta sobre a Tolerância*, Lisboa, Edições 70, s. d.

<sup>(7)</sup> Uma das interpretações mais conseguidas do período iluminista e dos seus valores foi feita por: Georges Gusdorf, *Les Principes de la Pensée au Siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971, pp. 293-461.

<sup>(8)</sup> Diogo Pires Aurélio, *ob. cit.*, p. 186.

anti-religioso na praxis sócio-política, na luta de classes. Por outro lado, a obra *On Liberty* (1859) de Stuart Mill é entendida como um clássico sobre a bibliografia da tolerância. Nela o autor sustentava a tolerância para com os ateus, ou para com os *mormons*, cujos costumes eram tão diferentes do cristianismo tradicional. O seu alvo já não era a intolerância do poder religioso ou político, mas a da opinião pública. Mais recentemente tem-se imposto o culto da diferença religiosa e cultural. Profundamente ligado à tolerância, o multiculturalismo apresenta-se como uma realidade nos nossos dias e alimenta a consciência dos cidadãos esclarecidos.

No plano institucional, Paul Ricoeur fez uma distinção pertinente entre “Estado laico” e “Estado de Direito”. Segundo o filósofo francês aquele tem uma conotação anticlerical e anti-religiosa dado que tanto recusa a imposição de qualquer crença, como se apresenta como o detentor exclusivo da verdade. Este é verdadeiramente não-confessional e rejeita a assunção do agnosticismo ou do ateísmo<sup>(9)</sup>. Tal articulação entre o poder político e a religião, ou a sua ausência, é importante para se compreender a evolução das relações entre o temporal e o espiritual nos diferentes regimes políticos nacionais que se sucederam nos séculos XIX e XX. A tolerância e a intolerância dependeram muito das políticas religiosas e da atitude da Igreja maioritária nas diferentes conjunturas por que passou a sociedade portuguesa nos dois últimos séculos.

### **A ausência de liberdade religiosa**

Enquanto em Portugal foi definida constitucionalmente, no século XIX, uma religião oficial que perdurou até 1910, em França, a evolução foi diferente neste plano da realidade. Na sequência da Concordata de 1801, que Napoleão firmou com Roma, o Primeiro cônsul publicou, no ano seguinte, os *Artigos orgânicos*, através dos quais deu um estatuto legal às Igrejas reformada e luterana. Estas confissões religiosas passaram a fazer parte dos “cultos reconhecidos” pelo Estado tal como a Igreja católica. Alguns anos mais tarde, o “culto israelita” também seria autori-

---

<sup>(9)</sup> Para o conhecimento conceptual e evolutivo da tolerância e intolerância religiosas seguimos o excelente artigo de Diogo Pires Aurélio atrás mencionado.

zado. O peso numérico e a importância histórica do protestantismo não se pode comparar ao da Igreja católica. Por isso, a igualdade formal obtida pelas confissões reformadas tornou-se preciosa, embora os protestantes tivessem passado por momentos de grandes dificuldades durante algumas conjunturas no século XIX. O novo estatuto das Igrejas reformadas não foi negociado com os seus representantes. Foi antes um acto do Estado, que organizou estas Igrejas segundo uma fórmula diferente do sistema “presbiteriano-sinodal”. A partir de 1804, os pastores passaram a ser assalariados, tal como o clero católico. O poder civil pretendia então exercer um controlo político sobre a direcção das Igrejas reformadas. O conjunto da organização dos diferentes cultos, que se chama geralmente sistema dos “artigos orgânicos”, ou sistema concordatário iria durar até 1905<sup>(10)</sup>. A Concordata foi uma espécie de primeira laicização, enquanto os “artigos orgânicos” permitiram a liberdade de cultos e a tolerância religiosa, embora se reconhecesse o catolicismo como a religião da maioria dos franceses. Com Napoleão as crenças tornaram-se exteriores ao Estado, o qual se mostrava indiferente às doutrinas religiosas e à teologia, desde que elas não perturbassem a ordem pública. Cada cidadão podia ter as crenças que entendesse.

A Igreja católica não se reconciliaria com o mundo moderno uma vez que recusou todas as formas de evolução para o liberalismo monárquico, a república e a democracia. Cada vez mais alinhada com Roma (ultramontanismo) apenas uma vez se sentiu tentada pela aventura moderna, durante a revolução de 1848. De facto, nesta conjuntura, celebrou-se em Jesus o primeiro republicano e no Evangelho a fonte da fraternidade. Mas tal visão teve uma curta duração pois, em 1852, a instituição católica preferiu a aventura com Napoleão III, para decepção de intelectuais como Victor Hugo que jamais lhe perdoaria. Depois da laicização do ensino na IIIª República, o Parlamento votou a Separação (1905) e as paixões entre as “duas França” desencadearam-se<sup>(11)</sup>. Em síntese: a liberdade de cultos em França distanciava este país do catolicismo

---

<sup>(10)</sup> Jean Baubérot, *Le retour des Huguenots. La vitalité protestante XIXe-XXe siècle*, Paris, Les Éditions du Cerf, Genève, Les Éditions Labor et Fides, 1985, pp. 15-16.

<sup>(11)</sup> Jean-Louis Schlegel, *La Loi de Dieu contre la Liberté des Hommes. Intégrismes et fondamentalismes*, Paris, Éditions du Seuil, 2003, pp. 68-70.

oficial de Portugal e Espanha, facto que tinha reflexos óbvios na maior intolerância religiosa nos países ibéricos.

O triunfo do liberalismo sobre as forças absolutistas, em 1834, criou condições para uma configuração político-eclesiástica baseada nos textos constitucionais produzidos no século XIX. Na verdade, tanto a Constituição de 1822, como a Carta Constitucional de 1826, assim como a Constituição de 1838 definiram o catolicismo como religião oficial impondo-o, na prática, ao conjunto dos cidadãos nacionais, facto que colidia com a liberdade de consciência também consagrada nestes textos constitucionais. Assim, na primeira destas leis fundamentais afirmava-se que “A Religião da Nação Portuguesa é a Católica Apostólica Romana” (artigo 25º), embora se permitisse aos estrangeiros o exercício particular dos respectivos cultos. Na segunda, que esteve em vigência num longo período (68 anos ininterruptos), no artigo 6º, estatua-se que “A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a Religião do Reino”. A liberdade de “culto doméstico” era garantida aos estrangeiros “em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de Templo”. A terceira estabelecia, no seu artigo 3º, que “A Religião do Estado é a Católica Apostólica Romana” e, no seu artigo 11º afirmava que “Ninguém pode ser perseguido por motivos de Religião, contanto que respeite a do Estado”<sup>(12)</sup>. Ao definirem uma religião oficial, as leis constitucionais oitocentistas, impediam a liberdade de cultos para os cidadãos nacionais e criavam condições objectivas para práticas de intolerância em relação às minorias religiosas que ousassem exprimir-se publicamente.

Não podemos concordar com aqueles que afirmam a existência das liberdades religiosa e de consciência durante a vigência do liberalismo monárquico, pois o Estado impunha ao conjunto de cidadãos uma confissão oficial<sup>(13)</sup>. Parece-nos também que não há qualquer promiscuidade nas relações Estado-Igreja entre 1834 e 1911. Trata-se antes de um sistema político caracterizado por uma ligação orgânica entre o poder civil e a esfera eclesiástica no quadro do regalismo doutrinário, que legitimava a

---

<sup>(12)</sup> Os textos constitucionais podem ser consultados em: Jorge Miranda, *As Constituições Portuguesas de 1822 ao texto actual da Constituição*, 3ª ed., Lisboa, Livraria Petrony, 1992.

<sup>(13)</sup> Naturalmente que estamos em desacordo com as análises jurídico-constitucionais de Paulo Pulido Adragão, *A Liberdade Religiosa e o Estado*, Coimbra, Livraria Almedina, 2002, pp. 295-307.

supremacia do poder temporal sobre o espiritual. Daí a nomeação dos bispos e a provisão dos benefícios eclesiásticos pelos governos e o recurso ao beneplácito régio, quando os documentos da Igreja contrariassem o funcionamento normal da vida política. O Estado financiava o culto e uma parte do clero, através do seu orçamento, controlava – na medida do possível – os seminários e a Faculdade de Teologia de Coimbra que se integrava no sistema de ensino superior do país. Os bispos tinham regalias como o assento na Câmara dos Pares e eram subvencionados pelo poder político.

Como Jónatas Machado afirmou o conceito contitucional de liberdade religiosa distingue-se do conceito *teológico* de *libertas ecclesiae*. Neste sentido, não resulta de uma ideia de tolerância caritativa e não reclama a liberdade apenas para uma confissão particular (neste caso o catolicismo). Assim, o direito à liberdade religiosa é um direito constitucional e não um princípio eclesiástico<sup>(14)</sup> e decorre da liberdade de consciência. No século XIX, a luta dos cristãos reformados inseria-se na “batalha” pela implantação da liberdade de cultos, tese que chegou a ser defendida por personalidades da Igreja católica como o bispo de Viseu, D. António Alves Martins (a partir de 1870). A religião oficial, sustentada pela elite política liberal, destinava-se a estabelecer um consenso em torno das instituições e a contribuir para a reprodução do sistema social, como viria a acontecer até à eclosão do 5 de Outubro de 1910.

O Código Penal (1852) restringia o exercício da liberdade religiosa e definia um conjunto de crimes contra a religião do reino. De entre eles, consideravam-se a injúria pública por factos, palavras, ou por escrito contra a confissão religiosa oficial, as tentativas de propagar doutrinas contrárias aos dogmas católicos definidos pela Igreja e de fazer prosélitos ou conversões para uma religião diferente, ou para uma seita reprovada pelo catolicismo e a celebração de cultos diferentes da religião oficial. A falta de respeito, as palavras injuriosas, ou blasfémias proferidas de “viva voz publicamente” contra a religião do reino não eram permitidas. Estavam ainda previstas medidas contra o desacato e profanação das “sagradas Formas da Eucaristia”. A prisão maior temporária seria

---

<sup>(14)</sup> Jónatas Eduardo Mendes Machado, *O Regime Concordatário entre a “Libertas Ecclesiae” e a Liberdade Religiosa. Liberdade de Religião ou Liberdade da Igreja?*, Coimbra, Coimbra Editora, 1993, pp. 36-39.

aplicada àquele que, por actos de violência, perturbasse ou tentasse impedir o exercício do culto público da religião do reino. A injúria e a ofensa contra os sacerdotes, no exercício das suas funções, não eram permitidas. Os indivíduos que se fizessem passar por ministros do culto eram condenados ao “degredo temporário” e os portugueses que, professando a religião oficial, lhe faltassem ao respeito, “apostatando, ou renunciando a ela publicamente” perderiam os direitos políticos. Os cidadãos nacionais, ou estrangeiros que infringissem a lei sujeitavam-se às penas previstas no Código. A apostasia ou a renúncia pública do catolicismo não eram permitidas e se qualquer “clérigo de ordens sacras” abandonasse a religião oficial seria expulso do país “para sempre”<sup>(15)</sup>. Estes impedimentos da liberdade religiosa funcionavam também como um meio de repressão do poder político sobre os protestantes nacionais e estrangeiros, que fomentavam diferentes práticas religiosas. Com base na legalidade estatuída pelo Código Penal, sempre contestada pelos cristãos reformados, os tribunais condenaram cidadãos nacionais por prática de “crimes contra a religião”<sup>(16)</sup>.

O mesmo Código também impunha um conjunto de normas sobre os crimes cometidos por abusos de funções religiosas. Os padres não poderiam servir-se das suas funções para a obtenção de fins temporais, estavam impedidos de abusar das suas actividades religiosas revelando o “sigilo sacramental”, ou tentando seduzir a pessoa sua penitente para “fim desonesto”. Não poderiam, no exercício das suas funções, usar o sermonário, ou qualquer discurso público verbal, ou escrito, para injúrias contra as autoridades, ou atacarem a forma do governo e as leis do país. Para além disso, não lhes era permitido a execução de bulas, ou outros documentos da cúria romana sem que lhes tivesse sido concedido o beneplácito régio. Por fim, não poderiam recusar, “sem motivo legítimo”, a administração dos sacramentos, ou qualquer outro acto referente ao seu ministério<sup>(17)</sup>. O incumprimento destas regras, por parte do clero

---

<sup>(15)</sup> *Código Penal aprovado por decreto de 10 de Dezembro de 1852*, 6ª ed., Coimbra, Imprensa da Universidade, 1859, pp. 24-25.

<sup>(16)</sup> Vítor Neto, *O Estado, A Igreja e a Sociedade em Portugal*, Lisboa, INCM, 1998, pp. 527-528.

<sup>(17)</sup> *Código Penal aprovado por decreto de 10 de Dezembro de 1852*, 6ª ed., Coimbra, Imprensa da Universidade, 1859, pp. 25-26.

católico, seria punido de acordo com o estabelecido pelo respectivo corpo de leis. A religião católica era a única permitida, facto que revela a intolerância religiosa do poder político – ao nível dos princípios – para com outras manifestações do culto que pudessem surgir. Desta forma, mantinha-se o paradigma da uniformidade religiosa sustentado por uma Igreja hegemónica e de um sistema dogmático, que lhe permitisse agir no domínio das crenças populares<sup>(18)</sup>. Assim, rejeitava-se a diferenciação das confissões religiosas, ao nível dos princípios da legalidade (textos constitucionais e Código Penal) e do recurso a uma repressão atenuada pelo liberalismo monárquico.

Perante o Estado católico, que monopolizava a religião através das suas regras, restava pouco espaço à propaganda protestante. Tal facto aproximava Portugal da Espanha e Itália, países em que os evangélicos foram vítimas da intolerância político-religiosa. Se, entre nós, havia, em certas circunstâncias, alguma tolerância em relação às minorias, também se sabe que os colportores foram alvos da perseguição das populações e do clero paroquial em várias regiões do país. O protestantismo foi um “produto” importado e teve enormes dificuldades de implantação na sociedade portuguesa oitocentista, apesar de uma tendência crescente do regime político para a tolerância religiosa. No entanto, a maior abertura política a respeito de diferentes práticas confessionais não invalidou jamais a vigilância do poder civil sobre as minorias religiosas. Face às dificuldades existentes, o protestantismo apenas conseguiu criar núcleos de fiéis nalgumas cidades. Tendo surgido primeiro na ilha da Madeira e depois no continente, os protestantes – nacionais e estrangeiros – envolveram-se numa longa e árdua “batalha” pela liberdade religiosa em Portugal. As comunidades criptojudáicas, que viviam no interior/norte do país, mantiveram as suas tradições religiosas de uma forma secreta.

---

<sup>(18)</sup> Sobre a conceptualização utilizada na análise do fenómeno religioso leia-se Luís Aguiar Santos, “Condicionantes na configuração do campo religioso português”, in *História Religiosa de Portugal*, vol. 3, coord. de Manuel Clemente e António Matos Ferreira, Lisboa, Círculo de Leitores, 2002, pp. 401-411.

## **Judaísmo e criptojudaísmo**

Se ao longo das gerações os criptojudeus descendentes dos judeus da época medieval foram perpetuando as suas práticas ancestrais apesar da existência do Tribunal da Inquisição, a legislação do marquês de Pombal (1773 e 1774), ao acabar com a distinção entre cristãos-novos e cristãos-velhos, veio permitir a imigração judaica para Portugal. Assim, ao longo dos séculos XIX e XX vieram famílias, para o continente e ilhas da Madeira e dos Açores, da Palestina, Marrocos e Gibraltar as quais, ainda hoje, têm descendência no nosso país. No ano de 1928, os judeus já tinham duas sinagogas em Lisboa, duas em Faro, uma no Porto e outra em Ponta Delgada<sup>(19)</sup>. Porém, a situação religiosa mais tolerante, iniciada por Pombal e desenvolvida, a partir de 1834, não bastou para chamar a Portugal um número elevado de judeus nem persuadir os criptojudeus a manifestarem-se como ortodoxos. Segundo David Augusto Canelo, ao longo de toda a centúria oitocentista, era evidente “uma atitude permanente e crescentemente reaccionária, intolerante e obscurantista por parte da maioria ultramontana de clérigos portugueses, miguelistas, legitimistas e antisemitas na sua maioria”<sup>(20)</sup>. A população analfabeta vivia imersa nos preconceitos e os criptojudeus temiam praticar o seu culto publicamente. Daí que o fizessem no maior segredo na linha de um hábito ancestral bem enraizado e difícil de destruir.

Alguns judeus ingleses fizeram referências a cristãos-novos, que viviam no nosso país no século XIX e houve quem descrevesse os marranos na segunda metade dessa centúria. Se é certo que se podia viver livremente em Portugal, as leis e as perseguições impediam-nos de se manifestarem como judeus. Nessa época viviam, entre nós, três grupos de judeus: os askenazim, originários da Europa Central, sobretudo polacos; os marroquinos e gibraltinos e os marranos, descendentes dos judeus portugueses que sobreviveram à perseguição inquisitorial. Apesar da tolerância relativa para com os judeus, no período do liberalismo monárquico,

---

<sup>(19)</sup> Margarida Conceição de Jesus Ferreira, *Amílcar Paulo. Uma vida na defesa de um povo proscrito*, Porto, Faculdade de Letras, 1999, p. 25 (dissertação de Mestrado mimeografada).

<sup>(20)</sup> David Augusto Canelo, *Os últimos criptojudeus em Portugal*, Belmonte, Centro de Cultura Pedro Álvares Cabral, 1987, p. 77.

a sua organização, como grupo religioso diferenciado, foi demorada<sup>(21)</sup>. As desinteligências entre os membros judaicos impediu a fundação da Comunidade Israelita de Lisboa, que só ocorreu no século XIX. A primeira sinagoga tinha sido aberta em 1813, na capital, mas a ausência de uma completa tolerância religiosa, impediu a aprovação dos estatutos da Comunidade, facto que só viria a acontecer em 1912. A falta de liberdade impediu os judeus da capital de construir um cemitério, no século XIX, não obstante terem adquirido um terreno para o efeito em 1865. Por este motivo, os grupos judaicos tinham que enterrar os seus mortos nos cemitérios das capelanias estrangeiras reconhecidas pelas autoridades portuguesas. A partir de 1911, com a secularização das necrópoles e a sua passagem para a administração do Estado criou-se um clima de tolerância que permitia o enterramento dos mortos das confissões religiosas minoritárias nos cemitérios públicos. Por outro lado, a República possibilitou às minorias religiosas, incluindo a judaica, a aquisição de personalidade jurídica<sup>(22)</sup>.

De acordo com o recenseamento de 1900, o número de judeus não chegava a 500 em todo o país, concentrando-se na sua maioria (quase 70%) em Lisboa. Os judeus portugueses, nos inícios do século XX, eram sobretudo comerciantes e armadores, mas também havia alguns intelectuais. As famílias judaicas ricas e opulentas fundaram um hospital, criaram instituições de auxílio aos necessitados, irmandades, cozinha económica, aula de costura, escola e construíram, de raiz, a sinagoga da capital. O regime republicano reconheceu oficialmente a Comunidade Israelita e permitiu a construção de templos com fachada directa para o exterior<sup>(23)</sup>.

Os judeus de Lisboa eram bastante elitistas e, por isso, recusaram admitir na comunidade da capital, o mais famoso convertido ao judaísmo, Artur Carlos de Barros Basto (1887-1961). Como a historiadora Elvira Mea demonstrou este capitão do exército (filho de pai marrano) desenvolveu uma “Obra de Resgate” notável, especialmente junto das comunidades dos judeus que viviam em Trás-os-Montes e na Beira

---

(21) Luís Aguiar Santos, *ob. cit.*, p. 439.

(22) *Idem, ibidem*, 439-441.

(23) *Nova História de Portugal. Portugal da Monarquia para a República*, coord. de A. H. de Oliveira Marques, Lisboa, Editorial Presença, 1991, pp. 513-514.

Interior<sup>(24)</sup>. Tal “Obra” significava a conversão dos marranos ao judaísmo ortodoxo de que se tinham afastado em virtude da repressão que se abatera sobre práticas religiosas não católicas. A Barros Basto se ficou a dever também a construção da grande sinagoga da cidade do Porto. Os inícios do século XX mostraram a sobrevivência de criptojudéus no norte e centro do país<sup>(25)</sup>. Esta novidade foi conhecida através da publicação da obra, *Os Cristãos-novos em Portugal no século XX*, da autoria do engenheiro de minas polaco, Samuel Schwartz, que alertava o mundo judaico para a existência de criptojudéus em Portugal. Na “Obra do Resgate”<sup>(26)</sup>, desempenhou um papel importante o jornal *Ha-Lapid (O Facho)*, que começou a ser publicado em 1927 (o seu último número saiu a lume em 1958), no Porto<sup>(27)</sup>. Em consequência da descoberta de comunidades criptojudéicas numerosas em Trás-os-Montes e no distrito da Guarda e da “Obra do Resgate” conseguiu-se a integração de muitos marranos no judaísmo ortodoxo. Nessa sequência criaram-se as comunidades israelitas de Bragança (1927), Covilhã (1929), Macedo de Cavaleiros (1939) e Vila Real (1930). Na conjuntura da década de 20, foram inauguradas sinagogas em Bragança (1928) e na Covilhã (1930), além de outras abertas no Porto (1927) e em Ponta Delgada (1928). Fundou-se ainda a Federação Portuguesa das Mulheres Sionistas (1927) e um Instituto de Estudos Hebraicos (1929). Porém, a intolerância religiosa do Estado Novo veio interromper as actividades do líder da conversão dos marranos<sup>(28)</sup>. Acusado anonimamente de práticas homossexuais junto do comandante da Região Militar do Norte este abriu um inquérito militar. E, mesmo sem provas concludentes, o capitão seria expulso do

---

<sup>(24)</sup> Sobre o assunto leia-se Elvira de Azevedo Mea e Inácio Steinhardt, *Ben-Rosh. Biografia do Capitão Barros Basto o Apóstolo dos Marranos*, Porto, Edições Afrontamento, 1997.

<sup>(25)</sup> Margarida Conceição Jesus Ferreira, *ob. cit.*, p. 26.

<sup>(26)</sup> Sobre a “Obra do Resgate” leia-se também Luís Aguiar Santos, *ob. cit.*, pp. 443-447.

<sup>(27)</sup> O referido jornal foi estudado por Maria de Fátima Pinto Amorim Nozes Tavares, *Ha-Lapid (O Facho). Análise do Órgão Oficial da Comunidade Israelita do Porto*, Porto, Faculdade de Letras, 2001. (Dissertação de Mestrado mimeografada).

<sup>(28)</sup> O anti-semitismo revelou-se sobretudo através da obra de Mário Sá o qual apresenta os judeus como mestres de conspiração, indivíduos que se intrometiam em todos os domínios, religioso, político, económico e cultural. Cf. Mário Saa, *A Invasão dos Judeus*, Lisboa, s. e., 1925.

exército português, em 1937, pelo Conselho Superior de Disciplina (a portaria era do ministro da Guerra, Oliveira Salazar e do seu subsecretário Santos Costa). Desta forma desacreditou-se um homem cuja actividade essencial era a de conversão dos marranos de Trás-os Montes e Beiras ao judaísmo oficial. Apesar de tudo, Barros Basto continuaria ligado à comunidade e sinagoga do Porto até à sua morte, em 1961. Na década de 40, ainda pôde verificar a perpetuação de tradições criptojudais em algumas localidades transmontanas. E foi preciso esperar pela Democracia para que a única comunidade marrana sobrevivente – a de Belmonte –, abandonasse a sua existência secreta. Por outro lado, há ainda as comunidades judaicas de Lisboa, Porto e Faro. Ao que parece, vivem actualmente em Portugal 3.000 judeus embora, mais de metade, se concentre nas duas principais cidades do país. Estes não fazem proselitismo apesar da liberdade religiosa actualmente existente<sup>(29)</sup>.

### O “combate” pela construção da diferença religiosa

Para alguns autores protestantes a introdução do cristianismo reformado iniciou-se com Gil Vicente, Frei Valentim da Luz, Damião de Góis e Francisco Xavier de Oliveira (a Inquisição queimaria as obras deste e a sua efígie em público). Contudo, se é certo que estas figuras viveram experiências religiosas diversas, também é verdade que não se formaram grupos sociais religiosamente diferentes na Época Moderna<sup>(30)</sup>. Por este motivo, o país não conheceu qualquer reforma religiosa e pode mesmo caracterizar-se, até ao século XIX, pela unidade do catolicismo tal como sucedeu com Espanha<sup>(31)</sup>. O caminho da uniformidade para a pluralidade religiosa foi muito longo e conheceu avanços e recuos nos dois últimos séculos. Apesar disso, a felicidade de Jerónimo de Azambuja, no Concílio de Trento, ao afirmar que “não se vislumbram em Portugal quaisquer sinais de heresia luterana que enche o mundo”, era apenas a

---

<sup>(29)</sup> Margarida Conceição Jesus Ferreira, *ob. cit.*, pp. 39-41.

<sup>(30)</sup> Luís Aguiar Santos, *ob. cit.*, p. 447.

<sup>(31)</sup> Sobre o caminho da uniformidade para a pluralidade religiosa no país vizinho, veja-se Juan B. Vilar, *Intolerância y Libertad en la España Contemporánea. Los Orígenes del Protestantismo Español Actual*, Madrid, Istmo, 1994, pp. 23-29.

tradução de uma simples fase histórica, porque a tendência das sociedades nas suas evoluções mostrou que a marcha ia no sentido da construção da diferença a vários níveis e também necessariamente no plano das crenças. João Ferreira de Almeida teria sido, no século XVII, um pioneiro protestante primeiro em Amesterdão, para onde emigrara e depois na ilha de Java (governada pelos holandeses). Aí abraçou o calvinismo e se transformou em ministro do evangelho. Para nós, a sua maior importância radica no facto de ele ter traduzido, para português, o Novo Testamento que tanta influência exerceu nas comunidades protestantes portuguesas ao longo do século XIX.

O inglês Borrow desempenhou também um papel importante na divulgação da Bíblia em Portugal, onde chegou em 1835 e, em Espanha, como se pode comprovar lendo o seu livro e as descrições por ele feitas acerca da sua viagem de Lisboa em direcção a Badajoz e a Madrid, depois de ter passado por Évora e Elvas onde deixou vários exemplares da Bíblia<sup>(32)</sup>. Lembremos, neste ensejo, que a Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira (SBBE) fora fundada, em 1804 e que a Sociedade Trinitária (sua rival) seria criada na mesma altura. Por outro lado, a presença de crentes protestantes nas fileiras do exército de Wellington foi aproveitada para iniciar a divulgação do texto bíblico, em língua portuguesa, segundo a versão do padre oratoriano António Pereira de Figueiredo<sup>(33)</sup>.

Os primeiros protestantes que residiram em Portugal eram membros das “nações” estrangeiras que dispunham de capelarias e cemitérios. A construção do cemitério alemão, em Lisboa, foi autorizada em 1761, enquanto o britânico já tinha sido permitido, em 1725. Entretanto, muitos protestantes ligados a actividades comerciais, ou diplomáticas passavam pela capital portuguesa e deixavam a sua mensagem religiosa diversa da uniformidade católica do reino. Para além destes contactos, foram os britânicos que, a partir das suas capelarias no nosso país, começaram a desenvolver formas de proselitismo junto de cidadãos nacionais. Durante

---

<sup>(32)</sup> Ele escreveu sobre a sua viagem na Península Ibérica: Borrow, *La Biblia en España. O viajes, aventuras y prisiones de un ingles en su intento de difundir las escrituras por la península*, Madrid, Ediciones Cid, 1967, pp. 25-103. Sobre a aventura peninsular de George Borrow, enquanto agente bíblico, veja-se também Juan B. Vilar, *ob. cit.*, pp. 99-127, ou Michael P. Testa, *Injuriados e Perseguidos. Panorâmica Histórica da Fé Reformada em Portugal*, s. e., s. d., p. 15 ss.

<sup>(33)</sup> Luís Aguiar Santos, *ob. cit.*, p. 448 ss.

as invasões francesas muitos militares ingleses professavam outras confissões e influenciaram alguns portugueses. Em 1806, junto ao navio *Hibernia*, que trouxera uma legação britânica a Lisboa, durante várias vezes, reuniram-se milhares de portugueses para assistirem ao culto anglicano procurando, assim, satisfazer a sua curiosidade e interesse pela diferença religiosa. Ao contrário, a comunidade luterana alemã evitou sempre qualquer interferência na vida religiosa dos portugueses<sup>(34)</sup>.

Não partilhamos a tese segundo a qual a situação religiosa, em Portugal, após a consolidação do liberalismo (1851) se caracterizou pela tolerância *de facto*, a que se seguiria uma tolerância *de jure*<sup>(35)</sup>, embora se possa reconhecer a existência de uma situação mais favorável ao pluralismo em certas fases do século XIX e nos primeiros decénios do século XX. E se admitirmos que aquela época se caracterizava por uma tolerância religiosa relativa temos que reconhecer que as Igrejas minoritárias eram vigiadas pelo poder político legitimado por um quadro jurídico caracterizado pela ausência de liberdade religiosa.

A importância do escocês Robert Kalley<sup>(36)</sup> na introdução do protestantismo na Madeira é conhecida pelo que nos dispensamos de entrar aqui

---

<sup>(34)</sup> *Idem, ibidem*, p. 448. A definição histórica, origem e desenvolvimento do protestantismo em Portugal foi estudada por: *Idem*, "Protestantismo", in *Dicionário de História Religiosa de Portugal*, P-V, dir. de Carlos Moreira Azevedo, Lisboa, Círculo de Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2001, pp. 75-85.

<sup>(35)</sup> Sobre a referida tolerância veja-se Luís Aguiar Santos, "O Protestantismo em Portugal (séculos XIX e XX): linhas de força da sua história e historiografia", *Lusitania Sacra*, 2ª série, t. XII, 2000, pp. 43-47.

<sup>(36)</sup> Para o conhecimento do seu papel na difusão da mensagem protestante na ilha cf. Michael P. Testa, *O Apóstolo da Madeira (Dr. Robert Reid Kalley)*, Lisboa, Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal, 1963, pp. 26-30. Segundo François Guichard, Kalley teria ficado muito impressionado com a pobreza e superstição dos camponeses da Madeira e com o analfabetismo das populações em geral. Perante isso, envolveu-se numa vasta actividade de apoio aos grupos sociais economicamente mais desfavorecidos. François Guichard, "Le Protestantisme au Portugal", *Arquivos do Centro Cultural Português*, Paris, vol. XXVIII, 1990, p. 161. Ainda sobre os cristãos reformados da Madeira cf. *Idem*, "La place de Madère dans l'histoire du protestantisme lusophone (XIXe-XXe siècle)", in *III Colóquio Internacional de História da Madeira. Actas*, Secretaria Regional de Turismo e Cultura, Centro de Estudos de História do Atlântico, 1993, p. 587, ou ainda *Idem*, "Madère, pôle de diffusion du protestantisme dans le monde lusophone", in *Missionação Portuguesa e Encontro de Culturas. Actas*, vol. IV, Braga, Universidade Católica Portuguesa, 1993.

nos pormenores da sua actividade no campo da assistência médica, do ensino, da divulgação da Bíblia e do proselitismo religioso na ilha<sup>(37)</sup>. Sabe-se que a pregação do “santo inglês” e do “bom doutor inglês”, como era conhecido pelos populares, atraía centenas de pessoas e que as suas actividades foram reconhecidas pela Câmara Municipal do Funchal que viu nele “um benfeitor”. Mas também se conhecem as pressões do bispo desta cidade sobre o activista protestante para que ele pusesse termo às suas actividades religiosas. Por seu lado, o clero católico usou o púlpito e o confessionário no sentido de voltar as populações contra os “calvinistas”. Em consequência da intolerância religiosa local, o escocês foi preso, enquanto os indivíduos que possuíam a Bíblia seriam ameaçados de excomunhão, ou de deportação para trabalhos forçados. Uma mulher – Maria Joaquina Alves – conheceu o cárcere e foi condenada à morte por ter abjurado a fé católica. No entanto, a pena acabou por ser comutada pelo Tribunal da Relação de Lisboa. Apesar disso, a cidadã protestante passou dois anos da sua vida na cadeia.

A criação da Igreja Presbiteriana do Funchal (1845) significou o nascimento da primeira congregação protestante em Portugal. Porém, a situação na ilha era difícil para os cristãos reformados e três dezenas de pessoas continuaram na prisão, enquanto outras fugiram da Madeira. Em 9 de Agosto de 1846, os católicos ultramontanos, alarmados com os progressos protestantes, iniciaram uma “caçada aos calvinistas”, que se estendeu a toda a ilha. Kalley conseguiu fugir para a Escócia, mas não evitou o *auto de fé*, de inúmeros exemplares da Bíblia, realizado na praça central da cidade do Funchal. Na sequência dos acontecimentos ocorridos à saída da missa, cerca de dois milhares de madeirenses “calvinistas” abandonaram a ilha e fixaram-se nas Antilhas, nos Estados Unidos e no Brasil<sup>(38)</sup>. O governador civil conseguiu acabar momentaneamente com a “heresia”, mas a semente tinha sido lançada à terra e, na década de 50, a evangelização protestante continuou a desenvolver-se apesar da contestação do clero católico integrista.

---

<sup>(37)</sup> Para o conhecimento das origens do protestantismo na Madeira leia-se também Émile G. Léonard, *Histoire Générale du Protestantisme. Déclin et Renouveau (XVIIIe-XXe Siècle)*, Paris, PUF, 1964, p. 533 ss.

<sup>(38)</sup> Para um conhecimento mais pormenorizado do assunto leia-se Vítor Neto, *ob. cit.*, pp. 529-533.

Posteriormente, o bispo do Funchal, D. Manuel Martins Manso publicou duas pastorais contra o proselitismo protestante, enquanto o jornal funchalense *A Ordem* lançou uma campanha contra as actividades “calvinistas” na ilha. Em todo o caso, a repressão dos presbiterianos da Madeira ficou como um exemplo da intolerância religiosa no século XIX. Na década de 60, a oposição aos presbiterianos continuou a manifestar-se com a proibição das pregações do protestante João de Freitas. E, só por volta de 1875, se estabeleceu uma maior abertura religiosa a qual permitiu a reorganização da Igreja Presbiteriana Portuguesa do Funchal, pelo pastor António de Matos<sup>(39)</sup>.

Gibraltar funcionava como um lugar de irradiação do protestantismo para a Península Ibérica. Daí vinham os exemplares bíblicos destinados aos nossos primeiros cristãos reformados. Por lá passou o padre Vicente Gomez y Togar, que se filiou na Igreja anglicana e que viria a fundar, em Lisboa, a Igreja episcopaliana portuguesa. Ligado ao metodismo desenvolveu uma intensa actividade religiosa na capital, tolerada inicialmente pelos liberais. Na capela da Rua Nova do Almada viria a celebrar o primeiro casamento protestante de um padre católico romano – Porfírio de Carvalho e Melo (1842). Porém, as actividades deste núcleo de religiosos, depressa suscitou a inquietação nos meios católicos e, em consequência disso, o patriarca, D. Frei Francisco de S. Luís, protestou junto das autoridades civis contra a existência da capela e lançou uma pastoral sobre o protestantismo. Da tolerância religiosa inicial depressa se passou à intolerância através do encerramento do templo, logo após a publicação do Código Penal, em 1852. Nessa época, a Bíblia continuou a ser lida ocultamente por algumas famílias lisboetas, enquanto o protestantismo se ramificava, com naturais dificuldades, para localidades como Viana do Castelo, Porto, Setúbal, Madeira e Açores. O antigo padre espanhol, Angel Herreros de Mora, que se tornara presbítero da Igreja Episcopal dos Estados Unidos, chegado a Lisboa, procurou reactivar o seu núcleo protestante a partir de 1867.

---

<sup>(39)</sup> Este protestante fugira da ilha para os Estados- Unidos, onde estudou teologia e foi ordenado pastor. Regressou a Lisboa, em 1870 e aí continuou a sua acção evangélica. Na capital portuguesa primeiro e na Madeira depois criou as estruturas duráveis que serviram de base às primeiras comunidades presbiterianas de língua portuguesa. Manuel Pedro Cardoso, *Cem Anos de Vida*, Lisboa, Ed. da Igreja Evangélica Presbiteriana, 1975, p. 18 ss.

O desenvolvimento das actividades dos cristãos reformados criou alguma inquietação entre os católicos mais conservadores. O marquês de Valada interpelou o governo, no Parlamento, sobre a propaganda protestante (1855) e denunciou a circulação de Bíblias por todo o país. O parlamentar informou os seus pares que as actividades evangélicas eram uma realidade bem conhecida em casas destinadas para as preleções dos activistas protestantes. Referiu-se também à existência de Bíblias em todo o território, denunciou a existência, em Londres, de uma sociedade organizada para difundir a propaganda e referiu-se à existência de estudos numa cidade inglesa sobre os progressos do protestantismo em Portugal<sup>(40)</sup>. O governo mostrou-se pronto a auxiliar a autoridade eclesiástica no combate à confissão<sup>(41)</sup>. Por seu lado, a imprensa católica pressionou o patriarca no sentido da defesa da doutrina e dos fiéis que lhe estavam confiados. Absorvido nas suas actividades eclesiásticas quotidianas, o hierarca parecia “distraído” em relação à presença dos cristãos reformados e vivia tranquilamente no seu paço. Só alguns meses depois sairia a lume uma pastoral sua sobre o protestantismo. Entretanto, na Covilhã, queimaram-se textos bíblicos (1866), enquanto noutras zonas do país se negou a sepultura aos “hereges” nos cemitérios públicos e se fez o incitamento à violência contra os protestantes. Apesar destas manifestações de intolerância religiosa, a propaganda evangélica continuou – com maiores ou menores dificuldades – nos decénios posteriores<sup>(42)</sup>.

Os cristãos reformados queriam aumentar o número de prosélitos e, para isso, recorreram ao ensino em colégios, ou escolas para crianças e adultos. Com o objectivo de criar uma cultura religiosa própria e distinta do catolicismo fundaram, em Lisboa, o Colégio Alemão (1848) enquanto, anos depois, a cidadã inglesa Helena Roughton organizou cursos de educação religiosa para adultos, abriu uma escola primária gratuita e deu apoio aos primeiros colportores da Sociedade Bíblica de Londres. De entre as suas actividades refira-se também a criação de uma livraria

---

<sup>(40)</sup> *Idem, ibidem*, p. 351.

<sup>(41)</sup> Fortunato de Almeida, *História da Igreja em Portugal*, vol. III, Porto-Lisboa, Livraria Civilização, 1970, p. 351.

<sup>(42)</sup> Eduardo Moreira, *Vidas Convergentes. História Breve dos Movimentos de Reforma Cristã em Portugal a partir do Século XVIII*, Carcavelos, Publicações da Junta Presbiteriana de Portugal, 1958, p. 205.

protestante. Tais actividades desagradavam aos defensores da religião oficial irritados perante a emergência de cultos que quebravam a unidade religiosa da nação. Por isso, o deputado Carlos Testa combateu a propaganda das sociedades bíblicas, em 1868, contestou a existência de uma livraria protestante em Lisboa e condenou as actividades dos evangélicos no nosso país<sup>(43)</sup>.

Nos inícios da década de 60, o pastor Francisco Roughton (anglicano e agente da Sociedade Bíblica desde 1864) mandou imprimir, em Lisboa, 6.000 bíblias, 25.000 novos testamentos e muitos milhares de folhetos nos quais atacava a Igreja católica, o papa, o clero e insinuava o desprezo dos sacramentos. Nessa altura, a família Roughton tinha às suas ordens vários agentes que trabalhavam na cidade de Lisboa, nas províncias e nas ilhas adjacentes, vendendo livros e propagandeando as ideias do cristianismo reformado<sup>(44)</sup>. A propaganda protestante foi incrementada em todo o país beneficiando de alguma tolerância da parte do poder político dominado parcialmente por elementos da maçonaria. Em 1862, o *Conimbricense* noticiava que, na cidade de Coimbra, “se espalhavam gratuitamente muitos folhetos, uns, em que eram atacados sem rodeios os primeiros dogmas da religião católica, e outros onde os princípios do protestantismo eram inteiramente insinuados”<sup>(45)</sup>.

Após o longo silêncio dos bispos, censurado pelos jornais católicos, por diversas vezes, estes decidiram publicar pastorais contra o protestantismo. Porém, em tal conjuntura, alguns jornais de Lisboa, e até de outras cidades, contestaram os textos dos membros da hierarquia católica. Entre os jornalistas que defendiam as confissões minoritárias encontravam-se elementos da maçonaria, interessados no recuo das actividades católicas. Em 1866, foram queimados publicamente exemplares protestantes da Bíblia e o jornal *Partido Liberal* saiu a defender ardorosamente os cristãos reformados. O historiador da Igreja Fortunato de Almeida achava surpreendente que os redactores da folha bracarense fossem dois cónegos, que leccionavam no seminário da diocese<sup>(46)</sup>.

---

(43) “Discurso de Carlos Testa na Câmara de Deputados”, transcrito por Eduardo Moreira, *ob. cit.*, pp. 215-218.

(44) Fortunato de Almeida, *ob. cit.*, p. 353.

(45) *Idem, ibidem*.

(46) *Bem Público*, série X, nº 25, Lisboa, 29-12-1866, p. 209.

Em 1870, os protestantes fundaram a Igreja Evangélica Presbiteriana Portuguesa, designação que foi substituída, passados alguns anos, por Igreja Presbiteriana Portuguesa. Esta instituição acabaria por comprar ao Estado o edifício das Janelas Verdes (antigo convento carmelita) em Lisboa. Porém, as divergências surgiram entre a comunidade portuguesa, pobre e os britânicos enriquecidos com as suas actividades comerciais. Em meados da década destacou-se o pregador leigo Manuel dos Santos Carvalho, antigo operário, convertido ao cristianismo reformado alguns anos antes. Como é de calcular havia divergências profundas entre estas comunidades de protestantes que beneficiavam de uma situação de tolerância concreta, embora fossem ilegais à luz da Carta Constitucional e do Código Penal.

O protestantismo desenvolveu-se, até ao final do século XIX, como margem social. Os seus membros eram missionários estrangeiros, colportores itinerantes, operários desenraizados das suas aldeias de origem, ou camponeses ligados às regiões mais isoladas e inóspitas. Era também uma margem cultural por rejeitar a normalidade, até então, aceite por todos. Não deixava de ser igualmente margem eclesial, na medida em que muitos dos primeiros pastores nacionais tinham sido padres católicos, herdeiros do liberalismo e do regalismo mais ou menos latentes, chocados com o endurecimento ultramontano do *Syllabus*, da infalibilidade pontifical e do Concílio Vaticano I. Por fim, eram uma margem política uma vez que, na altura do Ultimatum (1890) e do 31 de Janeiro de 1891, não escaparam à suspeição de serem republicanos, maçons e traidores da Pátria<sup>(47)</sup>.

Após a realização do Concílio referido, uma dezena de sacerdotes abandonou o catolicismo como forma de protesto contra os novos dogmas. Os ex-padres católicos estavam maioritariamente filiados na congregação de Angel Mora, líder da Igreja Evangélica Espanhola de Lisboa, reconhecida pelo governo de Saldanha (1870)<sup>(48)</sup>. Ao primeiro acto desta Igreja assistiram 170 evangélicos portugueses e espanhóis e

---

<sup>(47)</sup> François Guichard, "Protestantismos latinos: um esboço evolutivo", in *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, vol. II, Porto, Faculdade de Letras, s. d., p. 73.

<sup>(48)</sup> J. Santos Figueiredo, *Factos Notáveis da História da Igreja Lusitana*, 2ª ed., Porto, Typographia Mendonça, 1910, p. 43.

nele abjurou da religião católica, o padre J. J. da Costa Almeida. Como o país não conhecia ainda a liberdade de cultos, vários cidadãos nacionais naturalizaram-se espanhóis para poderem frequentar livremente a Igreja do país vizinho<sup>(49)</sup>. Fortunato de Almeida afirma que as defecções entre o clero católico foram raras e que aqueles que escolheram o protestantismo estavam “bem longe de fazerem falta na Igreja católica”. Nesta linha de interpretação continuava: “eram padres de maus costumes, que não chegavam a regular contas com os prelados nem com o meio social em que viviam; procuravam daquele modo libertar-se do celibato eclesiástico, e até alguns obter mais desafogados recursos”<sup>(50)</sup>. Os padres José Inácio Pinheiro e Manuel Jerónimo Cordeiro aderiram à Igreja Evangélica Espanhola, mas voltaram pouco depois, ao catolicismo. José Joaquim Rechoso também aderiu à comunidade de Mora, embora acabasse por escolher a advocacia, como forma de vida, na cidade de Portalegre. Como o Código Penal impunha severos castigos aos padres que abandonassem a Igreja católica, alguns aderiram primeiro à confissão espanhola. Segundo o testemunho do mesmo historiador da Igreja “A apostasia mais retumbante foi a do padre Henrique Ribeiro”, irmão do poeta e político Tomás Ribeiro. O sacerdote era abade da povoação de Silgueiros (concelho de Viseu) e em “1871 saiu da freguesia e da diocese, com licença do seu bispo, levando destino ignorado. Soube-se depois que fugira com uma morgada da vizinhança, a quem seduzira, com os olhos postos em cerca de 50 contos de réis de fortuna que ela possuía. Em Outubro do mesmo ano renegou a pátria no consulado espanhol em Lisboa, e no dia 12 daquele mês declarou nos jornais, em estilo pomposo adequado às circunstâncias, que se desligara da religião católica. Igual comunicação fez em carta que escreveu ao ordinário diocesano”<sup>(51)</sup>. Que tivesse sido assim, ou não, o apóstata Henrique Ribeiro filiou-se na Igreja Evangélica Espanhola e continuou a ser ministro agora desta confissão<sup>(52)</sup>.

---

<sup>(49)</sup> Vítor Neto, *ob. cit.*, p. 541.

<sup>(50)</sup> Fortunato de Almeida, *ob. cit.*, p. 353.

<sup>(51)</sup> *Idem, ibidem.*

<sup>(52)</sup> Casado, viveu algum tempo em Sevilha. Enquanto ministro da Igreja Evangélica Espanhola seria um dos defensores da sua adesão à Igreja Lusitana. Em 1886, afastou-se desta confissão e arranhou emprego na comarca de Vila Franca de Xira, onde se manteve até 1898, ano da sua morte. Embora não se conheça a data, sabe-se que conseguiu reaver a nacionalidade portuguesa.

Diogo Cassels também afirmou que o bispo de Viseu, D. António Alves Martins, teria simpatizado com os despadrados e, particularmente, com Henrique Ribeiro Ferreira, António Teixeira de Miranda e Manuel António Pereira Júnior. Ao que parece, os ex-padres católicos chegaram a alimentar a esperança de que o prelado os acompanhasse na sua apostasia<sup>(53)</sup>. A posição destes eclesiásticos era muito semelhante à dos velhos católicos da Alemanha e da Suíça. Isto é, conservavam a doutrina católica, embora não aceitassem as novas dogmatizações proclamadas por Pio IX. A Igreja Evangélica Espanhola cresceu, realizou serviços religiosos em castelhano e português, abriu escolas dominicais e viu duplicar o número de comungantes. Antes da sua morte (1876), Angel Herreros de Mora liderava, na sua qualidade de bispo, uma comunidade de 512 membros.

Na década de 70 foram presas várias pessoas por não se terem descoberto na passagem das procissões e alguns vendedores da Bíblia também conheceram o cárcere. O clero ultramontano revelava toda a sua intolerância ao fomentar distúrbios em vários locais contra os protestantes e ao perturbar as reuniões dos evangélicos. Em Lisboa, alguns soldados foram presos por recusarem a confissão a capelães do exército invocando a sua condição de cristãos reformados. O cidadão João de Alegria seria preso, várias vezes, por divulgar literatura evangélica em certas regiões do país. Contudo, a tendência do poder político ia no sentido da concessão de uma maior liberdade de acção aos cristãos reformados nacionais e estrangeiros. Os tribunais tendiam a absolver os prevaricadores da lei em matéria religiosa, facto que deixa supor a existência de uma certa tolerância.

A difusão do protestantismo no norte começou em 1854, ano em que chegou às minas de cobre do Palhal (arredores do Porto) o cidadão inglês Thomas Chegwin. Este protestante começou a reunir os seus compatriotas que aí viviam, abriu uma escola dominical e distribuía os exemplares da Bíblia, que lhe chegavam de Londres, entre os portugueses que trabalhavam nessa localidade. Em contacto com a Sociedade Missionária Metodista Wesleyana, Chegwin desenvolveu a sua acção proselitista junto das famílias britânicas e dos indivíduos nacionais com quem

---

<sup>(53)</sup> Eduardo Henriques Moreira, *Esboço da História da Igreja Lusitana*, Lisboa, Ed. do Sínodo da Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica, 1949, p. 9.

contactava até à data da sua morte (1869). Após o seu desaparecimento, a comunidade religiosa do Palhal sobreviveu e continuou ligada à congregação protestante de Gaia. No Porto, as origens do protestantismo ficaram a dever-se à acção de dois colportores que, em 1866, divulgaram a Bíblia na cidade. Como não havia liberdade religiosa – longe disso – esses propagandistas evangélicos foram presos e processados. Não obstante isso, a semente estava lançada e começou a germinar num pequeno núcleo de cidadãos que se reuniam para lerem o texto bíblico.

A intolerância religiosa desde cedo se manifestou no norte. O clero católico, através do sermão, ameaçou os cidadãos que participavam nos encontros bíblicos, com a excomunhão. Por seu lado, o poder político reprimiu os possuidores da Bíblia, intimados a entregar os seus exemplares ou a queimá-los. Apesar das perseguições, o número de assistentes às aulas bíblicas foi aumentando. Nessa sequência, surgiu o problema do enterramento dos protestantes nos cemitérios. Muitos padres católicos recusavam a sepultura aos evangélicos para não “profanarem” os lugares-santos. Para resolver este problema, a Câmara Municipal de Gaia destinou (1894), uma parte do cemitério aos protestantes. Alguns dos padres que negavam a sepultura aos evangélicos beneficiavam da complacência das autoridades civis, que não os obrigavam a cumprir a lei. Perante estas dificuldades, os protestantes da região do Porto, enviaram uma representação ao governo (29 de Abril de 1880) na qual protestavam contra as restrições impostas pela autoridade civil no uso dos cemitérios públicos<sup>(54)</sup>.

Nesta cidade, a cidadã inglesa Frederica Smith mantinha em sua casa um grupo bíblico e de oração importante na criação de uma rede que depois estaria na origem da implantação de algumas congregações metodistas e episcopalianas<sup>(55)</sup>. A existência no Porto e nos seus arredores de várias famílias inglesas, que se dedicavam a actividades comerciais, facilitou a organização de núcleos protestantes. Diogo Cassels, que se transformaria numa das figuras principais da criação do pluralismo religioso entre nós, começou por fazer reuniões evangélicas para estudo da Bíblia e oração, na sua casa, com vizinhos e amigos. Porém, depressa se viu confrontado com a oposição das autoridades civis e religiosas.

---

<sup>(54)</sup> Vítor Neto, *ob. cit.*, pp. 544-545.

<sup>(55)</sup> Luís Aguiar Santos, *ob. cit.*, p. 452.

Denunciado por padres católicos, foi preso sob a acusação de proselitismo contra a religião do Estado. A sentença condenou-o ao desterro durante seis meses, mas Cassels apelou para o Tribunal da Relação do Porto. Defendido por Alexandre Braga (pai) conseguiu obter a absolvição. Perante as dificuldades que decorriam da lei, decidiu construir um templo, sem a aparência exterior de igreja como as normas impunham, e entregou-o posteriormente à Sociedade Missionária Wesleyana de Londres. Este comerciante conseguiu, após várias insistências junto da Sociedade Missionária da capital inglesa, a vinda de um pastor protestante, o anglo-argentino Robert Hawkey Moreton. Após a sua instalação no Porto (1871) dedicou-se à organização do metodismo na comunidade portuense formada por 500 membros<sup>(56)</sup>. Nesta fase, os metodistas passaram por grandes dificuldades resultantes do maior peso do catolicismo junto das populações do norte bem enquadradas por um clero numeroso e ortodoxo. Daí algumas reacções violentas por parte de certos grupos católicos, que não aceitavam a diferença religiosa. A partir da década de 70, o poder político passou a servir de charneira entre o extremismo católico de um lado e os cristãos reformados protegidos, em geral pela colónia britânica e pelo consulado inglês, do outro<sup>(57)</sup>.

Nos meios rurais a intolerância religiosa permanecia, como se comprova com a perseguição dos colportores expulsos de algumas comunidades e as ameaças de prisão. Em 1870, efectuou-se o primeiro enterro de um protestante no norte do país e, nos anos seguintes, Moreton lutou pela validade dos casamentos realizados na Igreja metodista. Esta seria formalmente criada em 1874, tendo para o efeito, organizado o seu conselho prebisteral, as suas reuniões de oração e de evangelização, os seus cultos regulares e as suas escolas dominicais. Os metodistas abriram uma livraria, fundaram a sua imprensa e lançaram-se na acção social, especialmente através da criação de escolas gratuitas. O despadrado Guilherme Dias aderiu ao metodismo, tornou-se presbítero e, como era um bom orador,

---

<sup>(56)</sup> Para o conhecimento pormenorizado do metodismo no nosso país leia-se Albert Aspey, *Por Este Caminho. Origem e Progresso do Metodismo em Portugal no Século XIX. Umás Páginas da História da Procura da Liberdade Religiosa*, Porto, Ed. do Sínodo da Igreja Evangélica Metodista Portuguesa, 1971, p. 19 ss.

<sup>(57)</sup> François Guichard, "Le Protestantisme au Portugal", *Arquivos do Centro Cultural Português*, Paris, vol. XXVIII, Fundação Calouste Gulbenkian, 1990, p. 473.

conseguia atrair um grande número de pessoas a actividades de culto. Nesse ensejo, saiu a lume, no Porto, o jornal *A Reforma* que veiculava a mensagem metodista. Apesar de uma certa tendência para uma maior tolerância religiosa nos meios nortenhos, a situação era melhor em Lisboa onde os presbiterianos usufruíam de maior liberdade de acção.

A inauguração, em 1877, da igreja do Mirante, no Porto, viria a ter uma importância decisiva no enraizamento da confissão metodista na cidade nortenha. Sabe-se que o templo era frequentado pelas classes médias e por trabalhadores transformando-se no principal centro de irradiação do metodismo na região. Os protestantes do Porto e Gaia convergiam nas suas posições, mas Moreton e Diogo Cassels entraram em discordância por razões de estratégia religiosa. Assim, em 1880, este abandonou o metodismo e ingressou, com a sua congregação de Vila Nova de Gaia, na Igreja Lusitana entretanto fundada. Guilherme Dias também aderiu à nova confissão religiosa e ficaria no norte até 1892, ano em que, por razões desconhecidas, partiu definitivamente para o Brasil. O Ultimatum inglês veio dificultar a acção evangelizadora dos protestantes. Os padres ultramontanos aproveitaram a oportunidade para exigirem a expulsão dos ministros ingleses que exerciam as suas actividades em Portugal. No entanto, passada essa fase, a luta pela pluralidade religiosa prosseguiu e a realização de alguns funerais de protestantes no Minho deu origem a uma grande curiosidade entre os católicos. Não obstante isso, a repressão continuou a abater-se sobre os evangélicos, que desrespeitavam a religião do Estado, em cerimónias religiosas realizadas na região de Aveiro<sup>(58)</sup>.

O metodismo nortenho foi apoiado financeiramente pela Sociedade Missionária de Londres que não só sustentava os seus agentes, como contribuía para a edificação de templos. A sua estratégia expansionista baseava-se na pregação, na divulgação da Bíblia através dos colportores e nas escolas dominicais e diárias. Mas os grupos metodistas nunca foram grandes, facto que atesta a dificuldade de construir a diferença num país religiosamente hegemónico pelo catolicismo. Na década de 70, a assistência aos actos religiosos metodistas andava à volta das 400 pessoas. A partir de 1890, participavam no culto 640 indivíduos, mas as suas escolas eram frequentadas por 900 alunos. O núcleo essencial dos

---

<sup>(58)</sup> Vítor Neto, *ob. cit.*, p. 548.

metodistas reunia-se na igreja do Mirante, embora a confissão também tivesse grupos religiosos noutros locais da cidade do Porto e nos arredores (Massarelos, Lordelo, Monte Pedral, etc.). Moreton deslocava-se anualmente a Lisboa para contactar com a comunidade de Stewart, mas também visitava a congregação de Portalegre, formada pelo industrial Robinson. Nesta cidade alentejana, os protestantes adquiriram um antigo teatro e transformaram-no numa capela congregacional a qual abriu as suas portas ao público em 1889.

O primeiro metodista a ser ordenado na Península Ibérica (1898) foi Alfredo Henrique da Silva, personalidade que viria a desempenhar um papel significativo no interior da União Cristã da Mocidade e no seio do metodismo em geral. Este cristão reformado fizera um curso superior e compatibilizava as suas funções docentes no Instituto Superior do Porto com a acção evangélica. Após o afastamento de Moreton (1914), de quem tinha sofrido a influência religiosa, foi nomeado seu sucessor na direcção da Igreja Metodista Portuguesa. O professor metodista era militante republicano e, enquanto tal, foi membro da primeira Câmara Municipal do Porto após o 5 de Outubro de 1910<sup>(59)</sup>.

Os metodistas, implantados sobretudo no norte, seriam vítimas da intolerância religiosa que, por vezes, se manifestava apoiada pelo clero ultramontano. Vítimas da perseguição de cidadãos incultos, as suas reuniões eram muitas vezes interrompidas pelo apedrejamento dos edifícios onde esses encontros se realizavam. O fanatismo de alguns católicos, a intolerância de comunidades pouco instruídas e as actividades reaccionárias do clero integrista foram verdadeiros obstáculos à emergência da mensagem evangélica. Não obstante isso, o metodismo encontrava-se bem implantado no Porto, tinha uma congregação em Lisboa e era apoiado por pequenos grupos em cidades como Aveiro, Coimbra e Portalegre possuindo ainda adeptos isolados noutros lugares do país. Contudo, não foi possível fazer expandir a confissão nos meios rurais uma vez que a sua mensagem colidia com os imaginários sociais tradicionais moldados pelo clero católico. O metodismo encontrou, assim, uma aceitação reduzida numa sociedade que desconhecia a liberdade religiosa.

---

<sup>(59)</sup> Manuel Pedro Cardoso, *História do Protestantismo em Portugal*, Cadernos C. E. R., nº 2, 1985, p. 27.

Alarmado com a onda protestante na sua diocese, o cardeal D. Américo sentiu a necessidade de publicar, em 1878, uma extensa *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo dirigida aos seus diocesanos*. Na sua ortodoxia doutrinária, o hierarca católico defendia a autoridade da Igreja católica e refutava “erros” do protestantismo como: o princípio do livre exame, a ausência do culto de Maria, a inexistência do culto dos santos, a negação da doutrina do purgatório, a não aceitação da confissão sacramental, a doutrina do matrimónio, etc.<sup>(60)</sup>. O prelado exortava o clero a usar o púlpito na instrução dos católicos pela pregação, a praticar a catequese na educação das crianças nas escolas onde a religião deveria ser ensinada e ordenava aos párocos a leitura da pastoral nas missas conventuais “no primeiro domingo depois de a receberem” e nos seguintes<sup>(61)</sup>.

O ex-padre católico Guilherme Dias respondeu ao dignitário da Igreja, através de um opúsculo no qual refutava a sua doutrina. Nos folhetos *O que é a Missa* (1885, 2ª ed.), *Vozes da História* (1885) e *O que é a Confissão Auricular*, este polemista protestante atacava alguns dos princípios fundamentais da doutrina católica que ele abjurara e obrigava o professor da Faculdade de Teologia, Silva Ramos, a sair em defesa do catolicismo romano através das *Affirmações Catholicas contra os erros d’um Apóstata*. No decurso da “batalha” pela instauração da liberdade religiosa, personalidades da vida político-cultural como Alexandre Braga e Manuel de Arriaga apoiaram Diogo Cassels e Maxwel Wright<sup>(62)</sup>, enquanto Trindade Coelho defendia a versão portuguesa da Bíblia e se mostrava sensível à piedade evangélica. Nos finais do século XIX, D. António Mendes Belo (bispo do Algarve) usou da palavra na Câmara dos Pares para denunciar as actividades protestantes em Portugal e, na sequência da caso *Rosa Calmon*, Hintze Ribeiro aproveitou as circunstâncias da crise sócio-política de 1901 para reprimir as minorias religiosas. Por isso, quando o

---

<sup>(60)</sup> Sobre a crítica ao protestantismo de um dos lentes da Faculdade de Teologia da Universidade de Coimbra cf. Joaquim Alves da Hora, *O Protestantismo Considerado em Seus Fundamentos. Exame Crítico dos Systemas Protestantes sobre a Regra da Fé*, Porto, Imprensa Commercial, 1879.

<sup>(61)</sup> D. Américo, *Instrução Pastoral sobre o Protestantismo dirigida aos seus diocesanos pelo bispo do Porto*, Porto, Imprensa Commercial, 1878, p. 3 ss.

<sup>(62)</sup> Sobre a actividade evangelizadora deste protestante cf. Eduardo Moreira, *Meio Século de Evangelização em Portugal e no Brasil. A História da Vida do Evangelista Sr. Henrique Maxwel Wright*, Porto, s. e., 1928.

rei D. Carlos visitou a Inglaterra, Lord Salisbury abordou o monarca português sobre as dificuldades das Igrejas protestantes em Lisboa<sup>(63)</sup>.

Entre 1890 e 1910 o protestantismo enraizou-se definitivamente em Portugal. Foi nessa altura que emergiu uma geração de cristãos evangélicos portugueses, formados por estrangeiros. De entre os defensores do pluralismo religioso destacou-se, como se viu, Alfredo Henrique da Silva que criou as Uniões Cristãs da Mocidade, as quais viriam a organizar três Congressos entre 1894 e 1910. Porém, outros protestantes se destacaram nessa luta pela construção da diferença religiosa. Santos Carvalho criou uma comunidade protestante em Lisboa (Alfama), dinamizou as missões da Figueira da Foz (onde ainda hoje há uma tradição protestante) e do Rossio de Abrantes e estabeleceu uma congregação em Setúbal (1891). Perseguido e processado, em 1892, conheceu a prisão e foi obrigado a depor, no tribunal, por várias vezes. Entretanto novos agentes do protestantismo continuaram a chegar ao nosso país (baptistas, darbistas, pentecostistas, plimutistas, etc.). De tal forma foi assim que, segundo Trindade Coelho, nos inícios do século XX, os protestantes tinham em Portugal, 54 igrejas e capelas, 31 escolas, 7 livrarias e 8 publicações periódicas, enquanto os judeus dispunham de duas sinagogas<sup>(64)</sup>, como foi oportunamente sublinhado. No plano geográfico, o protestantismo seria, sobretudo, um fenómeno dos meios urbanos do litoral, embora também tivesse tido uma influência significativa na Madeira e nos Açores.

Alfredo Henrique da Silva viria a organizar o 3º Congresso das Uniões Cristãs da Mocidade que decorreu na Sociedade de Geografia (23 de Maio de 1909). No encontro teriam participado 1500 pessoas e, por isso, foi considerado o momento mais alto do evangelismo português antes da implantação da República. Após o derrube da monarquia, os líderes protestantes apressaram-se a apresentar os seus cumprimentos aos republicanos, que apenas lamentavam a fragilidade do movimento das Igrejas minoritárias. Apesar disso, os cristãos reformados ganharam um novo alento com o advento do regime e com a vinda de vários bispos e pastores estrangeiros a Portugal. Na verdade, muitos protestantes eram republicanos e foram aliados da República, pelo menos, na fase inicial.

---

<sup>(63)</sup> Vítor Neto, *ob. cit.*, p. 551.

<sup>(64)</sup> Trindade Coelho, *Manual Político do Cidadão Português*, Lisboa, Parceria A. M. Pereira, Livraria Editora, 1906, pp. 397-398.

Alguns dos mais destacados animadores do protestantismo revelaram-se como personalidades de uma grande capacidade de intervenção social e de uma resistência física notável perante a repressão política. Assim aconteceu, no século XIX, com Kalley, António de Matos, Stewart<sup>(65)</sup> e outros, ou no início da centúria passada, com Alfredo Henrique da Silva e, mais tarde com Michael Testa<sup>(66)</sup>. Figuras fora do comum pelo vigor da sua combatividade e pela sua visão religiosa<sup>(67)</sup> a eles se ficou a dever também, a criação da pluralidade religiosa depois de terem conhecido as consequências nefastas da intolerância católica.

### O papel da Igreja Lusitana Evangélica

Como já se disse, em consequência das decisões do Concílio Vaticano I, uma dezena de padres abandonou a Igreja católica, como protesto contra os novos dogmas e filiou-se na congregação de Angel Herreros de Mora eleito primeiro bispo de uma confissão reformada em Portugal (1874). Havia uma tendência episcopalista nos grupos religiosos desde a congregação de Gomez y Togar. A doutrina episcopalista aceita as três ordens do clero-bispo, presbítero e diácono e nega à Santa Sé a primazia da jurisdição episcopal. Alguns dos ex-sacerdotes católicos contraíram matrimónio na Igreja Evangélica Espanhola. Em 1870, o padre J. J. de Costa e Almeida abjurou, enquanto os sacerdotes José Inácio Pinheiro e Manuel Jerónimo Cordeiro, depois de terem ingressado nessa Igreja, voltaram ao catolicismo. No entanto, os despadrados José Nunes Chaves, António Ribeiro de Melo, Henrique Ribeiro Ferreira de Albuquerque, António Teixeira de Miranda e Manuel António Pereira Júnior assumiram

---

<sup>(65)</sup> Robert Stewart era um cidadão escocês que organizou a primeira Igreja presbiteriana em Lisboa (1866), antes de ser responsável pela Sociedade Bíblica de Londres em Madrid.

<sup>(66)</sup> Pastor norte-americano, Michael Testa viveu em Lisboa nos anos 1950 e 1960 e teve uma participação muito activa na consolidação das estruturas eclesiais do protestantismo moderno, antes de assumir responsabilidades no Conselho Ecuménico das Igrejas, em Genebra.

<sup>(67)</sup> François Guichard, *ob. cit.*, p. 76.

posições próximas do movimento velho-católico alemão e suíço, surgido após o Concílio Vaticano I e estiveram na origem da fundação da Igreja Lusitana<sup>(68)</sup>. Para isso, muito contribuiu também a acção de Thomas Godfred Pope, capelão anglicano em Lisboa, do evangelista Cândido Joaquim de Sousa e dos leigos José Gregório Baudouin, Francisco Rodrigues Lobo e João G. de Araújo Veloso<sup>(69)</sup>.

A Igreja Lusitana Católica Apostólica Evangélica (ILCAE)<sup>(70)</sup> seria oficialmente constituída em 8 de Março de 1880. No momento da sua fundação foi aprovado um Regulamento de XXXI artigos, formou-se o Sínodo diocesano, a Comissão Permanente Diocesana e o Sínodo Geral<sup>(71)</sup>. Em Lisboa, a Igreja Evangélica Espanhola aderiu à Igreja Lusitana levando consigo todos os fiéis, enquanto no norte, Diogo Cassels abandonou o metodismo e ingressou com a sua comunidade do Torne (Vila Nova de Gaia) na Igreja criada na capital. O seu irmão, Andrew B. Cassels, também deixou o metodismo de Gaia e aderiu, com a congregação do Candal (localidade da mesma região) à nova confissão em 1882. Na génese da Igreja Lusitana estiveram assim associações religiosas já existentes, e os despadrados que discordaram dos novos dogmas católicos.

Nos finais da década de 80 foi aprovado o *Livro de Oração Comum* que reafirmava o carácter nacional, católico e evangélico da nova Igreja. A fundação desta confissão inspirava-se nos exemplos das Igrejas da Alemanha, Inglaterra, Dinamarca, Irlanda, Escócia, Suécia e Noruega, as quais se tinham libertado do “jugo” de Roma. Os líderes da Igreja Lusitana pretendiam um regresso ao cristianismo primitivo demarcando-se também das confissões protestantes já existentes. A liturgia era uma síntese dos ritos anglicanos, bracarenses, moçárabes e galicanos e representava uma tentativa de conciliação entre o cristianismo primitivo e o liberalismo. Por isso, a Igreja que tinha como lema, “Verdade evangélica, ordem apostólica. Unidade na certeza. Liberdade na dúvida.

---

<sup>(68)</sup> Vítor Neto, “A Igreja Lusitana Evangélica. Génese e consolidação (1880-1911)”, in *Estudos de homenagem a João Francisco Marques*, vol. II, Porto, Faculdade de Letras, s. d., p. 188.

<sup>(69)</sup> Eduardo Henriques Moreira, *Esboço da História da Igreja Lusitana*, Lisboa, Ed. do Sínodo da Igreja Evangélica, 1949, p. 7.

<sup>(70)</sup> Luís Aguiar Santos, *ob. cit.*, pp. 452-453.

<sup>(71)</sup> AHIL, *Livro de Actas do Sínodo Diocesano*, 8-3-1880.

E caridade em tudo”, teve algumas dificuldades na obtenção do reconhecimento internacional. Se inicialmente estava muito marcada pela influência dos despadrados, a partir dos inícios do século XX, evoluiu no sentido de uma protestantização crescente. Esta mudança progressiva ficou a dever-se à influência de Joaquim dos Santos Figueiredo (antigo pároco da igreja de Santa Cruz de Coimbra), que seria bispo-eleito da Igreja. A esta transformação também não foi estranha a influência do teólogo irlandês John Harden que orientou um curso teológico em Gaia, entre 1903 e 1907. Nessas aulas formaram-se os homens que viriam a dirigir a confissão nas décadas posteriores: Armando Pereira de Araújo, António Ferreira Fiandor, José Maria Leite Bonaparte, Júlio Bento da Silva, José Pereira Martins, Elias José dos Santos e outros.

Até ao 5 de Outubro não se pode dizer que a Igreja Lusitana Evangélica tivesse sido perseguida. Cremos que o poder político a tolerou, embora já não se possa dizer o mesmo em relação a alguns dos seus membros. O ex-padre católico Costa e Almeida, que dirigia a comunidade de Rio de Mouro (Sintra) foi, com sua esposa, excomungado pelo patriarcado por quatro vezes. O clero católico, denunciando a sua apostasia, não deixou de usar o púlpito para o atacar. Acusado de ensinar doutrinas contrárias à religião oficial e de praticar a beneficência para atrair novos adeptos para a Igreja Lusitana seria chamado ao tribunal de Sintra onde foi absolvido. O defensor deste evangélico foi Manuel de Arriaga, futuro presidente da República. Julgamos que ele estaria ligado ao *Partido Republicano Português*. A congregação dessa região também participou no processo de criação da Igreja Lusitana Evangélica.

Esta instituição implantou-se em Lisboa, Porto, Vila Nova de Gaia, Guimarães, Viana do Castelo, Oliveira do Douro, Setúbal e Rio de Mouro. A Igreja dispunha de sete templos e desenvolvia as suas actividades religiosas e de ensino de forma intensa. A comunidade mais importante era a de S. Pedro (na capital), mas a melhor organizada parece ter sido a de Gaia, devido à acção de Diogo Cassels. A Igreja Evangélica participava nos ritos de passagem (baptismos, casamentos e mortes) mas, como a sua implantação social não era grande, a sua actividade ficou muito limitada. As igrejas da confissão foram frequentadas pelo operariado e pelas classes médias (profissões liberais e militares). Com o objectivo de alargarem a sua influência religiosa os seus membros dedicaram-se ao ensino e criaram o Colégio Evangélico Lusitano que funcionava no antigo convento dos Marianos (Lisboa). No norte, o Colégio de Torne contribuiu

para a diminuição do analfabetismo em Gaia. As escolas desta confissão eram mais frequentadas do que as suas igrejas<sup>(72)</sup>.

Com a instauração da República foi decretada a liberdade de cultos facto que facilitou o desenvolvimento do protestantismo. As congregações da Igreja Evangélica saudaram o novo regime político e o presidente do Sínodo, Santos Figueiredo, estabeleceu os seus contactos com os líderes republicanos. Após o 5 de Outubro, esta Igreja esperou pela publicação da lei da Separação e reclamou a nacionalização dos bens eclesiásticos. Logo após o derrube da monarquia, os seus núcleos de Lisboa, Porto, Gaia, Setúbal, Viana do Castelo e Rio de Mouro, fizeram-se representar por aquele eclesiástico numa reunião com Afonso Costa. O líder da Igreja manifestou a sua adesão à República e aproveitou o momento para reclamar a liberdade de cultos. Depois de conhecido o decreto que laicizava o Estado (1911), uma delegação da Igreja Lusitana formada por Alfredo da Silva, Santos Figueiredo, Diogo Cassels e outros apresentou um “memorando” a Bernardino Machado no qual se denunciava a perpetuação dos privilégios da Igreja católica (cedência gratuita pelo Estado de igrejas, seminários, bens diversos e pensões concedidas ao clero paroquial).

Os protestantes, em geral, consideravam a lei de Afonso Costa demasiado radical e viam nela o fruto da influência do livre-pensamento. Segundo eles a laicização do Estado, do ensino e das consciências prejudicava a expansão do cristianismo e, num momento em que dirigentes da República defendiam a extinção da religião, Santos Figueiredo sentiu a necessidade de intervir escrevendo: “Muitas almas ingénuas, no encontro de tantas pessoas sem religião, afligem-se, julgando que a religião vai acabar. A religião nunca acabará, porque é uma parte viva da humanidade. Crises religiosas há, e tem-nas havido em todos os tempos, mas isso são fogos fátuos que aparecem em certas condições da sociedade para logo desaparecerem”<sup>(73)</sup>. Em 1910, esta Igreja estava enraizada nalguns grupos sociais, mas a mensagem dos seus líderes

---

<sup>(72)</sup> Sobre o processo de formação desta Igreja cf. J. M. Mendes Moreira, *Origens do Episcopado em Portugal – O Despertar da Igreja Lusitana (1839-1899)*, Porto, 1995. (Dissertação de Mestrado mimeografada).

<sup>(73)</sup> J. Santos Figueiredo, *Será já o fim da Religião?*, Porto, Typographia Mendonça, 1911, p. 12.

ficava aquém das expectativas das classes populares urbanas que também já não se reviam no catolicismo. As dificuldades das confissões protestantes devia-se à ausência de uma verdadeira liberdade religiosa, ao analfabetismo das massas populares, ao ruralismo e à inexistência de debate teológico numa sociedade muito marcada pelo tradicionalismo<sup>(74)</sup>.

Ao fazerem da leitura e do conhecimento da Bíblia as bases da missão, os evangélicos limitavam o seu proselitismo a uma minoria alfabetizada<sup>(75)</sup>. Apesar da crise que o catolicismo atravessava, a sua grande implantação social, através de um clero numeroso e experiente, dificultava a difusão da mensagem das confissões protestantes. A Igreja Lusitana Evangélica contribuiu para desenvolver o pluralismo religioso, em certos núcleos da população urbana. Porém, em virtude de uma certa marginalidade, as confissões minoritárias não puderam desempenhar o papel que os republicanos delas esperavam. Ao laicizar a escola, o novo regime também prejudicava a acção dos protestantes num campo essencial para o desenvolvimento das Igrejas reformadas em Portugal.

A Igreja Lusitana tornou-se, desde os finais do século XIX, uma espécie de elite do protestantismo nacional, com jornais de prestígio como *O Evangelista* (1892-1900). A adesão de intelectuais como o major Guilherme Luís Santos Ferreira, ou os reverendos Guilherme Dias da Cunha e Eduardo Moreira deram prestígio à instituição<sup>(76)</sup>. Por outro lado, projectou figuras públicas como a do bispo consagrado e médico, D. Luís Rodrigues Pereira – defensor do diálogo com a Igreja católica e inspirador da adesão formal da confissão à Comunhão Anglicana (1980) –, ou o advogado D. Daniel de Pina Cabral, bispo dos Libombos, na África do Sul<sup>(77)</sup>. Esta Igreja tinha grandes dificuldades de penetração

---

<sup>(74)</sup> Como já se afirmou “não é indiferente, nem desprovido de consequências ainda hoje, o facto de o protestantismo ter lançado raízes em Portugal numa época em que a população do país era fundamentalmente rural e, na sua larga maioria, analfabeta”. François Guichard, “Protestantismos latinos: um esboço evolutivo”, in *Estudos em homenagem a João Francisco Marques*, vol. II, Porto, Faculdade de Letras, s. d., p. 69.

<sup>(75)</sup> Luís Aguiar Santos, *ob. cit.*, p. 454.

<sup>(76)</sup> *Idem, ibidem*, pp. 453-454. Sobre este líder do evangelismo português veja-se, Maria Albertina Nunes Viana, *Eduardo Moreira. Um construtor da diferença*, Porto, Faculdade de Letras, 1999. (Dissertação de Mestrado mimeografada).

<sup>(77)</sup> Luís Aguiar Santos, *ob. cit.*, p. 454.

em comunidades analfabetas. Em virtude da fragilidade das suas comunidades esteve sempre dependente de sociedades missionárias, ou da acção de evangélicos estrangeiros ligados a actividades industriais, ou comerciais como acontecia com Roughton, com os irmãos Cassels, ou com Robinson. Apesar disso, a Igreja Evangélica tinha 17 congregações em 1995. Deve-se a esta primeira associação sinodal portuguesa, a luta pela criação de um dinamismo próprio dentro do protestantismo nacional e de uma unidade das minorias religiosas. Lembremos a criação da Associação Protestante Portuguesa em 1909, da Aliança Evangélica Portuguesa, liderada pelo bispo-eleito Santos Figueiredo e da Junta Evangélica Portuguesa. A base das actividades da Igreja Lusitana, em Lisboa, situa-se ainda hoje, no antigo convento dos Marianos, embora as suas actividades também se localizem no norte do país (Gaia e Porto)<sup>(78)</sup>. Como se viu, os Presbiterianos, Lusitanos Episcopalistas e Metodistas instalaram-se, ao longo do século XIX e as suas comunidades continuaram a desenvolver-se durante o século passado.

### **Liberdade de cultos e pluralidade religiosa**

Com a publicação da lei da Separação do Estado das Igrejas, em 20 de Abril de 1911, o catolicismo deixou de ser religião oficial e passou a estar formalmente numa situação de igualdade com as restantes confissões religiosas. O decreto reconhecia a plena liberdade de consciência a todos os cidadãos nacionais e estrangeiros residentes em Portugal. Todas as Igrejas, ou confissões religiosas eram autorizadas, desde que respeitassem a moral pública e os princípios do direito português. O Estado deixava de financiar o culto católico e autorizava a prática religiosa em casas com forma exterior de templo<sup>(79)</sup>. A Constituição da República, de 21 de Agosto do mesmo ano, confirmou a lei da Separação ao estatuir a inviolabilidade da “liberdade de consciência e de crença” (artigo 3º, n. 4),

---

<sup>(78)</sup> Sobre as Igrejas “sinodais”, em Portugal (Presbiterianos, Lusitanos Episcopalistas e Metodistas), leia-se *Idem*, “As Estratégias de Implantação de uma Minoria Plural: Os Protestantes em Portugal nos Séculos XIX e XX”, in *Minorias étnicas e religiosas em Portugal. História e Actualidade*, Coimbra, 2003, pp. 305-312.

<sup>(79)</sup> Vítor Neto, *ob. cit.*, p. 270.

reconhecer a igualdade política e civil de todos os cultos e a garantia do seu exercício (artigo 3º, n. 5), proibir a perseguição por motivos de religião (artigo 3º, n. 6), estabelecer a liberdade de cultos (artigo 3º, n. 8), secularizar os cemitérios permitindo a todos “os cultos religiosos a prática dos respectivos ritos” (artigo 3º, n. 9) e confirmar a extinção da Companhia de Jesus e das restantes ordens religiosas (artigo 3º, n. 12).

As Igrejas minoritárias não deixavam de beneficiar com a nova legalidade, que punha termo a muitos privilégios do catolicismo. Na altura, parecia que se iria instalar um clima de tolerância religiosa em Portugal mas, no plano sócio-religioso, as manifestações de intolerância continuaram a revelar-se. Os grupos protestantes alargaram a sua propaganda junto das populações, mas nunca desempenharam o papel que os republicanos deles esperavam. Como Maria Lúcia de Brito Moura mostrou, no seu estudo exaustivo sobre as consequências da lei da Separação, a I República não só deu continuidade à conflitualidade vinda do tempo do Marquês de Pombal, como esteve na origem de uma “guerra religiosa” entre todas as classes sociais e no conjunto do espaço territorial. Porém, esta “luta” inscrevia-se sobretudo no interior da Igreja católica e nas relações da instituição com a sociedade e o poder político. Creio que os protestantes se mantiveram um pouco à margem do “vulcão religioso”, que resultou da lei de Afonso Costa e das suas consequências sociais.

A autora referida explicou a política republicana neste domínio que levou a um conflito com os bispos expulsos das suas dioceses, por duas vezes, à divisão do clero paroquial entre pensionistas e não pensionistas, a inúmeros conflitos por causa das associações culturais, à iconoclastia por parte dos republicanos mais radicais e à divisão da sociedade entre adeptos da legislação republicana em matéria religiosa e adversários da política jacobina neste plano da realidade. Ainda, segundo Lúcia de Brito, o mundo rural saiu em defesa dos bens da Igreja e dos seus sacerdotes enquanto as revoltas populares contra os arrolamentos da propriedade eclesiástica se sucederam. Os motins locais contra as medidas republicanas e os conflitos em torno do culto religioso revelaram-se infundáveis. A laicização do espaço público e a proibição das procissões levantaram grandes obstáculos na população católica, os desacatos em torno dos sinos das igrejas eram frequentes e alguns templos foram encerrados. A imposição do Registo Civil obrigatório levantou inúmeros problemas, assim como a secularização dos cemitérios e a neutralização religiosa das suas capelas. Por fim, a laicização da escola criou divisões entre os

professores e os seminaristas. A aplicação da lei da Separação suscitou uma grande diversidade de situações por parte das autoridades civis e consequências sócio-religiosas que estavam longe de serem pacíficas. Pelo que se disse, muito sinteticamente, a política religiosa da República até ao Sidonismo, caracterizou-se por uma intolerância religiosa inaudita, para com o catolicismo, por parte dos republicanos<sup>(80)</sup>. A Igreja católica foi perseguida e as fracturas sociais ocorreram num clima de contestação ao anticlericalismo radical e ao objectivo de acabar com a religião como Afonso Costa defendera e António José de Almeida confirmara noutra registo<sup>(81)</sup>.

Sobre o fim da religião pronunciou-se Oliveira Marques na sua excelente obra sobre a transição da Monarquia para a República. Este historiador negou a afirmação de Afonso Costa segundo a qual a religião católica desapareceria em Portugal em duas gerações, argumentado que o líder político a desmentira num discurso proferido na Câmara dos Deputados em 1914. A seu ver, tal afirmação teria sido forjada e era uma calúnia inventada pelos seus adversários como o historiador Carlos Ferrão demonstrara. E concluía que “personalidades de toda a espécie” continuam a repetir tal atoarda, “incluindo historiadores conscienciosos”<sup>(82)</sup>. Criticava, assim, Fernando Catroga que, no seu artigo intitulado, “O laicismo e a questão religiosa em Portugal (1865-1911)” publicado na revista *Análise Social*, em 1988, concluía que a finalidade do ministro da Justiça era extinguir a religião. Ora, em resposta a Oliveira Marques, Fernando Catroga veio mostrar, numa nota bem documentada pela

---

<sup>(80)</sup> Para o conhecimento geral e pormenorizado da conflitualidade religiosa durante a I República veja-se Maria Lúcia de Brito Moura, *A “Guerra Religiosa” sob a I República. O Impacto da Lei da Separação*, vol. I e II, Coimbra, Faculdade de Letras, 2004. (Dissertação de Doutoramento mimeografada). Sobre a mesma problemática leia-se também Arnaldo Madureira, *A Questão Religiosa na I República. Contribuições para uma autópsia*, Lisboa, Livros Horizonte, 2003.

<sup>(81)</sup> Num discurso pronunciado no interior do seu partido definiu-se como livre-pensador e revelou acreditar que, em nome da ideia de evolução, o fim da religião seria inevitável. Cf. Vítor Neto, “Estado, Igreja e Anticlericalismo na 1ª República”, in *O Anticlericalismo Português: História e Discurso*, Aveiro, Centro de Línguas e Culturas da Universidade de Aveiro, 2002, p. 42.

<sup>(82)</sup> *Nova História de Portugal. Portugal da Monarquia para a República*, coord. de A. H. de Oliveira Marques, Lisboa, Editorial Presença, 1991, p. 510.

imprensa republicana da época (jornais como *O Tempo* e o *Século*), ou monárquica (*O Dia*), que Afonso Costa, em “sessão branca” do Grémio Lusitano, defendera o fim do catolicismo em “três gerações” segundo o *Século*, ou “em duas”, de acordo com o *Tempo*. Os jornais não coincidiam na transcrição do tempo necessário ao desaparecimento do catolicismo, mas isso não era muito significativo, porque o que importava era a projecção do desejo do líder político. Este historiador concluía que os republicanos não pretendiam substituir a religião do Estado por uma nova confessionalidade fosse ela agnóstica ou atea.

Ainda segundo Fernando Catroga a finalidade da elite republicana era acabar com o catolicismo, através de uma revolução cultural laica, que se traduziria na extinção da religião católica substituída por uma mentalidade científica e pela democracia. E, como os líderes republicanos entendiam que as relações entre os homens não poderiam ser apenas pautadas pelo racionalismo cientista algo desumanizador, defendiam a criação de elos sociabilitários fundados numa nova moral baseada no altruísmo e na solidariedade capaz de “religar” os indivíduos à comunidade nacional e à humanidade<sup>(83)</sup>.

Depois da proclamação da República, a nova classe política procurou dar alento à propaganda do protestantismo contra o catolicismo<sup>(84)</sup>. Chegaram a Lisboa, bispos e pastores protestantes que eram bem recebidos pelas novas autoridades políticas num momento em que os membros da hierarquia católica foram desterrados das suas dioceses. Nos inícios de 1911, estava na capital portuguesa o bispo metodista Hertzell que, numa conferência então realizada, atacou a religião católica com violência. Apesar disso, alguns ministros não deixaram de lhe oferecer um banquete, enquanto em Março do mesmo ano, o responsável pela Marinha recebia vários pastores e bispos protestantes. Nas novas condições criadas pela liberdade de cultos não nos surpreende que, a partir de 1913, vários grupos das Igrejas reformadas se tivessem instalado no nosso país<sup>(85)</sup>.

---

<sup>(83)</sup> Fernando Catroga, *O Republicanismo em Portugal. Da formação ao 5 de Outubro*, 2ª ed., Lisboa, Editorial Notícias, 2000, pp. 221-223.

<sup>(84)</sup> Nesta conjuntura foi publicada uma obra protestante significativa: Eduardo Moreira, *A Crise Nacional e a Solução Protestante*, Porto, Typographia Mendonça, 1910.

<sup>(85)</sup> Fortunato de Almeida, *ob. cit.*, t. III, p. 354.

Não obstante isso, não houve lugar para a tolerância religiosa durante a vigência do regime republicano, apesar das tentativas feitas a partir do consulado de Sidónio Pais para a atenuação da conflitualidade sócio-religiosa<sup>(86)</sup>. Neste período o protestantismo continuou a desenvolver-se e a criar condições para a afirmação da diferença religiosa, embora se tivessem encontrado nas “vésperas da Grande Guerra, no centro da tempestade que associou as experiências republicana e laical, cuja fragilidade ele também partilhava”<sup>(87)</sup>.

Na I República havia em Portugal, para além dos católicos, protestantes, judeus, muçulmanos, espíritas e membros de outras crenças, embora o seu número fosse relativamente reduzido. Segundo o “Censo da População” de 1900 existiam, na altura, 5.000 cristãos reformados, dos quais cerca de metade viviam em Lisboa. Oliveira Marques afirmou que este número aumentou bastante no primeiro terço do século XX<sup>(88)</sup>. Nos inícios da década de 30, registaram-se no nosso país quase 10.000 protestantes, embora apenas 3.316 fossem considerados “comungantes evangélicos”. Neste momento, o peso de Lisboa diminuía e os protestantes encontravam-se por todo o país, embora em menor número no interior e nos Açores. O líder protestante, Eduardo Moreira, explicou que os núcleos principais se encontravam nos meios urbanos, embora também existissem em muitas aldeias. Dados estatísticos fornecidos por esta figura do protestantismo mostram que cerca de 70% das comunidades evangélicas foram criadas após 1910, quando a tolerância religiosa – em relação aos protestantes – era maior e as vantagens trazidas pela lei da Separação evidentes. Os cristãos reformados encontravam-se divididos em várias Igrejas independentes, embora estas associações fossem, em geral, solidárias entre si e desenvolvessem uma acção religiosa comum.

As confissões anteriores à República, que continuavam a existir, eram a Igreja Evangélica de Portugal, a Igreja Lusitana Evangélica, a Igreja Metodista em Portugal, a Igreja Presbiteriana Portuguesa, a União Congregacionalista Evangélica do Brasil e Portugal, a Convenção Baptista Portuguesa e a Igreja do Nazareno. Para além disso, havia grupos indepen-

---

<sup>(86)</sup> Sobre as tentativas de apaziguamento da questão religiosa na fase final da I República veja-se, Vítor Neto, *ob. cit.*, pp. 33-50.

<sup>(87)</sup> François Guichard, *ob. cit.*, p. 69.

<sup>(88)</sup> *Nova História de Portugal. Portugal da Monarquia para a República*, coord. de A. H. de Oliveira Marques, Lisboa, Editorial Presença, 1991, p. 512.

dentes e, mais próximo de nós, surgiram a Aliança Baptista Portuguesa e a Igreja Baptista Independente. Existiam ainda numerosas missões vindas do Reino-Unido, do Brasil e da Suíça. Em 1930, a Igreja Lusitana Evangélica liderava o movimento protestante, com 20% dos fiéis, seguida pela União Congregacionista (15%) e a Igreja Metodista (14%)<sup>(89)</sup>. Os protestantes portugueses beneficiavam das ajudas estrangeiras e do apoio de muitos republicanos anticatólicos e anticlericais. Durante a República mostraram-se muito dinâmicos, mas nunca conseguiram uma implantação correspondente ao esforço proselitista correspondente.

Das Associações Cristãs da Mocidade nasceram os grupos de escuteiros que desenvolveram uma ampla actividade. Estas Igrejas reformadas recorriam à imprensa para a difusão das suas mensagens religiosas e, com esse intuito publicaram, no Porto, periódicos como *A Luz e Verdade*, 1904-1910, o *Estandarte Baptista*, 1910, *Portugal Evangélico*, 1920 e anos seguintes, *O Cristão Baptista*, 1914-1923, *O Semeador Baptista*, 1926 e seguintes. Em Lisboa, lançaram a lume, *O Mensageiro*, 1905-1929, *Leituras Christãs*, 1903-1932, *O Evangelizador*, 1921-1922 e a *A Vida Cristã*, 1922-1923<sup>(90)</sup>. Segundo o *Anuário Comercial*, citado por Oliveira Marques, em 1910, existiam 11 templos em Lisboa, 8 no Porto, 6 no Funchal, 5 em Vila Nova de Gaia, 4 em Ponta Delgada, 2 em Setúbal e vários outros distribuídos pelo conjunto do território. Os protestantes, nas suas actividades, promoviam a leitura da Bíblia, pregavam o Evangelho, realizavam conferências religiosas, aulas nocturnas para operários e outras iniciativas proselitistas. Existiam ainda outros cristãos não católicos, como os Adventistas do Sétimo Dia, estabelecidos, entre nós, desde 1911. Por volta de 1930, tinham 224 comungantes e 6 igrejas. Em 1923, construíram um excelente edifício próprio a partir de um projecto do famoso arquitecto Pardal Monteiro. As Assembleias de Deus (Igrejas pentecostais) tinham um número reduzido de fiéis (cerca de uma centena)<sup>(91)</sup>.

O espiritismo foi uma facção religiosa importante em Portugal durante o século XX, embora muitos dos crentes se dissessem católicos, protestantes ou israelitas. Os que assumiam a fé espírita eram um número reduzido. Os espíritas organizavam-se em centros, cujo número foi

---

<sup>(89)</sup> *Idem, ibidem*, pp. 512-513.

<sup>(90)</sup> *Idem, ibidem*, p. 513.

<sup>(91)</sup> *Idem, ibidem*.

crescendo em todo o país. Nos anos 20 havia-os em 16 distritos do continente e ilhas, com realce para Lisboa, Porto e Faro. A União Espírita Algarvia organizou três conferências regionais (em 1922, 1924 e 1926). Nos finais de 1929 irradiou, a partir de Beja, um movimento espírita que levaria à criação da União Espírita Alentejana. A constituição de uma Federação Espírita Portuguesa foi tentada, em 1917-1920. Em 1925, realizou-se a 1ª Conferência Nacional Espírita, no Ateneu Comercial de Lisboa, facto que levou à criação de uma nova Federação, cujos Estatutos foram aprovados em Junho de 1926.

O Espiritismo dispôs de uma imprensa numerosa com jornais em vários pontos do país e a ele aderiram importantes figuras da vida intelectual e política (Azevedo Gomes, Pereira da Silva, Catanho de Meneses, Carneiro de Moura, Manuel Ribeiro, etc.). Os Espíritas criaram a Academia de Estudos Psíquicos (1913), a Aliança Neo-Espiritualista Portuguesa (1913), um Instituto Internacional de Psicologia, uma Sociedade Portuense de Investigações Psíquicas (1927), uma Fraternidade Exotérica (1928) e um Centro de Estudos Psíquicos (1929). O Espiritismo revelava preocupações científicas, mas tinha também uma componente popular e supersticiosa. Não obstante isso, milhares de pessoas aderiram ao movimento Espírita especialmente nas cidades principais<sup>(92)</sup>.

### **Um bispo de Coimbra anti-protestante**

Em 1918 abriu, em Coimbra, uma casa protestante sob a designação de *Associação Cristã dos Estudantes* que funcionava num edifício para o efeito construído. O seu fim, era o de atrair a juventude estudantil para o cristianismo reformado, a pretexto de “jogos e distrações” que teriam lugar na referida *Associação*. Na sequência da sua inauguração, o bispo da diocese publicou e mandou distribuir uma “folha avulsa” na qual se exortavam os fiéis contra os perigos do protestantismo para a religião católica (21 de Junho de 1918). No sentido de combater a iniciativa protestante, ainda nesse ano, criou uma Comissão encarregada de angariar fundos para a construção de um edifício destinado à instalação de um *Centro dos Estudos Católicos Portugueses*. A intenção de concorrer

---

<sup>(92)</sup> *Idem, ibidem*, pp. 515-517.

com os protestantes era clara e compreendia-se numa cidade universitária como Coimbra. Na *Associação* protestante, alguns professores realizaram conferências sobre diversos assuntos, embora a casa fosse frequentada, ao que parece, por um número reduzido de estudantes. De acordo com a versão católica, os alunos não aderiam ao pensamento religioso dos cristãos reformados<sup>(93)</sup>. Apesar disso, a *Associação Protestante* esteve na origem da publicação de uma pastoral pelo bispo-conde, D. Manuel Luís Coelho da Silva, alarmado com os progressos do protestantismo nas dioceses de Lisboa, Porto, Coimbra, Viseu, Algarve e Braga.

A *Instrução Pastoral contra o Protestantismo* revela a atenção do hierarca da Igreja católica aos avanços do cristianismo reformado especialmente depois de 1910. Segundo as suas próprias palavras, os protestantes aproveitaram-se da situação de liberdade de cultos e “declararam Portugal um país de missão como se fora um pedaço de África, e ei-los aí novamente a bater-nos à porta”<sup>(94)</sup>. E, nesta linha de raciocínio, denunciava a acção dos protestantes e os seus meios de “sedução” através dos quais são capazes “de atrair à heresia muitas crianças incautas”, e “de fazer perder a fé a grande número de católicos fracos ou maus, tornando-os ímpios, hereges ou indiferentes”. Preocupado continuava: “O que sei é que é um grande mal este germe corrosivo de desordem intelectual e religiosa que o protestantismo quer introduzir na nossa querida pátria”<sup>(95)</sup>. D. Manuel Coelho da Silva revelava a sua intolerância religiosa face a outras manifestações do cristianismo. No seu texto criticava o princípio do livre exame e fazia a apologia do culto dos santos e das imagens, de Maria, da Sagrada Eucaristia e da confissão auricular. Em nome da unidade do catolicismo rejeitava a liberdade religiosa<sup>(96)</sup>. A intolerância dos bispos para com o protestantismo continuava a manifestar-se numa época em que a liberdade de cultos se encontrava consagrada na lei. Ao longo dos dois últimos séculos os prelados publicaram várias pastorais contra os protestantes, mas parece-me que as do cardeal D. Américo no século XIX e a de D. Manuel Coelho da

---

<sup>(93)</sup> Fortunato de Almeida, *ob. cit.*, p. 355.

<sup>(94)</sup> D. Manoel Luís Coelho da Silva, *Instrução pastoral contra o Protestantismo*, Coimbra, Tip. da Gráfica Conimbricense, 1931, pp. 1-2.

<sup>(95)</sup> *Idem, ibidem*, pp. 3-4.

<sup>(96)</sup> *Idem, ibidem*, pp. 93-98.

Silva no terceiro decénio do século XX serão as mais significativas até pela ortodoxia das doutrinas expostas pelos dois bispos.

### **Religião oficiosa e minorias religiosas**

O texto constitucional de 1933 reconhecia a liberdade religiosa e, nesse sentido, as diferentes confissões podiam organizar-se livremente. O Estado comprometia-se a reconhecer aos diferentes cultos a personalidade jurídica (artigo 45) e mantinha o regime de Separação em relação à Igreja católica e outras confissões no território nacional. As relações diplomáticas entre a Santa Sé e Portugal mantinham-se “com representação recíproca” (artigo 46º). O Estado ficava impedido de destinar a outros fins os templos, edifícios, dependências ou objectos de culto afectos a uma religião (artigo 47º). A secularização dos cemitérios públicos mantinha-se, “podendo os ministros de qualquer religião praticar neles livremente os respectivos ritos” (artigo 48º). A liberdade e a inviolabilidade de crenças e práticas religiosas eram garantidas pelo poder político, não podendo ninguém ser perseguido por motivo das suas crenças nem interrogado sobre a religião que professava (artigo 8º, n. 3). O ensino público era independente de qualquer confissão (artigo 43º n. 3), mas a instrução religiosa não dependia de autorização nas escolas particulares (artigo 43º, n. 4)<sup>(97)</sup>. Na revisão constitucional de 1935, o ensino estadual passou a orientar-se “pelos princípios da doutrina e moral cristãs, tradicionais do país” (novo artigo 43º, n. 3).

Na reforma da Constituição de 1951, o catolicismo adquiriu uma dimensão sociológica uma vez que foi designado como “religião da Nação Portuguesa” (novo artigo 45º). Nesta revisão beneficiava-se a religião católica em relação a outras confissões religiosas. A regulamentação das associações católicas passou a depender do Direito canónico, enquanto as restantes Igrejas ficavam sujeitas à regulamentação do Estado. O reconhecimento da personalidade jurídica das associações e organizações católicas era simplesmente normativo, enquanto a legalização das confissões não católicas resultava de uma concessão do Estado (novo artigo 46º). As religiões minoritárias, enquanto titulares da liberdade

---

<sup>(97)</sup> Jorge Miranda, *ob. cit.*, pp. 267-324.

religiosa, não poderiam difundir “doutrinas contrárias à ordem social estabelecida” no continente e no Ultramar (novos artigos 139º e 140º).

Na revisão constitucional de 1959, a Assembleia Nacional não aceitou a proposta que visava introduzir o nome de Deus no preâmbulo da lei fundamental. Contudo, em consequência da estratégia da harmonização das relações entre o Estado e a Igreja, definida por Marcelo Caetano, este acabaria por ceder perante a velha reivindicação do episcopado e o texto constitucional passou a mencionar Deus na revisão constitucional de 1971<sup>(98)</sup>. Esta reforma também afirmava a liberdade de todas as confissões religiosas (novo artigo 45º) e definia o catolicismo, “como religião tradicional da Nação Portuguesa” (novo artigo 46º)<sup>(99)</sup>. O poder político permanecia neutro nesta matéria, mas reconhecia-se o catolicismo como religião da sociedade portuguesa. Ao nível da política de ensino, o governo marcelista oficializou, em 1971, a Universidade católica criada por decreto de Paulo VI em 1967<sup>(100)</sup>.

A Concordata de 7 de Maio de 1940, destinada a encerrar a *questão religiosa* aberta pelos liberais a partir de 1820, estabelecia um conjunto de regalias jurídicas, económicas, pedagógicas, assistenciais e missionárias as quais deram à Igreja católica uma situação de privilégio único. O regalismo tradicional foi abolido e consequentemente a governamentalização da esfera eclesiástica deixou de se praticar. A Igreja católica passou a ter a possibilidade de auto-governo, algo que era impensável na vigência da Monarquia Constitucional e da República. Oliveira Salazar era um “regalista” tardio, como se comprova pelos entraves por ele colocados a algumas pretensões da Igreja católica. Apesar disso, o catolicismo adquiriu regalias como os do ensino da “doutrina e moral cristãs tradicionais do País” assegurado pelo “Estado nas escolas públicas”. Durante essa época, a Igreja colaborava com o Estado e nem alguns atritos pontuais perturbavam essa realidade. As minorias religiosas, que mantiveram as suas actividades durante o Salazarismo, eram vigiadas de perto pelo poder político. Apesar disso, o ditador não usou sobre o protestan-

---

<sup>(98)</sup> José Barreto, “A Igreja e os Católicos”, in *A Transição Falhada. O Marcelismo e o fim do Estado Novo (1968-1974)*, coord. de Fernando Rosas e Pedro Aires Oliveira, Lisboa, Editorial Notícias, 2004, p. 154.

<sup>(99)</sup> Paulo Pulido Adragão, *ob. cit.*, pp. 334-338.

<sup>(100)</sup> José Barreto, *ob. cit.*, p. 154.

tismo da brutalidade que se abateu sobre as confissões reformadas, em Espanha, durante o franquismo.

Os presbiterianos implantaram-se, sobretudo, no centro, no sul e nas ilhas, enquanto os metodistas continuaram a evangelização no norte do país. As duas confissões chegaram a partilhar o território de maneira a não sobrepor as suas actividades religiosas. Inicialmente, aqueles estavam ligados às capelanias escocesas de Lisboa e do Funchal. Após 1913, ficaram muito dependentes do presbiterianismo brasileiro e, a partir de 1945, vieram a receber um apoio decisivo dos norte-americanos. Assim, fundaram a Igreja Evangélica Presbiteriana de Portugal em 1947 e realizaram o seu primeiro sínodo nacional em 1952. Por seu lado os metodistas, sempre ligados à Conferência Metodista britânica, conheceram um período de autonomia sob a liderança de Alfredo Henrique da Silva que ainda dirigiu, em 1948, o primeiro sínodo da Igreja Evangélica Metodista Portuguesa então formada<sup>(101)</sup>.

Por volta de 1970, vários grupos protestantes apresentaram ao governo chefiado por Marcelo Caetano pedidos para a formação de associações religiosas não católicas e para a abertura de templos de confissões diferentes. Estas comunidades existiam de facto, mas não tinham personalidade jurídica. Para resolver o problema, o executivo pediu um Parecer à Câmara Corporativa sobre a elaboração de uma futura lei sobre a liberdade religiosa. Nessa sequência foi publicado o decreto n.º 4/71, que regulamentava a liberdade de associação religiosa. O diploma exigia que os Estatutos destas confissões teriam que ser aprovados pelos Governadores Civis, ou pelo Ministro do Interior, se tais congregações tivessem dimensão nacional. Como Jorge Miranda referiu, o regime estabelecido era bastante restritivo uma vez que, para legalizar as associações que o solicitassem, exigia-se a subscrição de, pelo menos, 500 fiéis, devidamente identificados, maiores e domiciliados em Portugal. As Igrejas minoritárias teriam ainda que apresentar documentos necessários à prova da sua existência, a sua doutrina, o nome da confissão,

---

<sup>(101)</sup> Luís Aguiar Santos, “A transformação do campo religioso português”, in *História religiosa de Portugal*, vol. 3, dir. Carlos Moreira Azevedo, Lisboa, Círculo de Leitores e Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2002, pp. 456-457.

a descrição geral dos actos de culto, das regras de disciplina e hierarquia, a identidade dos dirigentes e a duração da sua prática religiosa no país.

Perante tais exigências pergunta-se: quais foram os efeitos práticos da lei n.º 4/71? nenhuns. Na verdade, ao abrigo deste decreto não foi reconhecida qualquer confissão religiosa reformada. As duas únicas Igrejas que tinham requerido (1972) a legalização por estarem regularmente instituídas – a Igreja Evangélica Metodista Portuguesa e a Igreja Adventista do Sétimo Dia – apenas foram inscritas em Junho de 1974, portanto após o 25 de Abril. Pouco tempo depois, seria legalmente reconhecido, como associação, o Exército de Salvação, que iniciara o seu processo de legalização em 1972<sup>(102)</sup>.

Ao longo dos séculos XIX e XX foram-se desenvolvendo formas de religiosidade protestante que conseguiram uma implantação crescente na sociedade contribuindo decisivamente para a formação da pluralidade religiosa. O historiador Luís Aguiar Santos fez o estudo exaustivo destas confissões pelo que não iremos aqui repetir as suas conclusões<sup>(103)</sup>. Limitar-me-ei a enunciar algumas das designações dessas Igrejas e a referir que o Concílio Vaticano II não só definiu o ecumenismo, como criou condições para o diálogo entre os católicos e as correntes religiosas protestantes. A história da tolerância religiosa e dos seus limites, em Portugal, não poderá entender-se sem o conhecimento das confissões que se desenvolveram ao longo das duas últimas centúrias. Assim, a dinâmica dos Irmãos Darbistas, Congregacionalistas, Baptistas, Pentecostais, Assembleias de Deus, Igreja Adventista do Sétimo Dia, Testemunhas de Jeová, Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias e Neopentecostais contribuiu, em muito, para a criação de uma cultura da diferença religiosa. Algumas destas Igrejas são mais antigas, outras de formação recente. Uma têm maior aceitação popular, outras sentem mais dificuldades de implantação social. As suas estratégias também eram (e são) diferentes. As confissões reformadas constituem o nosso “mercado religioso”, caracterizado por um pluralismo crescente. Nele se incluem também as Igrejas ortodoxas, os Muçulmanos (e as suas comunidades), os Hindus, Bahá'ís, Judeus e Espíritas.

---

<sup>(102)</sup> Sobre a Lei n.º 4/71 cf. Paulo Pulido Adragão, *ob. cit.*, pp. 349-356.

<sup>(103)</sup> Para o conhecimento de outras Igrejas minoritárias que contribuíram para a criação da pluralidade religiosa leia-se Luís Aguiar Santos, *ob. cit.*, pp. 457-476.

O historiador atrás referido agrupou os protestantes em três conjuntos a) *Igrejas "sinodais"* já referidas (Presbiterianos, Lusitanos Episcopalistas e Metodistas): são as confissões reformadas mais antigas, no nosso país e a sua origem remonta a 1839. Fundaram, em 1971, o Conselho Português de Igrejas Cristãs (C. O. P. I. C.); integram o Conselho Mundial de Igrejas e o movimento ecuménico; b) as *Denominações "congregacionais"* (Irmãos, Congregacionalistas, Baptistas, Pentecostais): são os grupos intermédios do protestantismo português. A sua origem remonta a 1870, mas a sua implantação ocorreu na primeira metade do século XX. Em 1974, formaram a Aliança Evangélica Portuguesa (A. E. P.), que se integra na Aliança Evangélica Mundial. Rejeitam o movimento ecuménico; c) *Igrejas e denominações "não ecuménicas"* (Adventistas, Neopentecostais e "novos movimentos cristãos" como as Testemunhas de Jeová): são os grupos mais recentes do protestantismo português. Só se instalaram na segunda metade do século passado (embora a sua origem remonte a 1904); a sua organização é muito centralizada e está bastante voltada para a evangelização. Não colaboram com as confissões inter-denominacionais nem com o movimento ecuménico<sup>(104)</sup>.

## Conclusão

Depois de tudo o que se disse, impõe-se uma conclusão ainda que breve. A história religiosa do nosso país caracteriza-se, como ficou demonstrado, por conjunturas de maior tolerância e por momentos em que a intolerância religiosa imperava. Apesar do fenómeno ainda não estar suficientemente estudado (especialmente durante o Estado Novo) não concordamos com a ideia da existência de uma tolerância religiosa de facto alcançada após o triunfo do liberalismo monárquico sobre o absolutismo a que se seguiu uma tolerância de *jure* durante a 1ª República. Se houve momentos de alguma tolerância ela foi sempre vigiada pelo Estado e por isso encontrava-se bastante limitada. Apesar disso, julgamos que o caminho da sociedade portuguesa se traduziu numa crescente abertura e na difícil construção paulatina da diferença religiosa. Assim,

---

<sup>(104)</sup> *Idem*, "O Protestantismo em Portugal (Séculos XIX e XX): Linhas de Força da sua História e Historiografia", *Lusitania Sacra*, 2ª série, t. XII, 2000, p. 48.

a luta das Igrejas minoritárias adquiriu características que a situam no campo da conquista da pluralidade religiosa num quadro político-religioso em que a Igreja católica continuava (e continua) a ser hegemónica. Na verdade, o catolicismo está bem enraizado na sociedade portuguesa ainda que a prática religiosa diminua progressivamente. Ao olharmos para a evolução das confissões religiosas desde o século XIX, temos que recordar a intolerância na ilha da Madeira, numa fase em que o liberalismo procurava a consolidação, a legislação que não permitia a divulgação da mensagem das Igrejas evangélicas, o trabalho imenso do militantismo de muitos colportores que difundiam a Bíblia em circunstâncias sociais adversas e as dificuldades que os estrangeiros sentiam nas suas actividades proselitistas junto de cidadãos nacionais. A partir de 1870, a conjuntura histórica permitiu uma maior tolerância religiosa, mas os julgamentos de protestantes continuaram em vários tribunais ainda que os juizes, em geral, os absolvessem das acusações de difusão de ideias religiosas opostas à religião do Estado.

A República estabeleceu a liberdade de cultos, mas isso não significou o triunfo da tolerância. Este ciclo histórico caracterizou-se por uma intolerância extrema em virtude do radicalismo da política religiosa levado a cabo por Afonso Costa e pelos seus colegas republicanos. O momento histórico sequente à publicação da lei da Separação pautou-se por uma conflitualidade religiosa que atravessou toda a sociedade e o conjunto do espaço geográfico do país. Poderia ter sido outra a evolução? Duvidamos. A legislação anticatólica da I República nada mais era do que a aplicação do programa político republicano estabelecido nas últimas décadas do século XIX<sup>(105)</sup>. Contudo, o radicalismo da política republicana antagonizou posições e bipolarizou a sociedade entre conservadores e radicais. Este esvaziamento do centro político só seria atenuado pelo reformismo do governo de Sidónio Pais durante o seu consulado (1917-1918). A liberdade de cultos acabaria por se traduzir numa intolerância do Estado sobre o catolicismo, como o país ainda não conhecera e por uma “guerra religiosa” instalada no interior da sociedade. Beneficiando de uma política que lhes era favorável assistiu-se a um desenvolvimento assinalável das Igrejas minoritárias.

---

<sup>(105)</sup> Para uma interpretação de Portugal ao nível do pensamento e da realidade política veja-se Fernando Rosas, *Portugal Século XX (1890-1976). Pensamento e Acção Política. Ensaio Histórico*, Lisboa, Editorial Notícias, 2004.

Nem o gesto simbólico de António José de Almeida, ao impor o barrete cardinalício ao núncio apostólico (1923), significou o fim da “questão religiosa”<sup>(106)</sup>. Durante o Estado Novo os problemas continuaram e, só com a Concordata de 1940, se encerrou – pelo menos teoricamente – a “guerra religiosa” mencionada. Após a assinatura do acordo com a Santa Sé, o Salazarismo passou a dispor da colaboração da Igreja como se viu. As minorias, sempre vigiadas pelo Estado, continuaram a sua luta no sentido da obtenção do pluralismo religioso. Nesta época continuava a não existir uma lei de liberdade religiosa e seria necessário esperar pelo Marcelismo para que o governo publicasse um decreto sobre a matéria. Apesar disso, só depois do 25 de Abril de 1974, foram legalizadas as primeiras Igrejas não católicas.

A hegemonia católica, resultante de uma tradição histórica secular, deixou sempre um estreito espaço de actuação às confissões religiosas marginais. Sendo assim perguntemos: poderia ter sido outra a história da tolerância (e da intolerância) religiosa em Portugal? Não o sabemos. A construção historiográfica não se faz a partir de uma realidade hipotética. O discurso do historiador tem de rejeitar a especulação sobre os caminhos que as sociedades não percorreram e que poderiam eventualmente ter prosseguido. A verdade – na sua relatividade e temporalidade – sobre os limites da tolerância em Portugal, nos dois últimos séculos, parece-nos ter sido a que se encontra ao longo destas páginas.

---

<sup>(106)</sup> Sobre a biografia e o discurso deste líder republicano leia-se Luís Reis Torgal, *António José de Almeida e a República. Discurso de uma vida ou vida de um discurso*, Lisboa, Círculo de Leitores, 2004.